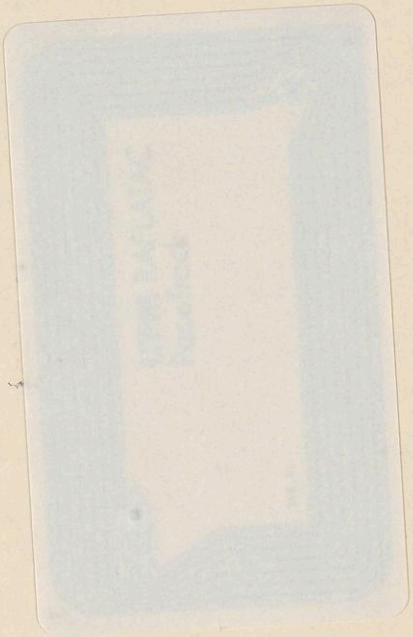


N11< 26147717 021

UB Tübingen

Rad

Internationale Zeitschrift für Theologie
16. Jahrgang Heft 1 Januar 1980

CONCILIUM

Arbeit und Religion

J. Remy, Arbeit und Bewußtseinsbildung
O. Maduro, Arbeit und Religion nach Karl Marx
J. Freund, Arbeit und Religion nach Max Weber
F. Houtart/G. Lemercinier, Religion und Reproduktion sozialer Strukturen. Katholizismus und Kastenstruktur in Südindien
F. Rolim, Religion und Armut in Brasilien
J. Simpson, Arbeit, Kirchenbesuch und Glücksempfinden in den USA Eine empirische Untersuchung
W. Piwowarski, Die polnische Volksreligiosität in Kontinuität und Veränderung
S. Vrcan, Soziale Klasse und Religion in Jugoslawien
C. Westermann, Arbeit und Kulturleistung in der Bibel
F. Schüssler Fiorenza, Glaube und Praxis: Überlegungen zu katholischen theologischen Auffassungen über die Arbeit
S. Burgalassi, Für eine Theologie des Menschen als Arbeiter
R. Siebert, Arbeit und Religion im Denken Hegels
L. Cormie, Arbeit und Heil

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 16. Jahrgang Heft 1 Januar 1980

CONCILIUM erscheint in sieben Sprachen: deutsch, englisch, französisch, italienisch, niederländisch, portugiesisch, spanisch.

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. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Peter Huizing, Nimwegen. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. René Laurentin, Evry / Paris. Luis Maldonado, Madrid. Johann Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Düdingen / Fribourg. Jürgen Moltmann, Tübingen. Roland Murphy, Durham. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. Karl Rahner, München. Jean Remy, Louvain-la-Neuve. Luigi Sartori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Hyattsville. 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. Barbara Ward Jackson, London. Harald Weinrich, München.

GENERALSEKRETARIAT

Leitung: Hadewych Snijdewind. Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande.

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Religionssoziologie

Gregory Baum, Toronto. Jean Remy, Louvain-la-Neuve.

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, Montréal. A. Greeley, Chicago. J. Kotre, Dearborn. T. Luckmann, Konstanz. O. Massing, Hannover. W. McCready, Chicago. F. Menne, Münster. M. Neal, Boston. A. Parisi, Bologna. R. Poblete, Santiago. 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, Prins Bernhaardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande.

Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzer. Redaktionelle Verantwortung für die deutsche Fassung: 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

Gregory Baum, Arbeit und Religion 1

BEITRÄGE

Jean Remy, Arbeit und Bewußtseinsbildung 2
Otto Maduro, Arbeit und Religion nach Karl Marx. . . 7
Julien Freund, Arbeit und Religion nach Max Weber. . 12
François Houtart / Geneviève Lemercinier, Religion und Reproduktion sozialer Strukturen. Katholizismus und Kastenstruktur in einer Gegend Südindiens. 17
Francisco Rolim, Religion und Armut in Brasilien . . . 23
John Simpson, Arbeit, Kirchenbesuch und Glücksempfinden in den USA: Eine empirische Untersuchung 28
Władysław Piwowarski, Die polniche Volksreligiosität in Kontinuität und Veränderung 32
Srdjan Vrcan, Soziale Klasse und Religion in Jugoslawien 38
Claus Westermann, Arbeit und Kulturleistung in der Bibel 45
Francis Schüssler Fiorenza, Glaube und Praxis: Überlegungen zu katholischen theologischen Auffassungen über die Arbeit 51
Silvano Burgalassi, Für eine Theologie des Menschen als Arbeiter 57
Rudolf Siebert, Arbeit und Religion im Denken Hegels 67
Lee Cormie, Arbeit und Heil 74

Heft 2 (Sektion Liturgik) wird im Februar 1980 erscheinen und dem Thema «Symbolische und künstlerische Ausdrucksformen im Gottesdienst» gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

16. Jahrgang 1980

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. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Peter Huizing, Nimwegen. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. René Laurentin, Evry/Paris. Luis Maldonado, Madrid. Johannes Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Düdingen/Fribourg. Jürgen Moltmann, Tübingen. Roland Murphy, Durham. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. Karl Rahner, München. Jean Remy, Louvain-la-Neuve. Luigi Sartori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Hyattsville. 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. Barbara Ward Jackson, London. Harald Weinrich, München.

GENERALSEKRETARIAT

Prins Bernhardstraat 2,
NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Heft 1: Religionssoziologie

G. Baum, Toronto. J. Remy, Louvain-la-Neuve.

Heft 2: Liturgik

L. Maldonado, Madrid. D. Power, Washington.

Heft 3: Dogmatik

J. B. Metz, Münster. E. Schillebeeckx, Nimwegen.

Heft 4: Praktische Theologie

N. Greinacher, Tübingen. V. Elizondo, San Antonio.

Heft 5: Fundamentaltheologie

C. Geffré, Paris. J.-Pierre Jossua, Paris.

Heft 6/7: Heft «X»

Redaktion dieses Heftes:
M. Eliade, Chicago. D. Tracy, Chicago.

Heft 8/9: Kirchenordnung

P. Huijzing, 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

Heft 1
Arbeit und Religion
Baum Gregory, Vorwort 1

Heft 2
Symbole und künstlerische Ausdrucksformen im Gottesdienst
Maldonado Luis/Power David, Vorwort 79–81

Heft 3
Das Recht der Gemeinden auf einen Priester
Schillebeeckx Edward / Metz Johannes Baptist, Das Recht der Gemeinden auf Vorsteher 155–156

Heft 4
Frauen in der Männerkirche?
Greinacher Norbert/Elizondo Virgil, Ist die Emanzipation des Mannes zu weit fortgeschritten? 229

Heft 5
Wahre und falsche Universalität des Christentums
Geffré Claude/Jossua Pierre, Vorwort 307–308

Heft 6/7
Was ist Religion? Eine Frage für die christliche Theologie
Tracy David (mit Eliade Mircea), Vorwort 387–389

Heft 8/9
Ortskirche und Bischofswahl
Huijzing Peter/Walf Knut, Vorwort 461–462

Heft 10
Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen
Küng Hans/Moltmann Jürgen, Vorwort 533

Heft 11
Der christliche Gehorsam
Floristán Casiano, Vorwort 603–604

Heft 12
Christliche Ethik und Ökonomie: Der Nord-Süd-Konflikt
Mieth Dietmar/Pohier Jacques, Evangelischer Protest und ethische Reflexion 665–669

2. Beiträge[1]

Abele Hans, Finanzielle Aspekte der Nord-Süd-Beziehungen (12) 682–685
Agudelo María, Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau (4) 301–306
Alcalà Manuel, Die Frauenemanzipation: Ihre Herausforderung an die Theologie und an die Reform der Kirche (4) 283–287
Audinet Jacques, Eine Kultur ohne Religion? Ein Problem – dargestellt am Beispiel Frankreich (6/7) 413–417

Barr, James, Das fundamentalistische Schriftverständnis (10) 583–587
Baum Gregory, Definitionen von Religion in der Soziologie (6/7) 405–412
Belo Fernando, Was will die materialistische Leseweise der Bibel? (10) 544–549
Bernhard Jean, Das Konzil von Trient und die Bischofswahl (8/9) 478–483
Blank Josef, Autorität der Kirche in der Schriftauslegung (10) 579–582
Boesak Allan Aubrey, Die Schwarze Kirche und die Zukunft in Südafrika (10) 566–572
Boff Clodovis, Für eine Ethik des kritisch-sozialen Gehorsams (11) 645–649
Boka di Mpasi Londi, Befreiung des Körperausdrucks in der afrikanischen Liturgie (2) 114–120
Brennan Margaret, Frauen und Männer im kirchlichen Dienst (4) 288–292
Brooten Bernadette, Feministische Bemerkungen zur Exegese des Neuen Testaments (10) 573–578
Burgalassi Silvano, Für eine Theologie des Menschen als Arbeiter (1) 57–67

Carroll Elizabeth, Kann die Herrschaft der Männer gebrochen werden? (4) 251–259
Cereti Giovanni, Die ökumenische Bedeutung einer Mitwirkung der Gläubigen an der Bischofswahl (8/9) 495–499
Chenu Marie-Dominique, Die «Soziallehre» der Kirche (12) 715–718
Cobb John, Ist Christentum eine Religion? (6/7) 390–397
Comblin Joseph, Die heutige Diskussion über die Universalität des Christentums (5) 349–354
Cormie Lee, Arbeit und Heil (1) 74–78
Cosmao Vincent, Die Ideologie der nationalen Sicherheit (12) 692–695
Cote Richard, Einige Absolutheitsansprüche in der Geschichte der christlichen Missionen (5) 315–320

Dianich Severino, Das ordinierte Amt zwischen den Riten und den Fakten (3) 186–190
Dupré Wilhelm, Kultur und Wahrheit. Überlegungen zum Problem des Ethnozentrismus und der kulturellen Relativität (5) 309–315
Duquoc Christian, Das Christentum und der Anspruch auf Universalität (5) 342–348
Duquoc Christian, Gehorsam und Freiheit in der Kirche (11) 649–655
Dussel Enrique, Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichnung einer Ästhetik der Befreiung (2) 106–113
Dussel Enrique, Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft (12) 740–747

Eckert Jost, Das Evangelium für Israel und die Völker: Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament (5) 330–335
Enderle Georges/Lüthi Ambros, Ökonomische Abhängigkeit und Dissoziation (12) 700–707

Foley Nadine, Zölibat in der Männerkirche (4) 242–251
Freund Julien, Arbeit und Religion nach Max Weber (1) 12–17

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Galilea Segundo, Die Diskussionen über die Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (6/7) 418–422
Ganoczy Alexandre, Biblische Grundlegung dogmatischer Lehre (10) 587–591
Gaudemet Jean, Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung (8/9) 468–472
Goffi Tullo, Umwege und Irrwege des christlichen Gehorsams (11) 605–611
Granfield Patrick, Der «sensus fidelium» und die Ernennung eines Bischofs (8/9)483–488
Greinacher Norbert, Das Recht der Gemeinde auf einen eigenen Priester (3) 195–199
Gutiérrez Gustavo, Die Gewalt eines Systems (12) 734–740

Halkes Catharina J. M., Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz (4) 293–300
Harouel Jean-Louis, Die Ernennung der Bischöfe und das Konkordatsrecht (8/9) 504–507
Hartlich Christian, Ist die historisch-kritische Methode überholt? (10) 534–538
Haughton Rosemary, Ist Gott ein Mann? (4) 264–270
Houtart François/Lemercinier Geneviève, Religion und Reproduktion sozialer Strukturen. Katholizismus und Kastenstruktur in einer Gegend Südindiens (1) 17–22

van Iersel Bas, Der Weg des Gehorsams. Jesu Lebensweg im Evangelium nach Markus (11) 622–629

Kalokyris Konstantin, Der Inhalt der Ikonographie der Ostkirchen (2) 86–91
Kavanagh Aidan J., Symbol und Kunst in der Liturgie unter «politischem» Gesichtspunkt (2) 97–105
Kern Walter, Die Universalität des Christentums in der Philosophie Hegels (5) 335–341
Kieffer René, Zwei Typen von Exegese auf linguistischer Grundlage (10) 538–543
Kilmartin Edward, Das Bischofswahlrecht der Laien (8/9) 489–492
Knitter, Paul, Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion? Eine römisch-katholische Antwort (6/7) 397–405

Lamb Matthew, Die christliche Religion als mystische und politische Größe in Deutschland (6/7) 429–433
Lapide Pinchas, Eine jüdische Exegese des Seewandels (10) 557–560
Laurentin René, Jesus und die Frauen: Eine verkannte Revolution? (4) 275–283
Lécuyer Joseph, Der Bischof und das Volk im Ritus der Bischofsweihe (8/9) 492–495
de Locht Pierre, Gibt es in der Kirche Freiheit zum Gehorsam gegen den Heiligen Geist? (11) 630–637
Lombardini Siro, Ungleichheit in der Weltwirtschaftsordnung (Preise, Protektionismus, Wachstumsprozesse) (12) 676–681
Lucal John, Kirchennahe Organisationen der Entwicklungshilfe und ihr Pragmatismus (12) 725–733

Maduro Otto, Arbeit und Religion nach Karl Marx (1) 7–12
Maldonado Luis, Theologische Meditation über die Kunst in der Liturgie. Zu einem ökumenischen Beitrag von Olivier Clément (2) 82–85
Marty Martin, Das Empirische Verständnis von Religion und Theologie in den USA und Kanada (6/7) 422–428
McVeigh Malcolm, Afrika: Der Religionsbegriff in den christlichen Theologien Afrikas (6/7) 433–437
Menne Ferdinand, Kirchliche Sexualethik und Geschlechterrollen in der Kirche (4) 236–242
de Merode-de Croy Marie, Die Rolle der Frau im Alten Testament (4) 270–275
Mesters Carlos, Das Verständnis der Schrift in einigen brasilianischen Basisgemeinden (10) 561–566
Mooney Christopher F., Der Anspruch der Kirche, Naturrecht und Moral zu hüten (5) 321–329

Neal Marie-Augusta, Pathologie der Männerkirche (4) 259–263
Nocent Adrien, Gesten, Symbole und Wort in der heutigen westlichen Liturgie (2) 92–97

Palacio Carlos, Vergleichende Untersuchung einiger moderner Christologien im Hinblick auf den Gehorsam Jesu (11) 656–663
Piwowarski Władysław, Die polnische Volksreligiosität in Kontinuität und Veränderung (1) 32–38

Raming Ida, Von der Freiheit des Evangeliums zur versteinerten Männerkirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Männerherrschaft in der Kirche (4) 230–235
Remy Jean, Arbeit und Bewußtseinsbildung (1) 2–7
Remy Jean, Beteiligung des Gottesvolkes an der Wahl und Ernennung eines Bischofs (8/9) 507–514
Riddell Roger, Multinationale Konzerne, entwickelte Technologie und ihr Einfluß auf Armut, Einkommensverteilung und Beschäftigung in den unterentwickelten Ländern (12) 686–691
Rolim Francisco, Religion und Armut in Brasilien (1) 23–28

Sagne Jean-Claude, Der christliche Gehorsam und die Annahme des Todes (11) 638–644
Sanon Anselme Titianma, Die universale Botschaft des Christentums und kulturelle Pluralität (5) 355–366
Schillebeeckx Edward, Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger (3) 205–227
Schillebeeckx Edward, Kritik des christlichen Gehorsams und christliche Antwort (11) 612–622
Schimmelpfennig Bernhard, Das Prinzip der «sanior pars» bei Bischofswahlen im Mittelalter (8/9) 473–477
Schöpfer Hans, Die theologische Verantwortung für die Humanisierung von Entwicklungsmodellen (12) 712–714
Schüssler Fiorenza Francis, Glaube und Praxis: Überlegungen zu katholischen theologischen Auffassungen über die Arbeit (1) 51–57
Senghaas Dieter, Abkoppelung als entwicklungspolitische Devise (12) 707–711
Siebert Rudolf, Arbeit und Religion im Denken Hegels (1) 67–73

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 387

Simpson John, Arbeit, Kirchenbesuch und Glücksempfinden in den USA. Eine empirische Untersuchung (1) 28–32
Steidl-Meier Paul, Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungspolitik: Eine Problematik ungerechter Verteilung? (12) 669–676
Stein Dominique, Ist eine psychoanalytische Lesung der Bibel möglich? (10) 550–556
Stockmeier Peter, Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche (8/9) 463–467

VerLoren van Themaat Pieter, Rechtliche Grundlagen einer neuen Weltwirtschaftsordnung (12) 696–700
Vogels Heinz-Jürgen, Das Recht der Gemeinde auf einen Priester in Kollision mit dem Pflichtzölibat (3) 200–204
Vrcan Srdjan, Soziale Klassen und Religion in Jugoslawien (1) 38–44

Waldenfels Hans, Anspruch auf einen Priester? (3) 190–195
Westermann Claus, Arbeit und Kulturleistung in der Bibel (1) 45–50
Wogaman John Philip, Auf der Suche nach einer Methode, um Wirtschaftsprobleme als ethische Probleme zu behandeln (12) 719–725

Zapp Hartmut, Die Bischofsernennung nach dem geltenden Recht und nach dem Entwurf des «liber II de populo Dei» von 1977 (8/9) 500–504

3. Berichte

Anonymus, Jerusalem: Gedanken über eine «einzige und universale» Stadt für die monotheistischen Religionen (5) 379–386
Auwerda Richard, Bischofsernennungen in den Niederlanden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (8/9) 525–529

Bowen Muriel, Die Ernennung von Bischöfen in England seit dem Zweiten Vatikanum (8/9) 522–524
Brulin Monique, Sonntagsgottesdienste ohne Priester in Frankreich: Ein begrenztes Feld grundsätzlicher Fragen (3) 170–174

Derksen Karl, Eine Stimme aus den Niederlanden: Experimente mit neuen Formen der Ausübung des kirchlichen Amtes (3) 174–177

de Echeverría Lamberto, Die Ernennung von Bischöfen in Spanien nach dem Zweiten Vatikanum (8/9) 515–518
Ellis John Tracy, Die Ernennung von Bischöfen und die Auswahl von Kandidaten in den Vereinigten Staaten seit dem Zweiten Vatikanum (8/9) 518–521

Franzoni Giovanni, Basisgemeinden und Priester: Erfahrungsbericht aus Italien (3) 161–165

Gallagher Michael Paul, Was hat Literatur der Liturgie zu sagen? (2) 130–134

Huijbers Bernard, Liturgische Musik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (2) 143–148

Jossua Jean-Pierre, Die freien eucharistischen Hochgebete. Versuch einer Wertung (2) 124–129

Kerkhofs Jan, Priester und «Pfarren». Eine statistische Übersicht (3) 157–161
Komonchak Joseph A., «Ordinierte» und «nichtordinierte» Dienstträger in der Ortskirche (3) 178–182
Küng Hans, Die Freiheit der Basler Bischofswahl (8/9) 529–531

Llopis Joan, Erfahrungsberichte aus Spanien: Auswege aus der Identitätskrise von Priestern und Gemeinden? (3) 166–169
Lobinger Fritz, Das Recht der Gemeinde auf eine Weiterentwicklung in ihrem Glauben: Eine Stimme aus Afrika (3) 182–185

Mancini Italo, Religionsphilosophie (6/7) 438–441

Puthiadam Ignace, Christlicher Glaube und christliches Leben in einer Welt religiöser Pluralität (5) 367–378

Sequeira A. Ronald, Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie (2) 149–152
Sullivan Lawrence E., Die Religionswissenschaft: Wie sie Gestalt annahm (6/7) 452–460

Terrin Aldo Natale, Die Definition der Religion in der Religionsgeschichte (6/7) 447–451
Turner Victor, Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie (6/7) 442–447

Valenziano Crispino, Bild, Kultur und Liturgie (2) 135–142
Vogel Cyrill, Christliche Kultsymbole: Speisen und Getränke (2) 120–123

4. Dokumentation

Küng Hans, Ein Brief über Christologie und Unfehlbarkeit (10) 592–602

5. Anhang

Erklärung des Direktionskomitees von CONCILIUM zum «Fall Küng» (2) 153

VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Abele Hans (12) 685
Agudelo María (4) 306
Alcalà Manuel (4) 287
Anonymus (5) 386
Audinet Jacques (6/7) 417
Auwerda Richard (8/9) 529

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 387

Barr James (10) 587
Baum Gregory (6/7) 412
Belo Fernando (10) 549
Bernhard Jean (8/9) 483
Blank Josef (10) 582
Boesak Allan A. (10) 572
Boff Clodovis (11) 649
Boka di Mpasi Londi (2) 120
Bowen Muriel (8/9) 524
Brennan Margaret (4) 292
Brooten Bernadette (10) 578
Brulin Monique (3) 174
Burgalassi Silvano (1) 67

Carroll Elizabeth (4) 259
Cereti Giovanni (8/9) 499
Chenu Marie-Dominique (12) 718
Cobb John (6/7) 397
Comblin Joseph (5) 354
Cormie Lee (1) 74–78
Cosmao Vincent (12) 695
Cote Richard G. (5) 320

Derksen Karl (3) 177
Dianich Severino (3) 189
Dupré Wilhelm (5) 315
Duquoc Christian (5) 348, (11) 655
Dussel Enrique (2) 113, (12) 747

de Echeverría Lamberto (8/9) 518
Eckert Jost (5) 355
Ellis John Tracy (8/9) 521
Enderle Georges (12) 707

Foley Nadine (4) 251
Franzoni Giovanni (3) 165
Freund Julien (1) 17

Galilea Segundo (6/7) 422
Gallagher Michael Paul (2) 134
Ganoczy Alexandre (10) 591
Gaudemet Jean (8/9) 472
Goffi Tullo (11) 611
Granfield Patrick (8/9) 488
Greinacher Norbert (3) 199
Gutiérrez Gustavo (12) 740

Halkes Catharina J. M. (4) 300
Harouel Jean-Louis (8/9) 507
Hartlich Christian (10) 538
Haughton Rosemary (4) 270
Houtart François (1) 22
Huijbers Bernard (2) 148

van Iersel Bas (11) 629

Jossua Jean-Pierre (2) 129

Kallokyris Konstantin (2) 91
Kavanagh Aidan J. (2) 105
Kerkhofs Jan (3) 161
Kern Walter (5) 341
Kieffer René (10) 543
Kilmartin Edward (8/9) 492
Knitter Paul (6/7) 405
Komonchak Joseph A. (3) 181
Küng Hans (8/9) 531

Lamb Matthew (6/7) 433
Lapide Pinchas (10) 560
Laurentin René (4) 283
Lécuyer Joseph (8/9) 495
Lemercinier Geneviève (1) 22
Llopis Joan (3) 169
Lobinger Fritz (3) 185
de Locht Pierre (11) 637
Lombardini Siro (12) 681
Lucal John (12) 733
Lüthi Ambros (12) 707

Maduro Otto (1) 12
Maldonado Luis (2) 85
Mancini Italo (6/7) 441
Marty Martin (6/7) 428
McVeigh Malcolm (6/7) 437
Menne Ferdinand (4) 242
de Merode-de Croy Marie (4) 275
Mesters Carlos (10) 566
Mooney Christopher F. (5) 329

Neal Marie-Augusta (4) 263
Nocent Adrien (2) 97

Palacio Carlos (1) 663
Piwowarski Władysław (1) 38
Puthiadam Ignace (5) 378

Raming Ida (4) 235
Remy Jean (1) 7, (8/9) 514
Riddell Roger (12) 691
Rolim Francisco (1) 28

Sagne Jean-Claude (11) 644
Sanon Anselme Titianma (5) 366
Schillebeeckx Edward (3) 227, (11) 622
Schimmelpfennig Bernhard (8/9) 477
Schöpfer Hans (12) 714
Schüssler Fiorenza Francis (1) 57
Senghaas Dieter (12) 711
Sequeira A. Ronald (2) 152
Siebert Rudolf (1) 73
Simpson John (1) 32
Steidl-Meier Paul (12) 676
Stein Dominique (10) 556
Stockmeier Peter (8/9) 467
Sullivan Lawrence E. (6/7) 460

Terrin Aldo Natale (6/7) 451
Turner Victor (6/7) 447

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 387

Valenziano Crispino (2) 142
VerLoren van Themaat Pieter (12) 700
Vogel Cyrill (2) 123
Vogels Heinz-Jürgen (3) 204
Vrcan Srdjan (1) 44

Waldenfels Hans (3) 195
Westermann Claus (1) 50
Wogaman John Philip (12) 725

Zapp Hartmut (8/9) 504

III. SACHVERZEICHNIS[2]

Abhängigkeit, wirtschaftliche (12) 746
Abkoppelung (12) 704, 707
Absolutheitsanspruch, christlicher (5) 368
Amt
– seine apostolische Rolle (3) 189
– gemäß Konzil v. Chalkedon gemeindebezogen (3) 298
– unmittelbar christologische Begründung (3) 214
– und Gesamtkirche (3) 219
– seine nichtekklesiologische Deutung (3) 218
– seine Privatisierung (3) 214
– seine Sazerdotalisierung (3) 211
– sein trinitarisches Verständnis (8/9) 490
Amtspriester
– und Eucharistie (3) 211
– neues Rollenverständnis in der französ. Kirche (3) 172
Anthropogenese
– durch Symbol (2) 139
Anthropologie, feministische im Joh.-Evangel. (4) 279
Antifeminismus in der heutigen kathol. Kirche (4) 234
Arbeit
– entfremdete (nach K. Marx) (1) 9
– freie (nach M. Weber) (1) 13
– als Teilhabe an Gottes Kreativität (1) 53
– als Selbstverwirklichung (1) 51
– als Zucht und Leistung (1) 52
Arbeiterschaft
– ihre religiöse Bindung in Jugoslawien (1) 42
Arme
– Option für sie in Puebla (12) 743
– als Volk (12) 743
Ausbeutung (11) 648, (12) 677–680

Basisgemeinden
– in Brasilien (1) 27
– und Eucharistie (3) 163, 166, 176
– und Klassenstandpunkt (3) 161
– in den Niederlanden (3) 175
– und ordinierter Priester (3) 162, 166
Befreiung
– in der afrikanischen Theologie (6/7) 436
– aus gemeindefeindlicher Amtsideologie (3) 222
– bei Hegel (1) 68
Befreiungssymbole in lateinamerikanischer Heiligenverehrung (2) 109
Bekehrung (10) 584
Beruf als Berufung (nach M. Weber) (1) 14
Bilder
– und Anwesenheit der Wirklichkeit in ihnen (2) 137
– ihre Zerstörung als Abbild zerstörter Wirklichkeit (2) 137
Bischofswahl durch Volk
– Beteiligung informeller Gruppen (8/9) 510
– Fiktion des Mehrheitswillens (8/9) 508
– Nachteile (8/9) 506
Brautsymbolik (4) 273

Character indelebilis (3) 215
Charisma und Ordination (3) 178, 187
Chicagoer Schule (6/7) 449
Chiliasmus (10) 586
«Christenheit» und «nationale Sicherheit» (12) 694
Christentum
– afrikanisches (5) 364
– als befreiende Kraft (12) 694
– in Indien (5) 367
Christologie in der feministischen Theologie (4) 296
Christozentrik (6/7) 401
«communitas» als soziale Antistruktur (6/7) 445

Demut (11) 614
Dependenciaschule (12) 700
«desarrollismo» (12) 744
Diakone in Afrika (3) 184
Dogmatik und Exegese (10) 589
«Dritter Weg» (12) 744

Ekklesiologie der Gemeinschaft (8/9) 496
Ekklesiozentrik (6/7) 400
Eliten in Entwicklungsländern (12) 709
Entwicklung und Unterentwicklung (12) 676
Entwicklungsmodelle (12) 727
Erweckung (10) 584
Ethik
– des Arbeitnehmers (1) 15
– des Unternehmers (1) 13
– und Volkswirtschaftslehre (12) 720
– und Wirtschaft (12) 722, 740
Eucharistie(feier)
– in Basisgemeinden (3) 163, 166, 176
– unter Vorsitz von Laien (3) 213
– ihr «ökonomischer» Status (2) 106
– ohne Priester legitim (3) 223
Exegese
– und Dogmatik (10) 589
– und Sprachphilosophie (10) 548

Frau
– im Alten Testament (4) 270
– im Neuen Testament (4) 230
– in der Patristik (4) 233
– bei Paulus (10) 575

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

– im Spätjudentum (4) 230
– und Priesterzölibat (4) 246
– ihre Unterdrückung im Mittelalter (4) 233
Frauenämter
– frühchristliche (4) 232
– heute (4) 305
Frauenemanzipation und Neues Testament (4) 575
Frauenordination (4) 239, 274
Freiheit
– Christentum als Religion der F. bei Hegel (5) 335

Gehorsam
– abstrakt-spiritueller (11) 649
– ambivalente Tugend (11) 608
– als christologische Kategorie (11) 656
– und politischer Inhalt (11) 651
Gemeinde
– selbst apostolisch (3) 210
– und Priester (3) 191
– ihre Theologie (3) 195
– ihre Verantwortung nach dem NT (6/7) 463
Gewalt, institutionalisierte als Sünde (12) 734
Glaubensformeln (10) 597
Gott
– seine Geschichte als Dialektik des Geistes (5) 338
Gottesbegriff in der feministischen Theologie (4) 296
Gotteserfahrungen
– ihre Komplementarität (5) 377
Groninger Gruppe (6/7) 450

Heilige Geschichte
– historisches u. theologisches Problem (10) 537
Heiligenverehrung und Befreiungssymbole in Lateinamerika (2) 109
Herr-Knecht-Verhältnis bei Hegel (1) 69
Herrschaft
– klerikale (4) 237
– der Männer (4) 251
Hierarchisierung der Bischofswählerschaft (8/9) 469
Historisch-kiritische Methode (10) 534, 579
Hierophanie (6/7) 456
Hinduismus in der Sicht eines Christen (5) 375
Hirtenamt und Gemeinde (3) 188
«Humanae vitae»
– ihr biologisches Naturverständnis (5) 362

Ikone
– Anwesenheit der Wirklichkeit in ihr (2) 137
Improvisation in der Liturgie (2) 124, 127, 133
Indien und das Christentum dort (5) 367
Industriekultur und Religiosität in Polen (1) 36
Integralismus gegenüber anderen Religionen (5) 370
Irrtumslosigkeit der Schrift (10) 585
Islam in Afrika (5) 357

Jesus
– und Israel (5) 330
– als neuer Mose, Elia, Elisa, Jona (10) 557, 558
– und die Frauen (4) 271, 275
– als politisch Verfolgter (10) 559
– als Mann (10) 575
«Jugoslawische Abweichung» bezgl. Kirchlicher Bindung der Arbeiter (1) 42

Kapitalismus
– und enttäuschte Erwartungen (1) 76
– und Kalvinismus (1) 13, 14, 16
– in der Krise (12) 680
– und Vermenschlichung (1) 74
– abhängiger
– sein militaristischer Charakter (12) 746
Kirche
– als Familie in Afrika (5) 363
– und Frau (4) 243
– als Gemeinschaft von Schwesterkirchen (8/9) 497
– schwarze (10) 567, 570
Klassenmoral (11) 646
Knappheitshypothese (12) 670
Komponieren vor und nach dem II. Vatikanum (2) 145
Konzerne, multinationale (12) 687, 746

Laien
– ihre Rolle in der französischen Kirche (3) 171
– in «Hirten»-Funktion (3) 179
– als Vorsteher der Eucharistiefeier (3) 213
Laizisierung, spontane bei polnischen Katholiken (1) 34
Lancaster-Schule (6/7) 450
Landwirtschaft und Theologie des Zyklisch-Statischen (1) 58
Legaten, päpstliche (8/9) 500
«Liminalität» (6/7) 443
Liturgie
– und Ikonen in den Ostkirchen (2) 87
– vorkonziliare in Afrika (2) 114

Marburger Schule (6/7) 449
Marktwirtschaft in Entwicklungsländern (12) 708
Menschenverständnis, afrikanisches (2) 115
Mission
– und fehlende Anpassung (5) 317
– und Proselytismus (5) 316
MSA (= most seriously affected countries) (12) 671

«Nationale Sicherheit» (12) 692
Nationalismus und Kirche in Polen (1) 33
Naturrecht
– und kirchliche Sexualmoral (5) 326
– und kirchliche Soziallehre (5) 323, 324
– bei Thomas von Aquin (5) 321
Neokolonialismus (12) 678
Nomadentum und Theologie der Vorläufigkeit (1) 58

Ordination
– Angst davor in Afrika (3) 182
– und Charisma (3) 178
– Infragestellung durch parallele Beauftragung von «Laien» (3) 180
– Ersatzlösungen in Afrika (3) 182
– von Frauen (4) 239, 274

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 387

Ortskirche
– in einer neuen Ekklesiologie (5) 365
– Integrationsverlust ohne Eucharsitiefeier (3) 179

Palaver als Kommunikationsmittel in Afrika (2) 116
Partnerbeziehung zwischen Männern und Frauen (4) 262
Pfingstler in Brasilien (1) 26
Pluralismus
– und christlicher Anspruch (6/7) 395
– demiurgischer (1) 61
– unitiver P. von Religionen (6/7) 403
Pneumatologie in der feministischen Theologie (4) 297
Priester
– und Gemeinde (3) 191
– und Laien (3) 191
– und Leitungsfunktion (3) 193
Priestermangel
– weltweiter (3) 157, 197, 203
– und Zölibat (3) 200
Produktionskräfte bei Hegel (1) 72
Proselytismus (5) 316
Protest, in der Kirche notwendig (11) 635
Puebla-Konferenz über «nationale Sicherheit» (12) 692

Randgruppen, christliche, in West- und Ostdeutschland (6/7) 430
Reformation und Geschichte der Freiheit (5) 339
Religion
– funktionale Definitionen (6/7) 407
– substantivische Definitionen (6/7) 409
– individualisierte (6/7) 427
– in West- und Ostdeutschland institutionell gezähmt (6/7) 429
– Beziehung zur Kultur (6/7) 409
– und Marxismus (6/7) 411
– als Produkt der entfremdeten Arbeit (1) 11
– und Sittlichkeit in Polen (1) 35
– Definitionen in der Rechtsprechung der USA (6/7) 422
– als Weg (6/7) 393
Religionen, nichtchristliche, und Verhalten der Christen ihnen gegenüber (5) 369
Religiöse Verschiedenheit (5) 376
Re-rezeption des I. Vatikanums (10) 598
Ritenforschung und Verständnis der Religion (6/7) 442

Säkularisierung und Christentum (5) 339
Schriftbeweis (10) 588
Sittlichkeit und Religion in Polen
Staat
– und Bischofsernennungen (8/9) 504
– und Gehorsamsanspruch (11) 645
Sünde, soziale, strukturelle und institutionelle (12) 734, 742, 744

Symbol
– und Anthropogenese (2) 139
– und Technik (2) 138

Tanz
– in afrikanischer Kultur und Liturgie (2) 116
– im Gottesdienst (2) 149
Technologiemonopol (12) 688

Theologie
– afrikanische (6/7) 433
– einheitliche (1) 62
– und Ethnozentrismus (5) 312
– feministische (4) 239, 264, 293
  – ihre Methodologie (4) 295
  – ihr Umgang mit der Bibel (4) 298
– der Gemeinde (3) 195
– der nichtchristlichen Religionen (5) 372
– der Produktion (2) 106
– schwarze (10) 567
– der Vorläufigkeit (1) 58
– des Zyklisch-Statischen (1) 58
Theozentrik (6/7) 401

Unfehlbarkeit (10) 597
Ungleichgewicht zwischen Nord und Süd (12) 686
Universalität
– apokalyptische (5) 349
– christliche, und Inkulturation in Afrika (5) 360
– des «corpus christianum» (5) 351
– griechisch-römische (5) 352

Vatikanum I
– seine Revision (10) 598
Vernunftautonomie (11) 620
Visuelles
– sein Abbau in der westl. Liturgie (2) 92
– und Kultur des Sehens (2) 136
Volkskirche (12) 743
Volksreligiosität
– und Befreiung (6/7) 420
– und religionskritische Beurteilung (6/7) 419
Volkwirtschaftslehre und Ethik (12) 720

Wachstumshindernisse, wirtschaftliche (12) 680

Zentralismus, römischer, bei Bischofsernennungen (8/9) 471
Zölibat
– exegetischer Befund (3) 200
– und Frau (4) 246
– geschichtliche Entwicklung (3) 202
– und Priestermangel (3) 200

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 387

Vorwort

Gregory Baum

Arbeit und Religion

In der heutigen Gesellschaftswissenschaft wird der Arbeit große Aufmerksamkeit gewidmet. Zum Verständnis der sozialen Implikationen der Arbeit ist es notwendig, die Bedingungen, unter denen Arbeit geleistet wird, zu untersuchen, ferner ihren Einfluß auf das menschliche Bewußtsein und Selbstverständnis, die Lebensbedingungen, auf die Männer und Frauen aufgrund ihrer Arbeit ein Anrecht erwerben, und schließlich die Einstellung der Menschen gegenüber ihrer eigenen Arbeit.

Die Gesellschaftswissenschaftler werden sich in wachsendem Maße bewußt, daß die Arbeit, welche Menschen verrichten, einen enormen Einfluß darauf ausübt, wie sie sich selbst sehen, wie sie die Wirklichkeit erfahren und wie sie ihr eigenes Menschsein verstehen. Arbeit ist daher unvermeidlicherweise auf Religion bezogen. Dies gilt aufgrund des oben zuletzt genannten Faktors, nämlich der Einstellung zur Arbeit – ein Gesichtspunkt, der besonders von Max Weber und einer unübersehbaren Menge von empirischen Gesellschaftswissenschaftlern nach ihm erforscht worden ist. Welcherart ist die Wirtschaftsethik der großen Weltreligionen und der verschiedenen Zweige des Christentums?

Da aber die Bedingungen, unter denen Menschen arbeiten, auf die eine oder die andere Weise auch ihr Selbstverständnis beeinflussen – dieser Gesichtspunkt wurde zuerst von Karl Marx erforscht –, steht Arbeit auch von diesem Gesichtspunkt her in einer Beziehung zu Religion. Entfremdet Industriearbeit die Arbeiter der geistlich-religiösen Dimension? Erzeugt die Ausübung einer Arbeit in der Fabrik oder in einem technischen Büro eine pragmatische Sichtweise, die zur Schwächung der Religion führt? Dies sind klassische Fragen der Soziologie.

Da aber Arbeit mit einem gewissen Lebensstandard verknüpft und bestimmend dafür ist, welchen Anteil Männer und Frauen am Reichtum einer Gesellschaft haben, können diese dahin gelangen, daß sie sich gegen die traditionelle Religion wenden, wenn diese sich in ihren Augen als die Rechtfertigung der Ordnung darstellt, welche sie ausbeutet; oder sie werden zu Stützen der Religion, wenn diese die Ordnung aufrechterhält, welche ihnen die Möglichkeit bietet, wirtschaftlich auf einen grünen Zweig zu kommen. Gleichzeitig ist aber auch die Meinung vertreten worden, daß unter manchen Umständen Menschen, die der Güter des Lebens beraubt sind, sich der Religion als einer Quelle des Trostes zuwenden.

Christliche Theologen haben sich von soziologischen Überlegungen beeinflussen lassen und haben begonnen, die Beziehung zwischen Arbeit und Bewußtsein zu erforschen. Eine neuere Erklärung der französischen Bischöfe zum Eurokommunismus (1977) erkennt die Bedeutung marxistischer Einsichten für die christliche Theologie an, besonders der Erkenntnis, daß menschliches Bewußtsein in Beziehung steht zu der Arbeit, die jemand tut, so daß es folglich Wurzeln in den materiellen Lebensbedingungen hat. Die Kirche lernt daher heute, nie soziale Gerechtigkeit und menschliche Befreiung zu predigen, ohne gleichzeitig die Forderung nach strukturellen Veränderungen, welche die Arbeitsbedingungen und die Beteiligung am produzierten Reichtum betreffen, zu erheben.

In manchen Ländern ist die Kirche mit einer pastoralen Frage konfrontiert, deren Beantwortung in jeder Beziehung schwierig ist: Soll die Kirche gegenüber einer Gesellschaft mit chronischer Arbeitslosigkeit Vollbeschäftigung fordern und weiterhin eine Frömmigkeit fördern, die zu Einsatzfreude und Fleiß führt, oder soll sie erkennen, daß es keine Rückkehr zur Vollbeschäftigung gibt und daher folgerichtig auf eine geistliche Ausrichtung hinarbeiten, die es den Menschen ermöglicht, sich auch dann weiterhin menschlich und psychisch wohl zu fühlen, wenn sie nicht arbeiten? Ist also die Zeit gekommen, wo die Kirche über die Arbeitsethik hinausgehen muß?

Dieses Heft handelt über bedeutsame Elemente, die zu einem besseren Verständnis der Beziehung zwischen Arbeit und Religion führen können. Diese Elemente fügen sich zu keiner einzigen Schlußfolgerung zusammen. Es sind noch mehr Erhebungen und noch mehr Forschung erforderlich, bevor eine zusammenhängende Theorie gebildet werden kann.

Der erste Abschnitt dieses Heftes bietet eine systematische Analyse der Beziehung zwischen Arbeit und Religion und stellt die Standpunkte der beiden klassischen Autoren, Karl Marx und Max Weber, dar. Die Der zweite Abschnitt bietet Analysen konkreter Situationen. Studien dieser Art sind darum so wichtig, weil sie gewöhnlich zeigen, daß die historische Wirklichkeit sich nicht folgsam nach den theoretischen Vorentwürfen richtet, sondern Überraschungen enthält, welche dann wiederum neue Analysen erforderlich machen. Der letzte Abschnitt richtet von einem theologischen Standpunkt aus den Blick auf Arbeit und Religion.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Jean Remy

Arbeit und Bewußtseinsbildung

Die folgenden Analysen gehen von der Arbeit aus und unterscheiden die Arbeitsbedingungen, die Einstellung der Gesellschaft zum wirtschaftlichen Leben und schließlich die Lebensbedingungen, denen die Arbeiter durch die Arbeit unterworfen sind.

Diese Elemente bilden eine Grundlage, die die verschiedenen Typen von Arbeitern sensibel macht für gewisse religiöse Dimensionen und Formen.

I. Arbeitsbedingungen

Die Arbeit als materieller Vorgang ist einem breiten Spektrum von Zwängen und Möglichkeiten unterworfen, das auf den Problemen lastet, die zu lösen oder die schon gelöst sind. So kann man den Landwirt, der der Ungewißheit klimatischer Bedingungen unterworfen ist, jenen Berufen gegenüberstellen, die regelmäßig und von derartigen Zwängen unabhängig ausgeübt werden. Darüber hinaus ist in den beiden Fällen das Erzeugnis der Arbeit sehr unterschiedlich: Leben wachsen lassen, indem man sich den Regeln der Natur unterwirft; oder eine Welt von Gegenständen schaffen, die der menschlichen Aktivität dienen.

Im zweiten Fall kan man die Qualität des menschlichen Wirkens herausstellen und Wert legen auf die Aufgabe, es zu konzipieren und zu verwirklichen. Die Konzeption selbst kann sich von der Verwirklichung oder Herstellung unterscheiden und ihr gegenübergestellt werden. Intellektuelle Arbeit wird körperlicher Arbeit gegenübergestellt. Diese technische und soziale Unterscheidung der Aufgaben wird es möglich machen, eine Rangordnung aufzustellen, und die Sicht der Welt trägt dazu bei, diese durchzusetzen. Sie macht nicht unbedingt die herstellende Tätigkeit zur Sinnmitte.

So hat die griechische Gesellschaft des 6. Jahrhunderts, die J.P. Vernant[1] analysiert, der Kunst der Rede, des «Logos», den Vorrang vor der herstellenden Tätigkeit gegeben. Die Fähigkeit, Reden zu halten, die in den politischen Versammlungen die Zustimmung der anderen gewinnen können, oder die intellektuelle Meisterschaft durch das Beherrschen der Wissenschaften werden höher eingeschätzt als jene Techniken, die für die Herstellung von Gegenständen wichtig sind und dem Handwerker zugeordnet werden.

Diese Rangordnung ist an die Struktur des Gemeinschaftslebens gebunden, in dem Politik als gemeinsame öffentliche Tätigkeit im Zentrum des Lebens der Bürger steht, so wie die Agora im Zentrum der Stadt liegt als Platz, wo Reden gehalten werden und wo jeder überzeugen muß, um eine demokratische Kontrolle über die großen politischen Entscheidungen auszuüben.

Um dies tun zu können, verfügte der Bürger über freie Zeit, denn das ökonomische Leben überließ man den «Nicht-Bürgern».

Es ging keineswegs darum, die Funktion des Erzeugers im modernen Sinn des Wortes herauszustellen, indem man die Produktion mit der Fähigkeit verband, die materielle Welt zu verändern. Dies wird um so deutlicher dadurch, daß in der griechischen Gesellschaft der Gebrauch der Dinge bestimmend ist für die Produktion. Der Verbraucher hat den Schlüssel zur Sinnbestimmung, an die sich der herstellende Handwerker zu halten hat. Der Vorrang des Gebrauchswertes darf nicht mit dem Vorrang des Erzeugers und der Kontrolle seines Erzeugnisses verwechselt werden.

Im Gegenteil, die ökonomischen Aktivitäten sind von den sogenannten «edlen» Aktivitäten getrennt. Es gibt den Vorrang der geistigen Arbeit über die körperliche Arbeit, des Wortes über die Geste. Hat diese Rangordnung nicht durch die griechische Kultur hindurch auf dem christlichen Denken gelastet...? Und man könnte hier über die Bedeutung nachdenken, die die Kirche heute dem Wortgottesdienst beimißt.

Angesichts dieser Hervorhebung des Wortes kann man über den Vorrang der Gesten in der Volksfrömmigkeit nachdenken, wo eine Fußwallfahrt oder das Brennen von Kerzen mehr Sinn hat, als sich an eine Deutung der Hl. Schrift zu begeben. Die volkstümliche Schicht, die gewohnt ist, mit ihren Händen zu arbeiten, wird eine enge Beziehung zur Geste behalten und in ihr die Fähigkeit zur Verwandlung und zum spontanen Ausdruck der Wirklichkeit schätzen. So wird sie dem Gegenstand Wert beimessen, von dem sie spürt, daß seine Herstellung viel Zeit und Kleinarbeit gekostet hat («schöne Arbeit»; «da steckt Arbeit dahinter!») und wird weniger begeistert sein von einem Gegenstand, der eine schöne Form hat, ohne viel Arbeit gekostet zu haben.

Vor dem Wort nimmt sie die gleiche Haltung ein. Im Gegensatz zur Geste erscheint es ihr als ein schwaches Mittel zur Verwandlung der Wirklichkeit, das wenig Echtheit verbürgt. Ist es nicht diese Einstellung, die Menschen aus diesem Milieu skeptisch sein läßt

angesichts schöner Reden, deren Beredsamkeit sie würdigen können («er hat gut gesprochen»), aber von deren Wirksamkeit sie nichts halten und denen sie erst dann «auf's Wort» glauben können, wenn die Worte durch eine Vielzahl konkreter Gesten erprobt sind?

Ein solches Milieu zeigt große Abwehr gegen das Vorgehen psychologischer Therapien, die auf Verbalisierung aufbauen, genauso wie gegen eine Liturgie, die dem verbalen Ausdruck Vorrang gibt und rituelle Gesten vernachlässigt. Hingegen räumt die höhere Schicht der Rede gern die Fähigkeit ein, das praktische Handeln zu beherrschen, und stellt diese so über letzteres.

Demnach ist der Wert, der heute in der Kirche dem Wortgottesdienst beigemessen wird, in sich nicht neutral. Er wirkt auf die Möglichkeiten der Teilnahme und des Ausdruckes verschiedener sozialer Schichten ein.

II. Einstellung der Gesellschaft zum wirtschaftlichen Leben

Den Wandel in der Einstellung zum wirtschaftlichen Leben im christlichen Westen kann man besonders an der Entwicklung der Definition des Armen ablesen. Im Mittelalter wurde der Arme zum Symbol Jesu Christi gemacht, den man in offener Gastfreundschaft aufzunehmen hatte. Diese Auffassung machte dann einer anderen Platz, in der der Arme als fauler Landstreicher angesehen wurde, den man einsperren mußte, um ihn zu einem Empfinden für die Bedeutung der Arbeit und der Disziplin zu erziehen[2].

Dieser Wandel in der Einstellung dem Armen gegenüber geht einher mit einem Wandel im Verhältnis zum Geld: Die schwache Legitimität eines direkten Bezugs zum Geld führt zur Verdrängung in eine Randposition und zur Machtstellung des Juden in der Geschichte des christlichen Westens, wo ein ganzes System von Symbolen bis hin zu den Bildern in den Kathedralen den Juden der negativen Sakralität zuordnete[3]. Aber nach und nach gewann das Ökonomische an Wert, und zwar durch die Entwicklung der Finanzen, die keineswegs den Randgruppen vorbehalten blieben und es möglich machten, nach und nach die neue Bourgeoisie herauszubilden.

Diese Entwicklung auf der Ebene der sozialen Strukturen wäre nicht möglich ohne eine Entwicklung auf der Ebene des gelebten Sinnes, der das Bezugssystem für eine Gesellschaft darstellt und die Werte begründet, in denen sie über sich selbst nachdenkt[4].

In diesem Sinn sollte Certeau[5] von der «Umkehrung des Denkbaren» zwischen dem 16. Jahrhundert und späteren Epochen sprechen. In der ersten Zeit sieht man den religiösen Bereich als etwas an, das es möglich macht, die sozialen Konflikte, die von selbst die Formen theologischer Oppositionen annehmen, von innen her zu durchdenken.

Seit dem 16. Jahrhundert hingegen stellt man die Entwicklung einer sozialen Moral fest, die es möglich macht, eine Welt zu schaffen, wo die natürlichen Rechte Bedeutung gewinnen und wo die öffentliche Moral nach und nach die Sicherheit garantiert und das gegenseitige Vertrauen schafft, das zur Erweiterung von Austausch nötig ist. Austausch und ökonomisches Leben, das dadurch möglich wird, sind in den Mittelpunkt gerückt. Der religiöse Bereich organisiert sich von da aus neu. Zur gleichen Zeit begünstigt die wachsende Zahl von Instrumenten die Verallgemeinerung des individuellen Kalküls im täglichen Leben: Instrumente zum abstrakten Messen, die von subjektiven Wahrnehmungen unabhängig sind, wie die Uhr, die ein Mehr an Berechnung der Zeit, insbesondere der Arbeitszeit, möglich macht.

In einem Interaktionsprozeß ist das Wertbewußtsein durch die Arbeit zu einem der zentralen Elemente für die Menschenwürde geworden. Max Weber hat darauf hingewiesen, wie sehr der Protestantismus, der mit dieser modernen Gesellschaft in Übereinstimmung steht, dazu beigetragen hat, eine Ethik der Arbeit und des Berufes in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen. Von daher war die Arbeitsdisziplin, insbesondere durch die Erziehung zur Beachtung der festgesetzten Arbeitszeiten, eines der Ziele der Arbeitserziehung im letzten Jahrhundert.

Die Regelmäßigkeit bei der Arbeit an die Stelle eines Schlendrians zu setzen, die Wertung der individuellen Familie als einer Einheit von Kalkül und Planung zu fördern, zur Sauberkeit, zur Hygiene, zur Ordnung erziehen, sind das nicht lauter oft mit moralisierenden Ausdrücken formulierte Erziehungsziele, die im Europa des 19. Jahrhunderts von hellsichtigen Arbeitgebern herausgestellt und seither durch die Arbeit verschiedener sozialer Zwischenstellen, die übrigens dadurch überhaupt erst entstanden, konkretisiert wurden? Diese Art von Zielen konnte von den Arbeiterbewegungen selbst in den jeweiligen nationalen Kontext übernommen werden, in den dieser neue Geist jeweils tiefer eindrang, zum Beispiel in die puritanischen Länder Nordeuropas.

Dieser Wandel machte es der Wirtschaft möglich, sich zu organisieren und in bezug auf den religiösen wie auf den politischen Bereich autonom zu werden. Denn wenn die ökonomische Dimension auch in allen Gesellschaften gegenwärtig ist und sogar eine bestimmende Rolle spielt, indem sie die materiellen Möglichkeiten greifbar macht, so ist sie doch nicht notwendi-

gerweise Anlaß dafür, daß sich ein autonomer Bereich herausbildet.

Wie M. Godelier festgestellt hat[6], können die ökonomischen Beziehungen vom Innern her die Form von Verwandtschaftsverhältnissen annehmen. Die Familienstrukturen werden in einem solchen Kontext die zentrale Stelle zur Herausbildung von sozialen Strukturen, indem sie Solidaritäten schaffen und Rangordnungen zuteilen. Selbst wenn die Familie weiterhin eine bedeutsame Rolle in der modernen Gesellschaft spielt, so wandelt sich doch ihre Bedeutung[7].

So verschiebt sich von einer Gesellschaft zur andern der Ort, den man als heilig empfindet, wenn man das Sakrale einer zweideutigen Macht zuordnet, die fähig ist, zugleich Ordnung aus Unordnung zu schaffen, und um die herum sich zentrale Interessen einer Gesellschaft abspielen.

Da wo Familie und Verwandtschaft eine entscheidende Rolle spielen, kann das Sakrale zunächst um die Frage der Sexualität und ihrer Regulierung herum in Erscheinung treten. Wenn hingegen das Politische ins Zentrum gestellt wird und es darum geht, den juridischen Zwängen eine mystische Dimension zu geben, dann können die Bedeutung des Führers und des Gehorsams zum Angelpunkt werden, um den herum das Sakrale entsteht.

Wenn in einer Gesellschaft wie der unseren der Vorrang des ökonomischen Bereichs doch von der Auflage einer «allgemeinen Rationalität» abhängt, dann kann der Konflikt zwischen Rationalität und Irrationalität in den Mittelpunkt erregter Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinschaft rücken; an ihr scheiden sich dann Zuneigung und tieferliegende Widerstände. Wenn man das Sakrale mit dem zentralen Anliegen einer Gesellschaft in Beziehung bringt, so kann man sich von allen Theorien distanzieren, die das Sakrale in Beziehung setzen zur schwachen Kontrolle über die Naturgewalten. Dabei legen wir jedoch Wert darauf, das Sakrale vom Religiösen zu unterscheiden, denn jeder Angelpunkt für den Ausdruck des Sakralen kann einhergehen mit Ausdrucksformen, die religiös sein können oder auch nicht.

III. Arbeit und Lebensbedingungen

In einer Gesellschaft, in der das Ökonomische beherrschend ist, können die Arbeitsbeziehungen sehr unterschiedliche Lebensbedingungen bestimmen, die sich auf das Verlangen der Menschen auswirken werden.

So kann man die Gruppen, die in ständiger Unsicherheit leben, ohne ihre Zukunft bestimmen zu können, jenen Gruppen gegenüberstellen, die eine gewisse Sicherheit für ihre Existenz haben, aber doch befürchten müssen, daß sie in Armut zurückfallen, und jenen Gruppen, die sicher sind, ihre Zukunft zu meistern.

So leben manche soziale Gruppen ihr Leben als Kollektiv wie ein Glücksspiel. Das Glücksspiel ist ein Spiel, bei dem die Spieler nicht die Regeln kennen, selbst wenn es welche gibt; dies hindert sie daran, rationales Vorgehen einzusetzen. Die Spieler empfinden also das Ergebnis ihres Vorgehens als an das Glück gebunden. Wenn, wie im Subproletariat, das Leben wie ein Glücksspiel abläuft – was erklärt, daß ihm zugleich Tragik und Sorglosigkeit anhaften – kann man anscheinend alles dem Glück oder dem Unglück zuschreiben: heute Arbeit haben und morgen arbeitslos sein; das gute Los gezogen haben oder ein schlechtes, wenn man heiratet; Kinder haben oder keine haben; im letzten Haus der Straße wohnen, das enteignet werden soll, oder im ersten, das nicht enteignet wird... Eine solche Sicht von sich selbst und von den Situationen, die man durchlebt, entsteht nicht so obenhin: sie wurzelt in objektiven Lebensbedingungen ökonomischer Unsicherheit, die so auf die Ebene subjektiver Hoffnungen gestellt werden und sich insbesondere dadurch ausdrücken, daß man unfähig ist, für irgendeinen der betroffenen Bereiche ein Kalkül für die Zukunft zu machen: Unfähigkeit, die Verwendung einer großen Geldsumme, über die man plötzlich verfügen würde, zu kontrollieren und ihren Gebrauch auf eine mehr oder weniger lange Zeit zu verteilen; Fehlen der Sorge um Geburtenkontrolle oder der Inanspruchnahme sanitärer Vorbeugungsmaßnahmen usw.

So werden die bewußten Denkinhalte diese Schichten dahin bringen, sich einen Gegensatz vorzustellen zwischen einer ihnen vertrauten Welt, wo man nichts im Griff hat, und einer ihnen nicht vertrauten Welt, die allmächtig erscheint und in ihre vertraute Welt eingreift, um darin Wohltaten oder Unglück zu verteilen. Man muß ihre Gunst durch Rituale symbolischer Aneignung gewinnen, d.h. durch Handlungsweisen, deren Wirksamkeit nicht von Arbeit abhängt.

Man kann die Logik, anderes auszuschließen, die in diesem für das Subproletariat typischen Ethos liegt, nur in Beziehung zu ökonomischen Regeln verstehen, die eine kapitalistische Gesellschaft in vorgerücktem Stadium bestimmen, welche auf dem Entstehen einer ins einzelne gehenden Kalkulation gründet. In der Tat, die Randposition eines solchen Ethos macht in einer traditionellen Gesellschaft nicht den gleichen Eindruck, obwohl es da ebenfalls ein persönliches Nichtbeherrschen von Zeit und Zukunft gibt. In einer derartigen Gesellschaft ist dies von der Gesamtsicht einer kosmischen Ordnung abhängig, wo man nicht über die Zukunft spekuliert, weil die Zukunft Gott

gehört. «Die Vögel des Himmels spinnen nicht, und dennoch ernährt sie unser Vater, der im Himmel ist»...

Im Gegensatz zum Glücksspiel verlangt ein Spiel mit Regeln vom Spieler vollkommene Kenntnis der Regeln, die es bestimmen, und durch diese Kenntnis eine Fähigkeit zum Handeln, die auf die Verbesserung oder die Umkehrung seiner Position abzielt.

Diese Art unterscheidet das Arbeitermilieu vom Proletariat. Der Charakter größerer Regelmäßigkeit in seiner Arbeit, seine Zuordnung zu anderen im Rahmen eines kollektiven Instrumentes, dessen Eigentümer es nicht ist, dessen Funktionen lahmzulegen es aber durch eine Aktion kollektiven Streiks fähig ist, gibt ihm ein Gefühl von Macht. Von daher lassen sich die Arbeiterbewegungen erklären, die zum Ausbau kollektiven Handelns im Arbeitsleben und insbesondere durch das Einführen von Verhandlungen von Gruppe zu Gruppe zur bekannten Auffassung von der Verschiedenheit der Interessen führen.

Wenn die Arbeiterschicht dem kollektiven Spiel den Vorrang gibt, so wird in der Mittelschicht, die den ethischen Wert stark an das individuelle Mühen knüpft, das individuelle Spiel bevorzugt. Daraus ergibt sich ein Gegensatz zwischen zwei Entwürfen von Ethik, wodurch es sich z.B. erklärt, daß aktive Glieder der Mittelschicht darüber schockiert sind, daß Arbeiter Einkommensverbesserungen und verschiedene Erleichterungen genießen, ohne derartige Vorteile durch systematisches Mühen und ohne ein Anwachsen ihrer Einbindung in den Arbeitsprozeß «verdient» zu haben.

Umgekehrt läßt die Ethik der Arbeiter eine Tendenz hin zu der Meinung erkennen, daß man kollektive Probleme nicht dadurch löst, daß man den Arbeitern individuelle Opfer abverlangt; nur eine Veränderung der Gesamtzusammenhänge könne die Lage eines jeden verbessern. So kann es in den beiden Gruppen eine unterschiedliche Einstellung zu bestehenden Regeln geben, wenn eine Gruppe diese kurzfristig annimmt mit der Aussicht, sie über kurz oder lang zu verändern, während die andere aus der Beständigkeit dieser Regeln sogar die Vorbedingung ihres Aufstiegs macht.

Eine Moral der Echtheit steht gern in Einklang mit der Situation der Mittelschicht. In diesem Fall hat die soziale Regel nur in dem Maß Sinn, als sie die Grundlage der ethischen Regel ist. Hingegen werden andere soziale Stellungen leichter eine «Doppelzüngigkeit» zulassen. So wird das volkstümliche Milieu leichter eine Doppelzüngigkeit in seinen Beziehungen zu anderen sozialen Schichten akzeptieren, deren Kollaboration es sich gewissermaßen sichern muß, ohne dabei sich selbst entfremdet werden zu müssen dadurch, daß es deren Normen zur Bewertung von Situationen übernimmt.

So werden die volkstümlichen Schichten in ihrem Umgang mit Arbeitgebern und Klerus das Verhalten an den Tag legen, von dem sie annehmen, daß die Herren des Spiels es so wünschen. Dies erscheint ihnen als aufrechtes Handeln, in dem Maß, in dem es ihnen so möglich wird, die Vorteile zu erhalten, die diese Herren allein zu vergeben fähig sind.

Die Doppelzüngigkeit ist nicht nur Beigabe. Sie kann zu einer starken Position dazugehören, wo es die Vielfalt von Verbindungen einerseits erlaubt, die Relativität der Regeln besser zu durchschauen, und andererseits der Tatsache Wert beigemessen wird, daß man seine Redeweise so an seine Hörerschaft anpassen kann, daß man keine Reaktionen auslöst, die denen entgegenstehen, die man erwartet.

Im Spiel mit Regeln kann man die Taktiken auch danach unterscheiden, ob man um den größtmöglichen Gewinn oder zum geringsten Risiko spielt. Um sein soziales Leben zum größtmöglichen Gewinn spielen zu können, muß man objektive Sicherheiten verinnerlicht haben. Dies macht es einer Person der Oberschicht angesichts der ihr eigenen ökonomischen oder beziehungsmäßigen Sicherheit möglich, unentgeltlichen Einsatz zu rühmen und riskante Entscheidungen einzugehen, weil man sicher ist, daß man nicht in Elend oder sozialen Ausschluß geraten kann. So läßt sich die Oberschicht durch eine gewisse soziale Großzügigkeit charakterisieren, durch den sie ihre Lebensqualität durch Bekundung einer gewissen Uneigennützigkeit herausstellen möchte.

Hingegen kann die Arbeiterschicht ihr Selbstverständnis in der Ausrichtung auf soziale Sicherheit organisieren, indem man sich um vielfältigen Schutz gegen die nicht vorhersehbaren Ereignisse des Lebens und gegen die Unsicherheit, die einen eines Tages wieder treffen könnte, bemüht. Angesichts eines Zukunftsentwurfs wird man gern zum kleinsten Risiko spielen. So erklärt sich z.B. der Unterschied, der im Einzugsbereich der verschiedenen Sektionen an der Universität deutlich wird: Die jungen Leute aus wohlhabenden Schichten belegen gern neue Zweige mit ungewissen Berufsaussichten, während sich die jungen Leute aus volkstümlichen Schichten mehr für gut ausgebaute Zweige mit beständigen und sicheren Laufbahnen entscheiden[8]. Dieses Verhältnis von Sicherheit und Risiko ist allerdings Veränderungen unterworfen. So besteht z.B. alle Aussicht, wenn einmal gewisse traditionell sichere wirtschaftliche Bereiche von Unsicherheit bedroht werden, daß der Teil der Bourgeoisie, der dadurch betroffen ist, von einem risikofreudigen Verhalten in Verteidigungsstellung

übergehen und also die Strategie wechseln wird. An Stelle von Offenheit und Risiko, die ihn bis dahin gekennzeichnet hat, wird eine starre und bewahrende Haltung zu seinem vordringlichen Anliegen. In diesem Zusammenhang kann man die verschiedenen Haltungen bedenken, die gewisse Kreise des Bürgertums angesichts inneren Wandels in der Kirche an den Tag legen können. Die Beteiligung an integralistischen Bewegungen z.B. entspricht nicht von ungefähr dem Vorhandensein derartiger Verteidigungsreflexe.

IV. Das praktische Leben und die Welt der Träume

Das soziale Leben verlangt notwendigerweise den Beitrag einer Welt von Träumen, d.h. einer Welt, die nicht durch die Regeln bestimmt wird, die heute im täglichen Leben erforderlich sind. Diese Welt wird von unserer Fähigkeit hervorgebracht, uns die Dinge anders vorzustellen. Diese gedanklichen Vorstellungen machen es möglich, Distanz zu gewinnen zu den unmittelbaren Gegebenheiten des täglichen Lebens und sie gleichzeitig zu verwandeln. Diese Vorstellungskraft und die kollektiven Vorstellungen, die ihr entspringen, sind keineswegs so zu interpretieren, als wären es notwendigerweise falsche Einbildungen oder Fluchtwelten. Dennoch unterhalten die verschiedenen sozialen Schichten verschiedene Arten von Beziehungen mit der Welt der Träume. Sie sind wichtige Faktoren in dem für sie möglichen Bewußtsein.

Die erträumten Abläufe, die nicht dem Zwang der Regeln des täglichen Lebens unterliegen, ermöglichen das Zusammenfügen einzelner Elemente nach Art eines erträumten Universums. Dieser Bezug der Welt der Träume zu Registern einer Traumwelt ist besonders wichtig für das Subproletariat, dem die Möglichkeit zur Kontrolle auf der Ebene des praktischen Lebens abgeht und das daher in dieser Welt den Weg zu allen Möglichkeiten findet. Mehr noch, es vermischt die beiden Register so sehr, daß es sie nicht mehr klar voneinander unterscheidet. Dies um so mehr, als die Beziehungen zur Welt der Träume, dort, wo das Leben wie ein Glücksspiel gelebt wird, als Beziehungen mit großer Kraft gelebt werden, die man sich gnädig stimmen muß und von denen man Wunderbares erwartet.

Das Bewußtsein der Arbeiterschicht wird von einem entgegengesetzten Reflex beherrscht. Sie bemüht sich, die Grenzen des Registers des praktischen Lebens möglichst weit hinauszuschieben, indem sie seine Verbindungslinien zum Kode des Traumes zurückweist; diesen bringt sie mit Schwäche in Zusammenhang. Diese Haltung ist die Wurzel für den Realismus der Arbeiterschicht, der – bis hinein in den ästhetischen Bereich, wo ein Gemälde etwas darstellen muß – Wert legt auf die Fakten, schönen Reden mißtraut und für das Gesamt des sozialen Lebens vom Prinzip der Identität bestimmt ist, bei dem A = A ist.

Diese Haltung, die in vieler Hinsicht eine Stärke dieser sozialen Schicht ist, läuft auch Gefahr, zu ihrer Schwäche zu werden. So z.B. wenn sie diese Schicht dazu führt, im täglichen Leben jene Gesten zu häufen, die ihre völlige Solidarität mit all jenen zum Ausdruck bringt, die von der gleichen Unsicherheit betroffen sind, so verleitet sie sie auch dazu, ihre Mißbilligung in Gesten physischer Gewalt auszudrücken. Dann weigert sie sich, diese Gegensätze sich miteinander versöhnen zu lassen durch die Häufung sozialer Rituale.

Andere soziale Schichten werden Gefallen daran finden, daß sie gleichzeitig auf die Welt der Träume und auf die Register des praktischen Lebens zurückgreifen können, ohne sie jedoch zu verwechseln. So werden manche Schichten Gefallen daran finden, Theaterstücke anzusehen, in denen sie ironisch dargestellt werden, ohne sich dabei unbehaglich zu fühlen und ohne deshalb ihre Reaktionen im täglichen Leben verändern zu wollen. Die Welt der Träume, die zu einem Distanznehmen führt, kann ihnen helfen, die Zukunft in Angriff zu nehmen oder gewisse Spannungen in ihrem Leben zu überwinden.

In dieser Analyse stand das Religiöse in einer globalen sozialen Dynamik als ein unbedingt notwendiger Bestandteil, der eine Rolle spielt, um sie zu stabilisieren und um sie zu verwandeln. Von da aus kann man zugleich die Ähnlichkeit der Wünsche dem Religiösen gegenüber von einer Gesellschaft zur anderen verstehen und die Verschiedenheiten, die die Einbindung des Religiösen in verschiedenen Gesellschaften und in verschiedenen sozialen Schichten kennzeichnet. Die Arbeit ist in dieser Hinsicht ein neuralgischer Punkt, in dem Maß, in dem sie ein für die Lebensbedingungen bestimmendes Element ist, selbst wenn sie nicht immer in der Herzmitte jener Sinngebung ist, die von einer Gesellschaft hochgehalten wird.

[1] J.P. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs, 2 Bde. (Maspero, 1963). Vgl. insbesondere Bd. 1, 3. Kap., «L'organisation de l'espace».

[2] P. Grell, L'organisation de l'Assistance Publique (Editions contradiction, Brüssel 1976).

[3] F. Raphael, Le juif et le diable dans la civilisation de l'occident: Social Compass, XV (1972) m4, 549–567.

[4] J. Remy, L. Voye, E. Servais: Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne (Edition Vie Ouvrière, Brüssel 1978) Bd. I, 228. Viele Fragen, die hier angerissen werden, berühren eine breitere Problematik, als dieser Band ansprechen kann.

[5] M. de Certeau, L'écriture de l'histoire (Gallimard, Paris 1875) 3. Kap., L'inversion du pensable – L'histoire religieuse du XVII siècle, 130; 4. Kap., Du système religieux à l'éthique des lumières XVII–XVIII, 182–210.

[6] M. Godelier, Rationalité et irrationalité de l'économie (Maspero, Paris 1969) 291–292.
[7] J. Remy, Die Familie: Gegenüberstellung heutiger Formen und historischer Überblick: CONCILIUM 15 (1979) 3–9.
[8] P. Bourdieu, Les héritiers (Ed. de minuit, Paris 1968).

Aus dem Französischen übersetzt von Sr. Christa Pfirrmann OCD

JEAN REMY

1928 in Soumange (Belgien) geboren. Studium an der Universität Löwen. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Wirtschaftswissenschaft. Professor an der Faculté des sciences politiques et sociales der Universität Löwen und Direktor des Centre de Recherche Socio-Religieuse und des Centre de Sociologie Urbaine et Rurale dieser Universität. Veröffentlichungen u.a.: La ville, phénomène économique (Editions Vie ouvrière, Brüssel 1968); in Zusammenarbeit mit F. Boulard: Catholicisme urbain et pratique religieuse – Villes et régions culturelles. Aquis et débats. Auszug aus den Archives de Sociologie des Religions, Nr. 29, 1970; in Zusammenarbeit mit F. Houtart: Eglise et civilisation contemporaine (I. Milieu urbain et communauté chrétienne, II. Eglise et société en mutation, III. Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Eglise (Mame 1968, 1969, 1970); in Zusammenarbeit mit L. Voyé: La ville et l'Urbanisation (Duculot, Gembloux 1974); in Zusammenarbeit mit L. Voyé und E. Servais: Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne, Bd. 1 (Editions Vie ouvrière, Brüssel 1978). Anschrift: Centre de Sociologie Urbaine et Rurale, Collège Jacques Leclercq, Place Montesquieu, 1, Bt 13–B, B–1348, Louvain-la-Neuve, Belgien.

Otto Maduro

Arbeit und Religion nach Karl Marx

I. Die Arbeit nach Karl Marx

Im Werk von Marx fällt besonders die Betonung der menschlichen Arbeit auf. Man könnte behaupten, die marxistische Gesellschaftslehre gehe von der Hypothese aus, daß die konkreten Bedingungen der menschlichen Arbeit der gesamten menschlichen Tätigkeit zugrunde liegen und sie wesentlich bestimmen. Die Folge ist, daß, wenn wir irgendeinen Aspekt der menschlichen Tätigkeit kennen, verstehen oder erklären wollen, wir den spezifischen Bedingungen der menschlichen Arbeit in der Zeit und in der Gegend, die wir studieren wollen, besondere Aufmerksamkeit schenken müssen, und daß wir dann, ausgehend vom Kontext der menschlichen Arbeit, versuchen sollten zu erklären, wie die Arbeitsbedingungen die unterschiedlichen Aspekte der menschlichen Tätigkeit, ob es um Arbeit geht oder nicht, beeinflussen, bestimmen und einengen. Bei Marx ist so die Arbeit die *ratio essendi* und die *ratio cognoscendi* der ganzen menschlichen Gesellschaft und ihrer einzelnen Aspekte.

Woher kommt diese Hypothese, daß die Bedingungen der menschlichen Arbeit auch jede andere menschliche Tätigkeit als die Arbeit bestimmen und ihr bleibend zugrunde liegen? Marx meint, daß die Menschen erst einmal leben müssen, um irgendeine Tätigkeit auszuüben. Aber um leben zu können, müssen die Menschen sich die dazu notwendigen materiellen Güter verschaffen und produzieren, und sie müssen sich auch biologisch am Leben erhalten und fortpflanzen. Um jetzt die zum Überleben notwendigen materiellen Güter produzieren zu können und sich auch selbst zu reproduzieren, müssen die Menschen arbeiten, d.h. die sie umgebende Natur verändern, sie bearbeiten. Eine solche Bearbeitung muß, um erfolgreich zu sein, Dauer und Bestand haben, kollektiv ausgeführt und organisiert werden. Um leben zu können, müssen die Menschen daher sowohl die menschliche *Kollektivität* selbst, der sie angehören, instand halten, d.h. biologisch reproduzieren, als auch die *Produktionsmittel* (Werkzeuge und Arbeitsmethoden, Vorrichtungen, Einrichtungen, Geräte, Straßen...) erneuern und erweitern, und schließlich müssen sie die *sozialen Beziehungen* aufbauen und erhalten, die zur kollektiven Organisation der Arbeit notwendig sind. Wenn eine dieser materiellen Voraussetzungen der menschlichen Arbeit über längere Zeit fehlt, stirbt die menschliche Gesellschaft, stirbt der Mensch und stirbt damit auch jede menschliche Tätigkeit.

Aus all diesem folgt, daß die materielle, produktive menschliche Arbeit immer eine wichtige Voraussetzung bleibt für jede andere Form der menschlichen Tätigkeit, auch für die Religion. Das heißt aber auch, daß jede andere menschliche Tätigkeit von der Organisation der Arbeit abhängig ist und daß, wenn irgendeine menschliche Tätigkeit die Reproduktion der konkreten Arbeitsbedingungen in einer bestimmten Gesellschaft bedroht, die spontane Tendenz entstehen wird, diese Tätigkeit abzubrechen, zu vernichten oder zu neutralisieren, um die vorherigen Arbeitsbedingungen zu bewahren oder wiederherzustellen.

II. Die soziale Organisation der Arbeit

Für Marx hängen die *Produktionsbeziehungen* innerhalb einer bestimmten Gesellschaft, d.h. die Weise, in der diese Gesellschaft sich organisiert, um die materiellen Güter, die sie zum Überleben braucht, zu produzieren und zu reproduzieren, nicht exklusiv und auch nicht entscheidend vom Willen der Mitglieder der Gesellschaft ab. Die Produktionsbeziehungen, mit denen eine Gesellschaft die Arbeit organisiert, hängen an erster Stelle und vor allem von ihren *materiellen Produktivkräften* ab, d.h. von den beschränkten Mitteln, mit denen eine solche Gesellschaft rechnen kann (ihrer Bevölkerungszahl, den zur Verfügung stehenden Rohstoffen, den ihr bekannten Werkzeugen und Arbeitsmethoden usw.). Bestimmte materielle Ressourcen ermöglichen bestimmte Formen der sozialen Organisation der Arbeit und schließen andere aus. So organisiert jede Gesellschaft ihr Überleben, ausgehend von der ihr zur Verfügung stehenden beschränkten Anzahl an materiellen Hilfsmitteln und unter bestimmten Produktionsbedingungen und Produktionsbeziehungen, nach der ihr spezifischen *Produktionsweise*.

Jetzt ist die menschliche Arbeit niemals eine beziehungslose Arbeit, sondern sie ist eine konkrete Arbeit, die nach einer bestimmten Produktionsweise organisiert und von den unterschiedlichen Gruppen, die an den unterschiedlichen Phasen und Teilbereichen der Produktion teilhaben, charakterisiert wird. In dem Maße, in dem die konkret organisierte Arbeit die bleibende Bedingung und die einzige Garantie für das menschliche Überleben ist (und so auch für jede andere Tätigkeit des Menschen, inklusive der religiösen), in dem Maße wird die *Reproduktion* der Produktionsweise – und der Produktionsbeziehungen, die sie charakterisieren – für die Existenz der Menschen lebensnotwendig. Mithin wird jede andere menschliche Tätigkeit als die Produktion durch die Notwendigkeit, die Produktionsbeziehungen zu reproduzieren, ermöglicht, eingeschränkt und bestimmt, bzw. erweitert.

III. Die Arbeit und die geistige Produktion des Menschen

Die Menschen produzieren nicht nur, was sie materiell zum Leben brauchen. Ihre Tätigkeit beschränkt sich nicht auf die materielle Arbeit oder auf die Wirtschaft. Was Epigonen oder Feinde von Marx auch meinen mögen, er selbst hatte niemals die Absicht, den Menschen auf den *homo oeconomicus* zu reduzieren. Aber Marx unterstreicht gegen einen bestimmten Idealismus der deutschen Philosophen seiner Zeit die materiellen Voraussetzungen der sozialen Organisation der Arbeit und die Bedeutung dieser Voraussetzungen für die Entstehung und die Entwicklung aller anderen Tätigkeiten und Gegebenheiten in einer Gesellschaft. Demnach hebt er hervor, wie wichtig es ist, den wirtschaftlichen Kontext zu *kennen*, um die Entstehung, die Struktur und die soziale Funktion dieser Gegebenheiten und Tätigkeiten zu verstehen.

Unter diesen anderen Tätigkeiten gibt es die geistige Produktion des Menschen. Philosophie, Theologie, (Natur-)Wissenschaft, politische Theorie, Recht und Moral sind Formen der geistigen Produktion des Menschen. Marx war niemals so einfältig, den Wert, die Bedeutung, die Notwendigkeit, den Einfluß, die Wirklichkeit und die relative Autonomie der menschlichen geistigen Produktion zu leugnen. Er leugnet aber jede Auffassung dieser Produktion als Ergebnis reiner Intuition, unmittelbarer Offenbarung, nackten Willens, unbedingter Vernunft oder einfacher Spontaneität, und er wendet sich gegen jede Auffassung, die in den Gedanken *den* entscheidenden Faktor der geschichtlichen Entwicklung zu erkennen meint. Für Marx ist die geistige Produktion weder absolut autonom noch unmittelbar von der sozialen Organisation der Arbeit abhängig, sondern jedes geistige Produkt des Menschen, jede *Theorie* ist auf eine sehr komplizierte Art notwendigerweise von der sozialen Organisation der Arbeit abhängig und von ihr bedingt. Dies heißt: jede Theorie ist sehr eng an eine *Praxis* gebunden.

Nach Marx findet ja die geistige Produktion des Menschen (die Theorie) in der sozialen Organisation der Arbeit (in der Praxis) die bleibende und notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit. Dazu beschränkt und steuert die Praxis die geistige Produktion. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Produktion einer Theorie, die Richtung ihrer inneren Entfaltung, ihrer Verbreitung und ihrer späteren Interpretation, der konkrete Einfluß einer Theorie in der Geschichte: all dies hängt nicht vom Individuum oder von der Institution ab, die diese Theorie zuerst entwickelt haben. Es ist die soziale Organisation der Arbeit in der Gesellschaft, in der die Theorie entwickelt wurde, die die Grenzen und die Richtung der Entstehung, der Entfaltung und der sozialen Funktionen einer solchen Theorie festlegt.

Wir sehen die Welt nicht, wie wir sie gern sehen möchten. Wir sehen sie, wie die Praxis, in der wir leben, es uns erlaubt, sie zu sehen. Wir sehen sie von dem sozialen Ort aus, den die soziale Organisation der Arbeit in unserer Gesellschaft uns zuweist. Nach meiner Ansicht ist dies eine der wesentlichsten Thesen

im Marxschen Denken. Die Folge ist, daß, wenn jede theoretische Produktion, auch die Religion, durch eine Praxis vermittelt wird, es notwendig ist, die soziale Organisation der Arbeit, in der die Theorie produziert wird, zu analysieren, um diese Theorie *konkret*, d.h. auf dem Hintergrund der sozialen Gesamtheit zu verstehen. Mit anderen Worten ist die Analyse der sozialen Bedingungen der Produktion einer Theorie eine notwendige Voraussetzung für das konkrete Verständnis dieser Theorie.

IV. Entfremdete Arbeit und geistige Produktion

Verständlicherweise konzentriert Marx seine Aufmerksamkeit auf einen Gesellschaftstyp: auf die *Klassengesellschaft*. Bei der Analyse dieser Gesellschaft entdeckt Marx, daß sie auf dem *Privatbesitz* der wichtigsten Produktionsmittel in der Hand einer Minderheit beruht. Dadurch kann diese Minderheit über die Produktion, die Verteilung, den Austausch und den Konsum der für das Überleben einer Gesellschaft wichtigen Güter entscheiden. Dies macht die Minderheit zur *herrschenden Klasse*, die Privilegien genießt, deren Aufrechterhaltung die Reproduktion der von dieser Minderheit beherrschten Produktionsbeziehungen erfordert. In solchen Gesellschaften geschieht die soziale Organisation der Arbeit durch *Beherrschung, Gewalt und Ausbeutung*, deren Kern in der privaten Aneignung der Produktionsmittel durch diese Minderheit besteht.

Marx charakterisiert die Arbeit in der Klassengesellschaft als *entfremdete Arbeit*. Die Arbeit ist entfremdet, weil der Arbeiter, der der unmittelbare Produzent materieller Güter ist, weder die Produktionsmittel besitzt noch Herr ist über die Bedingungen oder das Endprodukt seiner Anstrengungen. Die Arbeit gehört einer sozialen Klasse, die eine andere ist als die der Arbeiter. Der Arbeiter steht seiner Arbeit, dem Produkt seiner Arbeit, sich selbst und seiner aufgeteilten Gesellschaft fremd gegenüber. Die vom Privateigentum bestimmte *soziale Arbeitsteilung* nimmt dem Arbeiter sein Subjektsein, macht ihn zu einem Objekt, zu einem reinen Produktionsmittel ohne Fähigkeit, über sein Schicksal, über seine Arbeit oder über das Produkt seiner Arbeit zu entscheiden. So werden die Arbeiter zur *beherrschten Klasse*.

Die für die Klassengesellschaft typische Arbeitsteilung, die aber besonders im Kapitalismus sehr ausgeprägt ist, führt zu einer Trennung der *Hand- und Kopfarbeit*, die zu Gegensätzen werden und die ursprünglich die eine auf dem Land und die andere in der Stadt konzentriert waren. Von unterschiedlichen Gruppen, die in Zeit und Raum voneinander getrennt waren, widmete sich eine der Arbeit der materiellen Produktion, die andere der geistigen Produktion. Die geistige Produktion (Philosophie, Theologie, [Natur-]Wissenschaft, Politik, Recht und Moral) findet dann in einem sozialen Raum statt, der dem der herrschenden Klasse immer näher kommt. Sie ernährt sich von der materiellen Produktion der Handarbeiter, aber genießt zur gleichen Zeit die Muße und die Privilegien, die jenen verwehrt werden. Sie steht der sozialen Welt und den Lebensbedingungen von Arbeitern und Bauern fern. Der Handarbeiter hat weder die Möglichkeit, noch die Zeit, noch die Vorbildung, noch die Energie, um an der sozial anerkannten, geistigen Produktion Anteil zu haben. So wird er dazu verurteilt, passiv die geistige Produktion aus der Stadt zu konsumieren. Die Produkte des menschlichen Geistes erscheinen ihm immer fremder, entfernter, unvertrauter. Die wirtschaftliche Entfremdung wird auf diese Weise zur geistigen Entfremdung.

Dazu kommt aber noch, daß die intellektuelle Produktion, die den Interessen derjenigen unterworfen ist, die auch die materielle Arbeit beherrschen (und teilweise haben auch die Intellektuellen an den Privilegien der herrschenden Klasse teil), ein Instrument wird zur Unterwerfung der Handarbeiter als Konsumenten der intellektuellen Produktion unter die herrschenden Produktionsbedingungen. Die Intellektuellen, die sozial und räumlich den herrschenden Klassen nahe- und der Handarbeit fernstehen, werden die Theorie nach dem Bild und dem Gleichnis ihrer eigenen Praxis produzieren: Theorien, von denen man ehrlich meint, daß sie der materiellen Wirklichkeit über- und vorgeordnet sind, die aber sowohl in den Köpfen ihrer Produzenten als später ihrer Konsumenten die sozial gefestigte Ordnung reproduzieren. Ebendies bezeichnet Marx als *Ideologie*: eine Theorie, die sich ihrer Abhängigkeit von der Praxis wegen handfester Interessen nicht bewußt sein will. Dazu, so stellt Marx fest, sind in der Klassengesellschaft die Gedanken der herrschenden Klasse die herrschenden Gedanken. Die Ideologie ist als Theorie, die von ihrer absoluten Autonomie gegenüber der materiellen Wirklichkeit überzeugt ist, meistens *herrschende Ideologie* und auch *Ideologie der Herrschaft*: eine Theorie, die dazu dient, die Entfremdung der Arbeit fortbestehen zu lassen.

V. Die dreifache Entfremdung der Religion unter dem Privatbesitz

Die Religion bleibt nach Marx nicht von der Dialektik der entfremdeten Arbeit unberührt. Wir möchten jetzt hier über Marx hinaus seine Analyse der entfremdeten

Arbeit in bezug auf die Religion weiterentwickeln. Dabei müssen wir die Problematik des marxistischen Atheismus vorläufig ausklammern.

In den Gesellschaften, in denen die Arbeitsteilung zur Trennung von Handarbeit und Kopfarbeit führt, ist auch die Religion als Arbeit der geistigen Produktion leicht eine entfremdete Arbeit. Die religiösen Produzenten konzentrieren sich in einem sozialen Raum, der dem der Handarbeiter – Industriearbeiter oder Bauern – fernsteht und fremd ist. Dies führt zur privaten Aneignung und Monopolisierung der Arbeit der religiösen Produktion (Theologie, Moral, Liturgie usw.).

Die erste Folge dieser Aneignung der Religion ist, daß die Religion nicht mehr Produkt einer Gemeinschaft ist. Die religiöse Produktion wird Spezialisten überlassen (Theologen, Priestern), die so, ohne es zu wissen, den Handarbeitern die Fähigkeit zur religiösen Produktion nehmen. Letztere können daher nur passive Konsumenten einer religiösen Produktion sein, die ihren Interessen, ihren Sorgen und ihren Hoffnungen fernsteht. Dies nennt man: *Entfremdung*.

Die zweite Folge der Aneignung der Religion beruht darauf, daß die religiöse Produktion, die den herrschenden Gruppen sehr nahesteht und die an deren Privilegien und Lebensweise Anteil hat, die herrschenden Interessen *sub specie aeternitatis* reproduziert. Die religiösen Institutionen neigen dazu, sich als Bild und Gleichnis der herrschenden Ordnung zu strukturieren. Ohne daß sie sich dessen bewußt werden, ist die von ihnen angefertigte geistige Produktion dazu geeignet, die gefestigte Ordnung zu reproduzieren, und auch damit verbunden, die Privilegien aufrechtzuerhalten, die diese Institutionen wegen ihres gesellschaftlich legitimierten Monopols der religiösen Produktion genießen. Der Konsum der religiösen Produkte, die sozial und räumlich fern von den Interessen und der Wirklichkeit der Arbeiter und Bauern und sogar gegen sie angefertigt wurden, wird Instrument der Sakralisation und Heiligung der entfremdeten Arbeit: *Opium des Volkes*.

Die dritte und letzte Folge der Entfremdung der Religion liegt in dem räumlichen und sozialen Abstand, der die religiöse Produktion von der Handarbeit trennt. Die religiösen Produzenten, die der materiellen Arbeit fernstehen, die ihren Lebensunterhalt garantiert und die auch die Voraussetzung für ihre religiösen Produkte ist, glauben gern, daß ihre Produkte von der sozialen Arbeitsteilung unabhängig sind, und verwerfen mit Empörung den Gedanken, daß ihre Produkte sozial bedingt sein könnten und im Dienst sozialer Interessen stünden. Analog dazu glauben auch die religiösen Konsumenten, daß ihre Religion ihrer eigenen Arbeit über- und vorgeordnet ist und daß sie auch erhaben ist über ihre Arbeit. Dies kann nur geschehen, weil sie von dem Prozeß der intellektuellen Produktion ausgeschlossen sind, der ihnen erlauben würde, religiös über ihre Welt nachzudenken. All dies war Bedingung für ihre Haltung gegenüber ihrer eigenen Arbeit, und all dies nennt man: *Ideologie*.

Entfremdung, Ideologie und Opium des Volkes: die drei Aspekte oder Folgen dessen, was mit der Religion unter der Herrschaft des Privateigentums geschieht, verstärken und vermischen sich gegenseitig, um weiter im Dienste der Reproduktion der Herrschaft des Privateigentums zu stehen, das gerade den Mißbrauch der Religion als Entfremdung, Ideologie und Opium verursacht.

VI. Der Atheismus als mißlungener Versuch, die Religion zu befreien

Die beherrschten Klassen sind niemals nur beherrschte, nur passiv ausgebeutete Klassen. In jeder Klassengesellschaft führen die Ausbeutung und die Enteignung der Arbeiter durch die Besitzenden zu Interessengegensätzen und zu einem je nach Umständen offenen oder verdeckten Konflikt zwischen Arbeitenden und Besitzenden. In diesem *Klassenkampf*, der in jeder Gesellschaft mit entfremdender sozialen Organisation der Arbeit stattfindet, versuchen die Herrschenden auf allen möglichen Ebenen, auch auf religiöser, die Entfremdung der Arbeit und die damit verbundene Herrschaft aufrechtzuerhalten und zu reproduzieren. Auch die Beherrschten versuchen, auf allen Ebenen, auch auf religiöser, sich die Bedingungen für die Produktion und Reproduktion des eigenen Lebens wieder anzueignen, d.h. die soziale Organisation der Arbeit, in der sie eine untergeordnete Position einnehmen, zu revolutionieren. Der Ausgang eines solchen Klassenkampfes ist niemals im vorhinein und auch nicht ein für allemal entschieden. Der daher wesentlich ungewisse Ausgang hängt ab von den objektiven und den subjektiven Bedingungen des Klassenkampfes, von dem sich ändernden Kräfteverhältnis und von Begleitfaktoren und Zufällen, die sich meistens der Kontrolle und der Vorausberechnung der kämpfenden Klassen entziehen.

Auch was die Religion angeht, versuchen die Beherrschten, sich die Bedingungen der religiösen Produktion anzueignen, die Produktion der Religion für die Erfüllung der eigenen Interessen selbst in die Hand zu nehmen. Dieses Streben nach der religiösen «Enteignung der Enteigner» kann als eine Facette des breit

angelegten Kampfes der beherrschten Klasse betrachtet werden, sich die materiellen Bedingungen der Produktion und der Reproduktion des eigenen Lebens wieder anzueignen: es ist der spezifische und konkrete Kampf, sich die Bedingungen der Produktion und Reproduktion der eigenen Weltsicht wieder anzueignen, um eine Weltsicht erarbeiten und verbreiten zu können, die nicht mehr den Interessen der Besitzenden, sondern denen der Arbeiter entspricht. Daher kann man die religiösen sektiererischen Bewegungen, die Ketzereien und viele Formen religiösen Widerstandes und religiöser Abweichung, besonders wenn es um sozial untergeordnete Gruppen geht, als Bewegungen der beherrschten Klassen sehen, sich die religiöse Produktion wieder anzueignen. Die religiös herrschenden Gruppen reagieren spontan und automatisch auf solche Bewegungen, indem sie die kollektive Wiederaneignung der religiösen Produktion zu verhindern suchen. Der Ausschluß der Ketzer und die neutralisierende Übernahme des ketzerischen Gedankengutes und der ketzerischen Erneuerungen sind die Methoden, die zu diesem Zweck angewandt werden.

Im Rahmen dieser Gedanken kann man den Atheismus als einen anderen Versuch betrachten, sich die Produktionsmittel für eine eigene Sicht der Welt wieder anzueignen, als ein Unternehmen, das typisch ist für bestimmte Gruppen – im allgemeinen das intellektuelle Kleinbürgertum –, die über genügend materielle und kulturelle Möglichkeiten verfügen, um der herrschenden Religion und ihrer Weltsicht eine revolutionäre Religion und entsprechende Weltsicht entgegenzusetzen, der es gelingt, die Mehrheit der Angehörigen der arbeitenden Klassen um sich zu versammeln. Auf diese Weise ist der Atheismus oft ein Unternehmen der Wiederaneignung der Religion, dem aber die notwendige soziale Basis fehlt, um dieses Unternehmen bis in seine letzten Konsequenzen durchführen zu können. Die Schwäche eines solchen Unternehmens zeigt sich in der Oberflächlichkeit, mit der in ihr die offizielle religiöse Definition oder eigentlich die Disqualifikation des Unternehmens als *atheistisch* übernommen wird. Weil dieses Unternehmen sich für atheistisch, und dies heißt doch: religiös illegitim, hält, wird es ein verstümmelter Versuch, die Religion zu befreien, eine gescheiterte Wiederaneignung der Religion durch die untergeordneten Klassen.

VII. Über Marx und die Religionskritik hinaus

Es stimmt, daß für Marx die Religion nur als Produkt der entfremdeten geistigen Arbeit erklärt werden kann, daß sie wesentlich immer Entfremdung, Ideologie und Opium des Volkes bleibt, daß die Möglichkeit einer Offenbarung keine sinnvolle Überlegung verdient. Diese Marxschen und marxistischen Vorurteile sollen aber für uns Christen kein Hindernis sein, ohne Überheblichkeit für unsere Theorie und Praxis alles zu übernehmen, was die marxistische Religionskritik an Wahrem, Richtigem und Durchdachtem zu sagen hat.

An erster Stelle könnten die hier dargelegten Hypothesen ein Ausgangspunkt für ein selbstkritisches pastoral-theologisches Nachdenken sein. Sie suggerieren, daß es nicht unwichtig ist, den sozialen Standpunkt zu kennen und zu durchdenken, den einerseits die Produzenten der Theologie und die Verantwortlichen für die Pastoral und andererseits die verschiedenen Adressaten der religiösen Produktion einnehmen. Im Gegenteil, es ist angebracht, ernsthaft und eingehend diese Hypothese zu prüfen, wenn sie sagen, daß der Erfolg einer religiösen Interpretation und die soziale Funktion und Wirkung jeder religiösen Tätigkeit eher von den sozialen Bedingungen abhängig sind als vom Glauben, der Kultur und dem guten Willen der Beteiligten.

In dieser Hinsicht kann man ruhig annehmen, daß eine naive Theologie und Pastoral, die soziologisch nicht selbstkritisch sind, *nolens volens* die für die Klassengesellschaft typische Ausbeutung der Arbeit begünstigen: die religiöse Produktion besteht nicht ohne die sozialen Bedingungen dieser Produktion, im Gegenteil, die sozialen Bedingungen *konstituieren* die religiöse Tätigkeit in ihrer sozialen Wirklichkeit und Effektivität. Daher müssen eine pastorale Tätigkeit und eine religiöse Produktion, die sich ehrlich um wirklichen und tatsächlichen Erfolg in einer Gesellschaft kümmern, sich in einer nachmarxistischen Perspektive bemühen um eine kritische Kenntnis und eine selbstkritische Betrachtung der geschichtlichen und sozialen Bedingungen der religiösen Produktion, der Bedeutung und des Einflusses dieser Bedingungen auf die Produktion und der sozialen Folgen einer so für seine Produzenten und Verbreiter und für seine Adressaten konditionierten Religiosität. Eine solche soziologische Selbstkritik ist nach Marx die *conditio sine qua non* einer Pastoral, die ernsthaft vermeiden will, Entfremdung, Opium des Volkes und Ideologie zu sein.

Aber es ist anscheinend – oder hoffentlich nur scheinbar – so, daß die religiöse Arbeitsteilung weiterhin die Beziehungen innerhalb der religiösen Produktion bestimmt, indem eine Minderheit die religiösen Produktionsmittel besitzt, während die Mehrheit in der untergeordneten Position von Konsumenten der religiösen Produktion gehalten wird, d.h. während die soziale Weise der religiösen Produktion entfremdend bleibt. In diesem Fall wird die religiöse Produktion,

auch ohne es zu wissen, Entfremdung, Opium des Volkes und Ideologie bleiben. Die kollektive Aneignung der Arbeitsbedingungen der religiösen Produktion von seiten der Gemeinschaft ist in dieser Perspektive eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für die Aufhebung der Entfremdung menschlicher materieller Arbeit. Ein reiner Austausch der *Inhalte* der religiösen Produktion oder eine Neuformulierung oder ein Wechsel in der theologischen Problematik sind, solange die religiöse Produktion noch von der Logik entfremdeter Arbeit beherrscht wird, längst keine authentische Wende der Theologie, wie sehr auch neue Inhalte eine freie Menschheit ankündigen und fordern mögen, wie sehr sie auch ein Ärgernis für die Unterdrücker sind und die Unterdrückten zum Kampf ermutigen. Die Theologie der Befreiung muß, um wirklich Theologie der Befreiung sein zu können, gleichzeitig eine Befreiung der Theologie sein. Sie muß kritisch und selbstkritisch die herrschende soziale Produktionsweise der Theologie durchbrechen und revolutionär umgestalten.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karel Hermans

OTTO MADURO

1945 in Caracas (Venezuela) geboren und 1960 katholisch getauft. Lizenziat in Philosophie der Universidad Central de Venezuela. Doktor der Religionsphilosophie und Lizentiat der Religionssoziologie der Katholischen Universität Löwen. Ab 1969 Profesor Agregado an der Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela). 1978 für sein Buch Marxismo y religión mit dem venezolanischen Nationalpreis für den besten Essay ausgezeichnet. Mitglied der folgenden religionssoziologischen Gesellschaften: ISA – Untersuchungsausschuß 22 (Kanada), CISR und AFSR (Frankreich), SSSR und ASR (USA). Veröffentlichungen: u.a.: Marxismo y religión (Caracas 1978); ¿Cómo es marxista un christiano?: SIC 402 (1978) 71–73; Extracción de plusvalía, represión de la sexualidad y catolicismo en Latinoamérica: Expresamente 4 (1978) 33–39; Hacia una crítica de la teoría marxista de las religiones: SIC 406 (1978) 244–245; Analyse marxiste et sociologie des religions. En guise d'introduction: Social Compass 22 (1975) 305–322 (Italienische Übersetzung in: Idoc-Internazionale); Analyse marxiste et sociologie des religions. Esquisse de bibliographie internationale jusqu'en 1975: Social Compass 22 (1975) 401–479; Marxist Analysis and sociology of religion: CISR 13 (1975) 395–401; Peasant Religious Symbolism: Its Relative Autonomy: CISR 14 (1977) 349–355. Anschrift: Apartado 349, Mérida, Venezuela.

Julien Freund

Arbeit und Religion nach Max Weber

Um die von Max Weber gestellte Frage nach den Bezügen zwischen Religion und Arbeit treffend zu erfassen, muß man sie in den Gesamtzusammenhang seines Werks versetzen, was uns zu zwei Vorbemerkungen veranlaßt:

a) Weber hat die religiöse Überzeugung und die Arbeit sehr selten einander gegenübergestellt, weil er meistens ein drittes Element dazwischentreten läßt: die Ethik. Dieser Begriff ist in einem doppelten Sinn zu verstehen. Einerseits in dem der Moral im eigentlichen Sinn, insofern die Arbeit als Pflicht aufgefaßt wird. So schreibt er beispielsweise: «Es hat vielleicht nie eine intensivere Form religiöser Schätzung des sittlichen *Handelns* gegeben als die, welche der Calvinismus in seinen Anhängern erzeugte.»[1] Andererseits versteht Weber unter Ethik auch einen gewissen Stil des Verhaltens oder Betragens. Wie er von der Verurteilung des Reichtums durch die Kirche des Mittelalters spricht und von der Art und Weise, wie gewisse reiche Leute sich mit dieser *turpitudo* zu arrangieren versuchten, bemerkt er: «Aber auch skeptische und unkirchliche Naturen pflegten, weil es zur Versicherung gegen die Ungewißheiten des Zustandes nach dem Tode immerhin besser so war und weil ja (wenigstens nach der sehr verbreiteten laxeren Auffassung) die äußere Unterwerfung unter die Gebote der Kirche zur Seligkeit genügte, sich durch Pauschalsummen mit ihr für alle Fälle abzufinden. Gerade hierin tritt das entweder *Außer*sittliche oder geradezu *Wider*sittliche, welches nach der *eigenen* Auffassung der Beteiligten ihrem Tun anhaftete, deutlich zutage.»[2]

Somit muß man sich erstens merken, daß Weber zufolge die Religion ein ethisches Verhalten inspiriert, das sich dann auf das Verständnis des Sinns der Arbeit auswirkt. Die Ethik ist somit der Umweg, auf dem die Religion zum Verständnis der Arbeit beiträgt.

b) Weber hat diese Methode auf die Gesamtheit seiner religionssoziologischen Untersuchungen angewandt. Erinnern wir uns an den bezeichnenden Untertitel in seiner «Religionssoziologie»: «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen». Er erforscht deshalb die Einstellung der verschiedenen Religionen zur Arbeit. So hebt er beispielsweise hervor, welche grimmige Feindschaft der Konfuzianismus den buddhistischen Mönchen entgegenbrachte, die das Volk von jeder nützlichen Arbeit abhielten[3]. Auch analysiert er den Einfluß des Kastensystems in Indien auf den Arbeitsbegriff. Doch faßt er hier die Bezüge zwischen Religion und Arbeit mehr in bloßen Andeutungen oder raschen Durchblicken ins Auge und macht sie nicht zum Hauptgegenstand seines Interesses.

Ganz anders verhält es sich in seinem Werk «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», denn dieses ist fast ausschließlich dieser Frage gewidmet. Aus diesem Grund, aber auch im Blick auf die diesem Aufsatz gesetzten Grenzen, befassen wir uns hauptsächlich mit diesem Werk, berücksichtigen aber dabei auch gewisse Ansichten, die Weber in «Wirtschaft und Gesellschaft» darlegt.

Die freie Arbeit

Angesichts der Natur des gestellten Problems kann es nicht darum gehen, die ganze Theorie Webers über die Arbeit wiederzugeben, zumal seine Darlegung in Kapitel II von «Wirtschaft und Gesellschaft». Nur der eine oder andere Punkt ist hier zu beachten.

Erstens unterscheidet Weber zwischen unfreier und freier Berufswahl[4]. Zudem zeigt er auf, daß es im Fall der freien Arbeit verschiedene mögliche Typen von Arbeitswilligkeit gibt: die affektive, die herkömmliche und die wertrationale Arbeitswilligkeit. Aufschlußreich ist das, was er über diesen letzten Typ sagt: «Wertrationale Arbeitswilligkeit ist in typischer Art entweder religiös bedingt, oder durch spezifisch hohe soziale Wertung der betreffenden spezifischen Arbeit als solcher. Alle anderen Anlässe dazu sind, nach alter Erfahrung, Übergangserscheinungen.»[5] Diese Bemerkung versetzt uns in den Kernpunkt der Problematik Webers, denn sie bringt die wertrationale Arbeit mit der religiösen Motivation in Zusammenhang.

Nach Ansicht Webers haben die meisten Zivilisationen unter dem Regime einer knechtischen Arbeit gelebt, deren Formen verschieden und mehr oder weniger hart waren. Nur im Westen hat unter dem Einfluß des Christentums – was freilich keineswegs der einzige Grund war – die gesellschaftliche Struktur der Berufe, namentlich mit der Institution der Zünfte, Schritt für Schritt zur totalen Befreiung der Arbeit und zur Beseitigung jeglicher Sklaverei geführt. Die Zünfte hatten sogar ein scharfes Wissen um ihr Handwerk, das als freier Beruf verstanden wurde, aber institutionell organisiert war und ein ganzes Berufslehrsystem voraussetzte.

Weber betont jedoch eher einen anderen Aspekt. Die freie Arbeit hatte bedeutsame Konsequenzen: die eine wirtschaftlicher, die andere gesellschaftlicher Art. Die erste besteht im Aufkommen des Kapitalismus als einer rationalen Organisation der freien Arbeit, wovon bei anderen Zivilisationen nur unklare Ansätze zu erblicken sind[6]. Zumal die exakte Kalkulation, die wirtschaftliche Vorratshaltung, «ist eben nur auf dem Boden freier Arbeit möglich»[7].

Die zweite schwerwiegende Folge war das Entstehen des Proletariats. Vorher «fehlte auch das ‹Proletariat› als *Klasse* und mußte fehlen, weil eben die rationale Organisation *freier Arbeit* als *Betrieb* fehlte. ‹Klassenkämpfe› zwischen Gläubiger- und Schuldnerschichten, Grundbesitzern und Besitzlosen oder Fronknechten oder Pächtern, Handelsinteressenten und Konsumenten oder Grundbesitzern, hat es in verschiedener Konstellation überall längst gegeben. Aber schon die okzidental-mittelalterlichen Kämpfe zwischen Verlegern und Verlegten finden sich anderwärts nur in Ansätzen. Vollends fehlt der moderne Gegensatz: großindustrieller Unternehmer und freier Lohnarbeiter. Und daher konnte es auch eine Problematik von der Art, wie sie der moderne Sozialismus kennt, nicht geben.»[8] Obschon auch andere Gesellschaften den Kommunismus gekannt haben, so hatten sie Weber zufolge im Grunde doch nur eine unklare Vorstellung vom Sozialismus.

Die eigentliche Sonderleistung Webers besteht darin, daß er, wenn er die verschiedenen Ursachen des modernen Kapitalismus aufzeigt (die strikte Trennung zwischen dem Haushalts- und dem Betriebsbudget, die rationale Betriebsbuchführung, die Entwicklung der Geldwirtschaft usw.), betont, daß man auch den Einfluß nicht übersehen und unterschätzen darf, den die Religion sowohl auf den Unternehmer als auch auf den Arbeiter ausübt.

Die Ethik des Unternehmers

Eine neue, aus der Religion hervorgegangene Arbeitsauffassung hat die ersten kapitalistischen Unternehmer geprägt. Es ist die kalvinistische Religion, nicht wie Calvin selbst sie vertrat, sondern wie die verschiedenen puritanischen Gruppen, die daraus hervorgingen, sie aufgenommen und umgeprägt haben, namentlich die Pietisten, die Methodisten und die Baptisten.

Weber betont zwei Punkte, die seine Interpreten meistens unbeachtet lassen, um die von ihm vorgelegte These leichter angreifen zu können. Erstens präzisiert er, daß seine Quellen nicht die Schriften der theoretischen Theologen sind, sondern die von mehr mit dem Volk verbundenen Seelsorgern, die auf das praktische Leben und Verhalten der Gläubigen einen großen Einfluß ausübten[9]. Zweitens sagt er, daß die Promotoren des frühen Kapitalismus nicht aus den oberen Bevölkerungsschichten hervorgegangen sind, sondern aus der Mittelklasse und dem Bauernstand; sie haben den Wirtschaftsstil, der damals in der hohen Gesellschaft in Geltung stand, nicht ohne Schwierigkeiten und Anfeindungen umgestürzt. Sie waren es, die das aufgebracht haben, was man den bürgerlichen Geist und die bürgerliche, sogenannte puritanische Moral nennt[10].

Nach diesen Feststellungen ist zu sehen, wie vermittels der neuen Ethik die calvinistische Religion zu einer neuen Arbeitsauffassung inspiriert hat. Dabei handelt es sich um mehrere Aspekte.

a. Die aszetische Einstellung

Auch in den anderen Weltreligionen hat es Formen aszetischen Strebens gegeben, aber das des mittelalterlichen Mönches ist von besonderer Art, weil es keimhaft die Rationalisierung in sich trägt, die sich in der Folge entwickeln wird. Ich werde mich bei dieser aszetischen Einstellung des Mönchs des Mittelalters nicht aufhalten, die von Weber wiederholt analysiert worden ist. Zu betonen ist vor allem dies, daß der Mönch zwar der Kontemplation den Vorzug gab, aber auch die Arbeit wertschätzte als ein Mittel zur Verherrlichung Gottes. Die Arbeit wurde nicht mehr als ein leidiges Muß verstanden, dem man sich als etwas Lebensnotwendigem unterzieht, sondern als ein Zuchtmittel, ein freiwilliger, rationaler Akt. Der kalvinistische Puritanismus hat diese aszetische Einstellung wieder aufgenommen, sie aber der Auserwählungstheorie entsprechend geändert. Sie charakterisiert nun nicht mehr das Verhalten von Menschen, die der Welt entfliehen, um in Klöstern und Konventen zu leben, sondern von Menschen, die in der Welt arbeiten. Sich auf Sebastian Franck stützend, vertritt Weber die Ansicht, daß der tiefe Sinn der calvinistischen Religion darin lag, daß sie aus jedem Christen sein ganzes Leben hindurch eine Art Mönch machen wollte. Aufgrund religiöser Voraussetzungen verurteilt die puritanische Moral das Ausruhen auf dem, was man besitzt, das Genießen des Reichtums, die Versuchungen zu Vergnügungen und Luxus, den Müßiggang, also den gierigen, ungezähmten Konsum der irdischen Güter.

Daher kommt es zu einer Anhäufung der Arbeitsfrüchte, die man nicht zu unmittelbarem Genuß, sondern anders verwenden soll. Weber spricht von «Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang. Die Hemmungen, welche dem konsumtiven Verbrauch des Erworbenen entgegenstanden, mußten ja seiner produktiven Verwendung: als *Anlage*kapital, zugute kommen.»[11] Kann man mit dem gewonnenen Geld, das man nicht zu seinem Vergnügen ausgeben darf, etwas anderes anfangen, als daß man es wieder in das Unternehmen steckt, um dieses zu noch größerer Entfaltung zu bringen?

b. Beruf als Berufung

Der Gedanke der Berufung war vor der Reformation nicht unbekannt. Das Neue bei dieser bestand darin, daß sie den Begriff auf die Arbeit übertrug und den Beruf zu einer Berufung machte. Unter diesem religiösen Beiklang wird die Arbeit von da an zu einer von Gott aufgetragenen Aufgabe und der Erfolg im Beruf und in der Geschäftstätigkeit zu einem Zeichen des Auserwähltseins. Im Unterschied zu der Auffassung, die während des Altertums und des Mittelalters herrschte, stieg die Arbeit sogar in den Rang eines ethischen Wertes auf, indem sie zu einer «Aufgabe», zu einer «sittlichen Verpflichtung» wurde[12].

Die Einstellung ändert sich total. Bis anhin war die Arbeit nur eine elementare Notwendigkeit, eine Sorge; nun erhält sie die Würde eines Grundpfeilers des ethischen Verhaltens. Selbst das Vermögen, das er sich erworben hat, enthebt den Menschen nicht mehr der Pflicht, sich Tag für Tag der Arbeit hinzugeben, denn wenn man diese sittliche Pflicht nicht erfüllt, erfüllt man auch Gottes Gebot nicht. Um sich sein Heil zu sichern, genügt es nicht mehr, sich äußerlich an die Vorschriften der Kirche zu halten, indem man zum Beispiel Almosen spendet oder gute Werke verrichtet, sondern man gewinnt sein Heil nur, indem man arbeitet und so dem Auftrag Gottes nachkommt, der uns zu Verwaltern der uns anvertrauten Güter gemacht hat. Indem sie zu einem Beruf wird, hat die Arbeit sogar die Tendenz, zu einem Selbstzweck zu werden.

c. Reichtum und Armut

Aufgrund der evangelischen Räte verurteilte das Mittelalter den Reichtum und pries die Armut, selbst den Bettel; man denke daran, welches Ansehen die Bettelmönche genossen. Der puritanische Geist ändert auch

diese Einstellung; er fordert eine Armengesetzgebung[13] und nimmt dem Reichtum seinen unehrenhaften Charakter. Christus hat ja den Knecht, der mit dem ihm von seinem Herrn anvertrauten Pfund nicht gewuchert hat, verurteilt. Reichtum wird erst dann zu etwas Verwerflichem, wenn man ihn in den Dienst niedriger, unvernünftiger Leidenschaften des Menschen stellt, nicht aber wenn er den Forderungen der Ethik und der Berufung entspricht, ein guter Verwalter der von Gott geschenkten Güter zu sein[14].

Weber gibt diese puritanische Einstellung so wieder: «Als Ausübung der Berufspflicht ist es (das Streben nach Reichtum) sittlich nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten.»[15] Baxter, Barclay und andere wollten «nicht Kasteiung... dem Besitzenden aufzwingen, sondern Gebrauch seines Besitzes für notwendige und *praktisch nützliche* Dinge»[16], denn der Reichtum ist etwas Providentielles, wenn er dank einer immer größeren Güterproduktion dazu beiträgt, daß es möglichst vielen Menschen möglichst gut geht. Auf alle Fälle enthebt auch größter Reichtum den Menschen nicht der sittlichen Pflicht, zu arbeiten. Weber faßt die neue Einstellung wie folgt zusammen: «Die Nützlichkeit eines Berufs und seine entsprechende Gottwohlgefälligkeit richtet sich zwar in erster Linie nach sittlichen und demnächst nach Maßstäben der Wichtigkeit der darin zu produzierenden Güter für die ‹Gesamtheit›, aber alsdann folgt als dritter und natürlich praktisch wichtigster Gesichtspunkt: die privatwirtschaftliche ‹*Profitlichkeit*›. Denn wenn jener Gott, den der Puritaner in allen Fügungen des Lebens wirksam sieht, einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat er seine Absichten dabei. Und mithin hat der gläubige Christ diesem Rufe zu folgen, indem er sie sich zunutze macht.»[17]

Die Ethik des Arbeitnehmers

Dies ist ein Aspekt, den die Kommentatoren bis anhin noch kaum hervorgehoben haben, obwohl Weber ihm in seinem Werk mehrere Seiten widmet und auf vielen anderen Seiten darauf anspielt. Die Interpreten sind wahrscheinlich etwas benommen gewesen von den Ausführungen über den Unternehmer und haben das übrige übersehen. Ich halte es für notwendig, diese Unterlassung zu beheben. Drei Punkte verdienen unsere Aufmerksamkeit:

a) Wie bereits betont, kann man erst mit dem Aufkommen des modernen Kapitalismus von einem Proletariat sprechen. Man muß also die beiden Begriffe zusammendenken, damit man gewisse soziale Konsequenzen, an die Weber erinnert, versteht, namentlich die Entvölkerung des Landes und die zunehmende Verstädterung. Die westliche Zivilisation ist somit in einen neuen Prozeß verwickelt, denn es geht daraus ein neues, spezifisch bürgerliches Ethos hervor, von dem die Arbeiter bald die Nutznießer, bald die Opfer sind. Auf jeden Fall stellt sich die soziale Frage nicht mehr in den Begriffen Bettel und Almosen, also Nächstenliebe, sondern im Sinn der sozialen Besserstellung.

b) Die Volksprediger wandten sich nicht nur an die Unternehmer, von denen Weber sagt, sie seien fast alle «Parvenüs» gewesen[18], sondern auch an die, die zu deren Arbeitern werden sollten. Weber bemerkt: «Die Behandlung der Arbeit als ‹Beruf› wurde für den modernen Arbeiter ebenso charakteristisch wie für den Unternehmer die entsprechende Auffassung des Erwerbs.»[19] In einer längeren Stelle, die jedoch anzuführen ist, führt er dies noch näher aus:

«Mit dem Bewußtsein, in Gottes voller Gnade zu stehen und von ihm sichtbar gesegnet zu werden, vermochte der bürgerliche Unternehmer, wenn er sich innerhalb der Schranken formaler Korrektheit hielt, sein sittlicher Wandel untadelig und der Gebrauch, den er von seinem Reichtum machte, kein anstößiger war, seinen Erwerbsinteressen zu folgen und *sollte* er dies tun. Die Macht der religiösen Askese stellte ihm überdies nüchterne, gewissenhafte, ungemein arbeitsfähige und an der Arbeit als gottgewolltem Lebenszweck klebende Arbeiter zur Verfügung. Sie gab ihm dazu die beruhigende Versicherung, daß die ungleiche Verteilung der Güter dieser Welt ganz spezielles Werk von Gottes Vorsehung sei, der mit diesen Unterschieden ebenso wie mit der nur partikulären Gnade seine geheimen, uns unbekannten Ziele verfolge.»[20]

Weber sagt sogar, daß die Verfolgungen, denen im 18. Jahrhundert methodistische Arbeiter von seiten ihrer Arbeitsgenossen ausgesetzt waren, zum Teil auf ihre besondere «Arbeitswilligkeit» zurückgingen[21]. Er betont auch, daß die Arbeiterinnen, die eine pietistische religiöse Erziehung erhalten hatten, für die neuen wirtschaftlichen Chancen aufgeschlossener waren[22].

c) Sehr bald hat man die Frage nach dem Arbeiterschicksal in calvinistischem Sinn gestellt, wonach das Volk arm sein muß, damit es Gott gehorsam bleibt. Indem Weber sich auf Th. Adams und auf Holländer wie Pieter de la Court beruft, zeigt er auf, daß man die Lohnfrage mit einem religiösen Beiklang gestellt hat: Das Volk arbeitet nur, solange es arm ist und arm bleibt[23]. Man gewahrte aber, daß die niedrigen Löhne sich nicht auszahlten, weil sie das qualitative Wachstum der Unternehmen behinderten, und daß es somit nicht genüge, auf intensive Arbeitsleistung zu dringen, sondern daß der Arbeiter Verantwortungssinn haben müsse, damit die Rentabilität sich steigere. Nun aber

schärfte die religiöse Erziehung, die die Arbeit zu einer Berufung machte, diesen Verantwortungssinn ein, wie wir das aus dem Beispiel der methodistischen Arbeiter und pietistischen Arbeiterinnen ersehen haben. Darum besteht Weber darauf, daß man aufgrund der praktischen Pastoral die Wechselbeziehung anerkennt, die zu Beginn zwischen der persönlichen Qualität des Arbeiters und des Unternehmers (der im allgemeinen dem gleichen Milieu entstammte) und der religiösen Idee bestand, welche die Ethik ihres Verhaltens inspirierte.

Eine neue Sicht

Die wenig geläufige Interpretation, die wir über das Denken Webers in diesem Aufsatz vorlegten, will sich nicht in Gegensatz stellen zu der anderer Kommentatoren, sondern bloß gewisse Berichtigungen und Vervollständigungen beibringen, damit die Integralität der Analyse Webers gewahrt bleibt. Nur ist es eben schwierig, dies in so wenigen Zeilen zu tun. Es sind bloße Markierungen, um den Weg zu einer besseren Kenntnis seines Werkes zu weisen.

Webers Werk ist vor allem von zwei Vorwürfen reinzuwaschen. Erstens von der Beschuldigung, das Denken Calvins entstellt wiedergegeben zu haben. In Wirklichkeit beschäftigt sich Weber nur mit Abspaltungen, die aus dem Calvinismus hervorgegangen sind und mit ihrer praktischen, nicht mit ihrer theoretischen Pastoral. Darum präzisiert er, wenn er von den Reformatoren spricht, von denen diese Abspaltungen ausgingen: «Das Seelenheil und dies allein war der Angelpunkt ihres Lebens und Wirkens. Ihre ethischen Ziele und die praktischen Wirkungen ihrer Lehre waren alle hier verankert und nur Konsequenzen rein religiöser Motive. Und wir werden deshalb darauf gefaßt sein müssen, daß die Kulturwirkungen der Reformation zum guten Teil – vielleicht sogar für unsere speziellen Gesichtspunkte überwiegend – unvorhergesehene und geradezu *ungewollte* Folgen der Arbeit der Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu allem, was ihnen selbst vorschwebte.»[24]

Man schwebt in Gefahr, den Sinn des Werks «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» zu mißverstehen, wenn man nicht dem Rechnung trägt, was Weber in seiner Epistemologie das Paradox der Konsequenzen nennt.

Der zweite Vorwurf, den man ihm macht, ist der, ein Wirtschaftssystem und eine Religionslehre in allzu engen Zusammenhang miteinander gebracht zu haben. Hierzu hat er schon im voraus geantwortet: Der Beweis gilt nur für *eine* Form des Kapitalismus, den modernen Unternehmungskapitalismus, und nicht für jeden Kapitalismus zu allen Zeiten. Im Laufe der Zeit haben diese von kalvinistischem Geist beseelten Unternehmer, als sie mächtig geworden waren, das ursprüngliche religiöse Ethos manchmal aufgegeben, sich an die hohe Gesellschaft angepaßt und in den Ländern, wo dies möglich war, sich sogar adeln lassen.

Darum möchte ich zum Schluß das Wort Weber selbst übergeben, der den Sinn seiner Arbeit ohne Umschweife wie folgt erklärt:

«Denn es soll ja lediglich unternommen werden, den Einschlag, welchen religiöse Motive in das Gewebe der Entwicklung unserer aus zahllosen historischen Einzelmotiven erwachsenen modernen spezifisch ‹diesseitig› gerichteten Kultur geliefert haben, etwas deutlicher zu machen. Wir fragen also lediglich, was von gewissen charakteristischen Inhalten dieser Kultur dem Einfluß der Reformation als historischer Ursache etwa *zuzurechnen* sein möchte. Dabei müssen wir uns freilich von der Ansicht emanzipieren, man könne aus ökonomischen Verschiebungen die Reformation als ‹entwicklungsgeschichtlich notwendig› deduzieren. Ungezählte historische Konstellationen, die nicht nur in kein ‹ökonomisches Gesetz›, sondern überhaupt in keinen ökonomischen Gesichtspunkt irgendwelcher Art sich einfügen, namentlich rein politische Vorgänge, mußten zusammenwirken, damit die neu geschaffenen Kirchen überhaupt fortzubestehen vermochten. Aber andererseits soll ganz und gar nicht eine so töricht-doktrinäre These verfochten werden wie etwa die: daß der ‹kapitalistische Geist› (immer in dem provisorisch hier verwendeten Sinn dieses Wortes) *nur* als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen *können* oder wohl gar: daß der Kapitalismus als *Wirtschaftssystem* ein Erzeugnis der Reformation sei. Schon daß gewisse wichtige *Formen* kapitalistischen Geschäftsbetriebs notorisch erheblich *älter* sind als die Reformation, stände einer solchen Ansicht ein für allemal im Wege.»[25]

[1] Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen [5]1963) 112–113.

[2] AaO. 59–60.

[3] Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, aaO. 448.

[4] Wirtschaft und Gesellschaft = Grundriß der Sozialökonomik, III. Abt. (Tübingen 1922) 80.

[5] AaO. 89.

[6] Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, aaO. 7–8.

[7] AaO. 9.

[8] AaO. 9.
[9] AaO. 163. 176–177, Anm. 3.
[10] AaO. 195; vgl. auch 49.
[11] AaO. 192–193.
[12] AaO. 60. Weber bemerkt beiläufig, es sei merkwürdig, daß diese Auffassung der Arbeit und des Kapitals sich nicht in Italien entwickelt habe, wo sich die großen Geldmärkte befanden, sondern «in den hinterwäldlerisch-kleinbürgerlichen Verhältnissen von Pennsylvanien», wo sich praktisch keine Industriebetriebe befanden und die Banken noch ganz in den Anfängen standen. Und er fügt hinzu: «Hier von einer ‹Widerspiegelung› der ‹materiellen› Verhältnisse in dem ‹idellen Überbau› reden zu wollen, wäre ja barer Unsinn» (S. 60).
[13] AaO. 119.
[14] Weber führt diesbezüglich einen wunderlichen Text Baxters an (S. 176), der treffend zeigt, daß man von dem Moment an, da man annimmt, der Reichtum sei gottgewollt, ihm gegenüber von Hemmungen befreit wird, die einem bis dahin von der Religion auferlegt worden waren.
[15] AaO. 176.
[16] AaO. 191.
[17] AaO. 175–176.
[18] AaO. 50.
[19] AaO. 201.
[20] AaO. 198–199.
[21] AaO. 48.
[22] AaO. 47.
[23] AaO. 45 und 199.
[24] AaO. 82.
[25] AaO. 82–83.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

JULIEN FREUND

1921 zu Henridorff (Lothringen) geboren. Lizentiat in Philosophie, dann Lehrer bis 1940. Im Juli 1940 Geisel der deutschen Wehrmacht, seit Januar Mitglied der französischen Widerstandsbewegung, Beteiligung an mehreren Attentaten. Im Juni 1942 verhaftet, in mehreren Gefängnissen und Lagern. Juni 1944 Flucht aus der Festung Sisteron; bis zur Befreiung des Territoriums im August 1944 im Maquis. Gründer der Zeitung «L'Avenir Lorrain»; Philosophiedozent, dann Forscher am Nationalzentrum der wissenschaftlichen Forschung. Seit 1965 Professor der Soziologie an der Universität Straßburg, an der er das Institut für Polemologie und das Forschungs- und Studienzentrum für Gesellschaftswissenschaften gründete. Erster Übersetzer der Werke Max Webers ins Französische. Hauptwerke: L'Essence du Politique (Sirey, Paris 1965); La sociologie de Max Weber (P.U.F., Paris 1966); Qu'est-ce que la politique? (Seuil, Paris 1968); Le Nouvel Age (Rivière, Paris 1970); Thérie des sciences humaines (P.U.F., Paris 1973); Pareto (Seghers, Paris 1974); Utopie et violence (Rivière, Paris 1978). Diese Werke sind in mehrere Sprachen (Englisch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch, Japanisch usw.) übersetzt worden. Verfasser zahlreicher Aufsätze, die in verschiedenen Sprachen erschienen. Anschrift: 5, chemin de la Schrann, F–67220 Villé, Frankreich.

François Houtart/
Geneviève Lemercinier

Religion und Reproduktion sozialer Strukturen

Katholizismus und Kastenstruktur in einer Gegend Südindiens

Nimmt man die Hypothese von einer Aufgabe der Religion als reproduktiver Kraft sozialer Bezüge an, so bedeutet das die Anerkennung der Religion als Rahmenstruktur symbolischer Verweisung, und dies zur Erklärung und zugleich zur Anregung sozialer Praktiken, die die Gruppe selbst und so auch deren Beziehungen zu den anderen Gesellschaftsgruppen am Leben erhalten.

Wir konnten feststellen (und zwar im Blick auf den Hinduismus in Südindien[1]), daß eine solche Hypothese durchaus berechtigt ist. Daraufhin fragten wir uns nach den Gründen, die das Eindringen des Katholizismus vom 16. Jahrhundert an (Mission von Madurai) in fast alle Kasten des ländlichen Tamil-Nadu erklären können; auch stellten wir uns die Frage, was es mit den sozialen Folgen dieser Bekehrungen in Vergangenheit und Gegenwart auf sich habe. Denn in sozialer Hinsicht ist die Gegend tatsächlich noch von der Trennung in Kasten geprägt, einer Trennung, die in der Verteilung der Beschäftigungen, in den Beziehungen zwischen einzelnen Gruppen bei der Ausübung der Macht, in der Symbolwelt und sogar in der Aufteilung des Lebensraums einen bestimmenden Einfluß ausübt, auch wenn sie das wirtschaftliche Tätigkeitsfeld nicht mehr vollständig durchstrukturiert[2].

I. Die sozialen Bedingungen und Folgen des Eindringens des Katholizismus in das ländliche Tamil-Nadu (16.–19. Jh.)

Die Überlegenheit der Pandyans (Sippenverbände im Stamm der Paravars) zeigte sich, als Griechen und Römer kurz vor dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung direkten Handelsverkehr mit dem Süden Indiens aufnahmen, einige Jahrhunderte später von den Chinesen und dann von den Arabern gefolgt. Die Bedeutung dieser Handelswirtschaft war so groß, daß

sie den Grund zu einer besonderen sozialen Organisation legte, die Marx «asiatische Produktionsform» nannte.

Die zentrale politische Macht erhob sich auf der Basis eines Austauschs unter den verschiedenen Stämmen; sie gewährte diesen den militärischen Schutz im Austausch gegen die Entrichtung eines von der Kriegerklasse benötigten Tributs an Handels- oder Verbrauchsprodukten. In einem solchen Gesellschaftsmodell greift die politische Macht nicht in die interne soziale Organisation der Stämme ein, außer in der Verwendung der Gewinne: man läßt sie in einer Marktwirtschaft produktiv werden und hebt einen Teil der Produktionsgewinne ab. Jeder der Stämme bewahrte seine innere Autonomie; sie gründete sich auf die Verwandtschaftsbeziehungen, auf das kollektive Verwaltungssystem und die Symbolik, die dem Bezug zur Natur (böswillige oder wohltätige Geister) und der eigenen sozialen Einheit (Sippengottheiten, Totem, Ahnen) Ausdruck verliehen.

Südlich von Madurai, in der Gegend von Ramnad – ursprünglich von zwei Clans bewohnt, den Maravars (Kleinwildjäger) und den Paravars (Perlenfischer) – waren vor allem die erstgenannten, die Maravars, von dieser wirtschaftlichen Entwicklung betroffen. Da sie im Rahmen einer Handelswirtschaft wenig anzubieten hatten, bildeten sie jahrhundertelang das Gros des königlichen Heers von Madurai, später das der anderen Monarchen. Das Land wurde Aufnahmegebiet für Gruppen benachbarter Stämme auf der Suche nach Raum: der Vellalars (Bauern aus der Gegend von Tanjore), der Kallars (aus der Umgegend von Madurai), der Chanars (aus dem Westen), sowie vordrawidischer Gruppen (aus dem Bergland der Gaths).

Was die Religion betrifft, so geschah das Eindringen des Hinduismus in dieses Gebiet des Tamil-Nadu später. Gewiß wirkte von Anfang der Entwicklung Madurais an die Anwesenheit einer politischen Klasse mit entsprechenden Gewinnanteilen anziehend auf Religionsdiener, auf Brahmanen, buddhistische oder jainistische Mönche, wie übrigens auch auf Intellektuelle, Dichter und Handwerker. Erst vom 10. Jahrhundert an übernahmen die Brahmanen die Führung. Obwohl sie wenig zahlreich waren, setzten sie sich in der Gegend von Ramnad fest, dem einzigen bäuerlichen Landstrich, der ihnen die Abgaben in Naturalien abliefern konnte. Hier bauten sie Tempel und führten ein aufgrund ihres «politisch-religiösen» Rangs sehr wirksames religiöses Leitbild ein. In dieses Modell inbegriffen war eine Aufspaltung der Gesellschaft in vier *Varnas*, von denen nur die zwei ersten, die Brahmanen und die Khastryas (eine politische Kaste), als hinduistische Kasten betrachtet wurden, während die Sudras (Handarbeiter) und die Vaisyas (Kaufleute) aufgrund des handwerklichen Charakters ihrer Tätigkeit von ihnen ausgeschlossen waren.

Diese der sozialen Wirklichkeit Südindiens aufgepfropfte Aufgliederung brachte unter den gesellschaftlichen Gruppen eine Rangordnung nach Beschäftigung und völkischem Ursprung hervor. Auf dem Land betrachtete man die Vellalars, denen die Pallars und die Parayars als einheimische Landarbeiter dienten, als höhere hinduistische Kaste. Den drawidischen Chanars und Kollars wurde das Statut einer Kaste zuerkannt; freilich waren sie als Landarbeiter von der Teilnahme an der religiösen Praxis ausgeschlossen, da ihre Tätigkeit ebenfalls als unrein angesehen wurde. Die Maravars (Soldaten oder Leute, die von Straßenraub lebten) und die Pallavars (Fischer) zählten in der sozialen Struktur nicht; die Pallars und die Parayars waren keine Drawiden; sie übernahmen die niedrigen Arbeiten und bildeten die Gruppe der «Unberührbaren».

In diese sozial-kulturellen Umstände hinein drang das Christentum. Aber nicht nur der Glaubensinhalt und die religiösen Ausdrucksformen wurden durch die bestehenden sozialen und kulturellen Zwänge beeinflußt, sondern auch die kirchliche Organisation selbst. Man bewahrte überkommene, gruppeneigene Praktiken, die in der Selbstbehauptung der Gruppe eine hervorragende Rolle spielten. In religiöser Hinsicht übernahmen die daraus entstehenden religiösen Mischformen zwei Aufgaben: Ordnung der Beziehungen zur Natur und Aufrechterhaltung der Gruppeneinheit. Wegen der feindlichen Naturbedingungen, die diese Gegend den politischen Machthabern wenig interessant erscheinen ließen, war hier die Entwicklung der produktiven Kräfte recht schwach. Übrigens liegt da einer der Gründe für den Erfolg der Christianisierung; das Christentum erwies sich nämlich als machtvoller Streiter gegen die Naturmächte (Krankheit, Seuche, Trockenheit, Überschwemmungen usw.). Diese Funktion des Christentums wurde auf alle Gruppen übertragen; sie fand jedoch von Gruppe zu Gruppe verschiedenen Ausdruck.

Die Jahrbriefe der Jesuiten zeigen, welche Wichtigkeit dem Kult des heiligen Patrons, des Nachfolgers der traditionellen Gottheit, zukam. Ihm galten die «Eidversprechen» für die erlangten Wunder; zum Patronatsfest konnte seine Statue oder sein Festwagen nicht reich genug geschmückt sein. In der Hauptsache begünstigte der Heilige nur die ortsansässigen Mitglieder der Kaste; indessen versammelten manche Pilgerstätten alljährlich sämtliche Gruppen der Kaste. Patron der Kaste der Chanars zum Beispiel war der heilige Jakobus der Ältere. Seine Wunder wurden

allerdings nur durch die Vermittlung des ehemaligen Totembaums wirksam; dieser galt als Wohnsitz des Heiligen. Bei den Paravars besaß das geweihte Wasser des heiligen Franz Xaver Wunderkräfte. Eine Untersuchung der Gesamtheit dieser Praktiken macht deutlich, daß es sich um überkommene religiöse Formen handelte, in die christliche Elemente einflossen. Das fand übrigens auch die Zustimmung der offiziellen religiösen Stellen[3]. Die christlichen Dörfer der Maravars bewiesen eine große Verehrung für ihren Patron Sankt Michael (den kriegerischen heiligen Michael, was zugleich Gelegenheit bot, das Gedächtnis der ehemaligen Aufgabe der Kaste als königliche Infanterie zu begehen). Die Missionare hatten an den Empfang der Taufe die Bedingung geknüpft, dem Stehlen zu entsagen, einer bei den Maravars eingefleischten Gewohnheit. Daher wurde es bei ihnen Brauch, die Taufe erst im Sterben zu empfangen. Dies gestattete den «Christen», gesetzlich und den Anordnungen der Kaste entsprechend Ehen mit Nichtchristen einzugehen. Trotzdem feierten die Missionare mit den Maravars regelmäßig die heilige Messe und erteilten deren Kindern Religionsunterricht. Nicht nur einte das Christentum also die verschiedenen bekehrten Gesellschaftsgruppen nicht; durch seine Anpassungen (unerläßliche Bedingung für seine Annahme) förderte es kulturell fortwährend das Weiterbestehen der Kasten als spezifischer Gruppen, so wie es auch die früheren Symbolsysteme getan hatten.

II. Die Struktur der Kasten und die gegenwärtigen religiösen Ausdrucksformen

Mit der Einführung der kapitalistischen Produktionsweise durch die britische Kolonisation ändert sich die örtliche Gesellschaftsstruktur kaum. Die Verbindung zwischen der Kolonialmacht und der Ortsbevölkerung wird – über die kleinen oder großen indischen Rajas – durch die Zamindars gewährleistet. Auf den Gütern der Grundbesitzer wird Pflichtarbeit (*bounded labour*) geleistet; die Besitzer zahlen die Abgaben. Die Dörfer bleiben sehr selbständige Einheiten, und die Kasten bestimmen weiterhin die materiellen Beschäftigungen sowie die Stellung innerhalb der sozialen Bezüge. Erst mit der Agrarreform nach der Unabhängigkeitserklärung stellt man eine gewisse Veränderung fest. Eine große Anzahl von Kleinbauern entsteht; sie arbeiten auf Kleinstgütern in einer Wirtschaftsform bloßer Selbsterhaltung. Im Jahr 1971 machen diese Kleinbauern im Osten des Distrikts von Ramnad (das erforschte Gebiet) mehr als 50% der Gesamtheit aus. Aber auch die Landarbeiter existieren weiterhin: es sind mehr als 20%.

Eine kleine Industrie wurde in der Gegend aufgebaut (hauptsächlich Ziegeleien); sie beeinflußte aber kaum die soziale Struktur. Jedes Jahr begibt sich eine gewisse Anzahl von kastenlosen Landarbeitern außerhalb der Landarbeitssaison als Handlanger nach Madras; sie kehren aber anschließend in ihr Dorf zurück. Schließlich ist auch das Unterrichtswesen ein wenig ins Volk gedrungen und ermöglicht vor allem bestimmten Kasten, im Tertiärbereich Verantwortung zu übernehmen. So kommt es, daß die Nadars (früher Chanars) sich sozial kräftig entwickeln. Die Übereinstimmung zwischen der wirtschaftlichen und der sozialen Stellung (Kaste) ist also nicht mehr vollständig. Die neuen Produktionsverhältnisse werden natürlich durch den Wirtschaftsfaktor festgelegt. Übrigens muß hinzugefügt werden, daß das Arbeitnehmertum allmählich die Pflichtarbeit abgelöst hat, wenn auch noch nicht ganz.

Wir wählen jetzt einige charakteristische Gruppen der untersuchten Gegend; wir beobachten aus der Nähe ihre Lage, ihre Beschäftigungen und ihre religiösen Ausdrucksformen und Praktiken.

Die Vellalars

Sie sind Bauern und gehören als solche einer höheren Kaste an. 1975 lagen sie in der Gegend bezüglich Landbesitz (Kleingüter von gewöhnlich weniger als 5 ha) an der Spitze. Sie sind in den Panchayats (Gemeinderäten) vorherrschend vertreten. Politisch stehen sie im allgemeinen dem DMK (nationalistische und antibrahmanistische Partei) nahe. Die Vellalars sind eine aktive und unternehmungsfreudige Gruppe. Sie verwenden zum Beispiel in größerem Ausmaß als die anderen künstliche Düngemittel; die Landwirtschaft wird für viele von ihnen ein Zusatzverdienst, ihre Haupttätigkeit liegt im Handel und im Unterricht, letzteres betrifft besonders die Katholiken im kirchlichen Schuldienst. Man findet sie als Katechisten und in verantwortlichen Pfarrstellen. Ein bedeutender Teil des einheimischen Klerus entstammt dieser Kaste. Die Kirche ist als Institution ein wichtiger Zugang zu sozialem Aufstieg.

Die Vellalars zeichnen sich auch durch einen ziemlich betonten Individualismus aus, eine Haltung, über die sich der Klerus oft beklagt; es hat den Anschein, daß die Religion, an der die Vellalars hängen, ritualistisch aufgefaßt wird. Der Prozentsatz des sonntäglichen Kirchenbesuchs ist sehr hoch. Sie feiern ein eigenes Fest. Es wird durch das *Mandakapadi* vorbereitet: jede Familie übernimmt die Verantwortung für einen Festtag. Im Gegensatz zu anderen Kasten gibt es aber keine gemeinsame Vorbereitung.

Den ersten Platz unter den Andachten nimmt das alte portugiesische Heiligenerbe ein; es hatte die hinduistischen Gottheiten abgelöst. So werden etwa Sankt Thomas der Eremit für die Ernte und der heilige Sebastian für die Heilungen angerufen. Sankt Michael ist der Beschützer der Dörfer (ähnlich den auf einem Pferd dargestellten hinduistischen Schutzgottheiten). Eine Andacht jüngeren Datums ist die zu Unserer Lieben Frau von der immerwährenden Hilfe; man erbittet wirtschaftlichen oder schulischen Erfolg oder auch einen guten Ehepartner. Diese Andacht findet sich kaum in den unteren Kasten oder in den kastenlosen Gruppen. Übrigens handelt es sich dabei in Asien allgemein (in Sri Lanka oder auf den Philippinen z.B.) um eine städtische Frömmigkeitsform[4].

Häufig nimmt man zu den Sterndeutern Zuflucht, vor allem zur Angabe günstiger Tage für Handelsgeschäfte, neue Unternehmen, Eheabschlüsse usw. Kein Kaufgeschäft wird an einem Freitag oder nach Sonnenuntergang abgeschlossen. Der Glaube an Zauberei ist in Krankheitsfällen sehr verbreitet.

Die Maravars

Seit dem Ende der britischen Kolonisation haben sich die Maravars, diese ehemaligen Soldaten der Könige (der Pandyans und Cholas), später Nomaden und – zwangsläufig – Straßenräuber, zur Landwirtschaft bekehrt. Ihre Vergangenheit ist sehr lebendig geblieben. Hauptgottheit der hinduistischen Maravars ist Sangeli Karuppan, ein vergöttlichter Held. Der *Nadu Kal*, ein täglich verehrter Gedenkstein, erinnert an die großen Krieger.

Der sonntägliche Kirchenbesuch ist schwach, und sie haben nur geringen Kontakt mit dem Klerus, ganz im Gegensatz zu den Vellalars. Die Maravars feiern das Erntedankfest (*Pongal*), bei dessen Gelegenheit der heilige Einsiedler Antonius besonders verehrt wird. Kasteneigentümliche Gemeinschaftsspiele finden statt. Die Andachtsformen gestalten sich um zwei Pole: den heiligen Antonius den Einsiedler für die Ernte und das Vieh und Unsere Liebe Frau von der immerwährenden Hilfe für den Erfolg im persönlichen Leben. Dazu kommt noch der heilige Johannes de Britto, der geistliche Vater der bekehrten Maravars, und Pater Leveil, Missionar anfangs des Jahrhunderts und für seine Gebetsmacht zur Erlangung von Regen und zur Behütung vor Feldpest berühmt. Die Maravars wenden sich auch an die Astrologen und ziehen die *Kodangis* (Wahrsager) zu Rate; aufgrund ihres Glaubens an die bösen Geister praktizieren sie gewisse Sühneriten. Auf dem sittlichen Gebiet ist eine gewisse sexuelle Freizügigkeit zu vermerken.

Die Nadars

Die Chanars, wie man die Nadars noch bis vor kurzem nannte, besorgten in den monarchistischen Tributgesellschaftsformen den Transport, wechselten aber jetzt zu einer Industrie der Palmen- und Kokossaftgewinnung über, einer Beschäftigung, die sie in der Rangordnung der Kasten nicht gerade hoch einstuft. Zur Zeit vollzieht die Gruppe im Bereich der Dienstleistungen einen außergewöhnlichen sozialen Aufstieg: sie übernimmt die öffentlichen Ämter, den Handel und die Finanzen. Deswegen hat die Gruppe ihren Namen allmählich in Nadars geändert. Die Kaste erfreut sich eines starken Zusammenhalts und einer gut entwickelten gegenseitigen Beihilfe.

Der Besuch der Sonntagsmesse und die Teilnahme an gemeinsamem Gebet (morgens und abends) ist bei den Katholiken unter ihnen ziemlich hoch. Das gruppeneigene Fest wird von einem durch den Kastenrat gewählten Ausschuß vorbereitet. Man scheut keine Ausgabe, um dem Fest jeden möglichen Glanz zu verleihen. Große Summen von Almosen werden gelegentlich dieses Festes verteilt. Eine besondere Verehrung wird dem heiligen Jakobus erwiesen, einerseits in seiner Eigenschaft als «Donnersohn», da er die Gabe hat, Regen zu erflehen, andererseits als streitbarer Beistand gegen die Unehrlichkeit. Zu diesem Zweck werden die Ratsversammlungen des Dorfes, mit der Statue des Heiligen in der Mitte, vor der Kirche abgehalten, und es geht das Gerücht um, daß die Lügner Blut erbrechen und sterben. Der heilige Einsiedler Antonius und der heilige Michael werden ebenfalls gegen die unehrlichen Leute angerufen. Dazu kommen noch Sankt Anna und der heilige Joachim als Fürbitter für glückliche Geburten oder für Frauen, deren Männer krank sind. Auch der heilige Franz Xaver und der Jesuitenmissionar Jacques de Rossi, genannt *Sinna Saveriar* (der kleine Xaver) werden verehrt. Nur wenn die katholischen Riten sich als unwirksam erweisen, nimmt man zu den hinduistischen Gottheiten Zuflucht. Namentlich Maramman wird angerufen, und zwar gegen die Blattern. Die Befragung der Sterndeuter ist allgemein üblich, um das Datum einer Hochzeit oder eines neuen Unternehmens festzulegen.

Die Paravars

Sie bevölkern die Küsten Südindiens und stehen wegen ihrer Tätigkeit als Fischer seit jeher außerhalb der Kastenstruktur. Wie bei allen Fischern ist das Bildungsniveau sehr niedrig (sie fahren sehr jung schon aufs Meer) und sind die sexuellen Tabus äußerts strikt:

wenn die Frau Ehebruch treibt, während ihr Mann sich auf hoher See befindet, wird er, so glaubt man, dieser werde ertrinken.

Ein großer Teil der Paravars hat sich zum Katholizismus bekehrt; dies geschah damals, als sie Schutz gegen die Muslime suchten. Einer von denen, die ihnen die Taufe erteilten, war der heilige Franz Xaver. Die religiöse Praxis ist sehr schwach und bei den Männern fast inexistent. In diesen Dörfern wird kein gemeinschaftliches Morgengebet abgehalten, und wenige besitzen ihre eigenen Katecheten. Im Zentrum der Heiligenverehrung steht der heilige Jakobus. Die Paravars sehen in ihm den Beschützer der Fischer auf See und den Garanten für einen guten Fischfang. Zahlreiche Wunder und Erscheinungen werden ihm zugeschrieben. Aber auch der heilige Antonius von Padua steht in Ehren. Sein Fürbittgebet ist ebenfalls dem Fischfang, den Eheschließungen, dazu noch Prozeßfällen, Krankheiten wie Cholera und Blattern zugedacht; er wird gegen die Diebe angerufen und um verlorene Gegenstände wiederzufinden. Die kleinen Jungen werden ihm geweiht; dazu müssen sie kahlgeschoren sein.

Diesen beiden Heiligen – dem heiligen Jakobus und dem heiligen Antonius – gelten die organisierten Festlichkeiten. Zu ihrer Gestaltung setzen die Dorfältesten für jede Familie eine Abgabe fest. Die Ausgaben sind sehr hoch (in einem Dorf wurden laut Mitteilung für eine einzige Festlichkeit 12000 Rupien ausgegeben); sie heben das Prestige der Gruppe. Auch die Anrufung des heiligen Michael wird gemeldet, des Schützers gegen den Teufel (Pilli Sooniam), gegen die Krankheiten und die Feinde; ebenso erfährt man von der Verehrung des Herzens Jesu (jeden ersten Freitag im Monat). Die Gebete, die an Unsere Liebe Frau von der immerwährenden Hilfe gerichtet werden, gelten dem Erfolg im Fischhandel, in den Examina, in der Suche nach Arbeit oder nach einem Ehepartner und auch einer glücklichen Geburt.

Häufig nimmt man zu anderen Praktiken Zuflucht: Opfergaben im Tempel von Murugan; Hilfesuche bei Mariamman im Fall einer Seuche; stirbt ein Kind in frühem Alter, wird das Unglück dem Muni, dem bösen Geist zugeschrieben, der das Kind verschlungen hat, und um das folgende Kind zu schützen, durchbohrt man ihm das Ohr; bei einem Baum in der Dorfmitte wird ein Fruchtbarkeitskult gefeiert usw.

Die Parayars

Die Parayars sind Kastenlose (Parias). Sie sind vordrawidischen Ursprungs, und wie alle Clans derselben Art hat sie diese Tatsache in das unterste soziale Niveau eingestuft. Es ist eine Gruppe von Ausgebeuteten: Landarbeiter, Totengräber, Straßenkehrer – lauter Berufe, die in der hinduistischen Symbolik als in hohem Maße «verunreinigend» gelten. Lange Zeit hindurch mußten die Parayars ihre Hütten außerhalb der Dörfer bauen, und auch heute noch besitzen sie ihre eigenen Brunnen und Friedhöfe. Sie leben vollkommen in diese Struktur eingeschlossen und haben keine Aussicht, da herauszukommen.

Die Katholiken unter ihnen praktizieren kaum. Es muß aber gesagt werden, daß ihnen die Arbeit auch nur wenig Zeit läßt. Eine gewisse Anzahl von ihnen zieht als Saisonarbeiter nach Madras in die Industrie. Die katholischen Parayars werden von den Katholiken der Kasten verachtet (meistens mußten sie sich in der Kirche an einen gesonderten Platz begeben), der Klerus kritisiert sie wegen ihres schwachen Meßbesuchs und ihrer Sitten: Trinksucht, Spielleidenschaft und sexuelle Ausschweifung.

Allerlei Veranstaltungen am Hauptfest: Es beginnt mit einer Prozession am Vorabend: die Statuen verschiedener Heiligen werden auf Wagen mitgeführt, vor allem Unsere Liebe Frau, Sankt Jakobus, Sankt Antonius – alles unter Trommelbegleitung, Geknall und bengalischem Feuer. Man bittet die Heiligen um Regen. Anschließend an die Prozession finden Theaterspiele oder eine Filmvorführung statt. Nach der heiligen Messe am anderen Morgen erneute Bittprozession. Das ganze endet dann mit Tänzen, Spiel und sexuellen Orgien. An Weihnachten wird das Fest des Zuckers gefeiert (*Sakkaraithirunal*), und man verteilt um Mitternacht 12 kg Zucker.

Die selige Jungfrau wird am meisten verehrt, und zwar unter verschiedenen Formen: Velankani (Marienwallfahrtsort des Tamil-Nadu), Lourdes oder Fatima. Sie ist die Hauptbeschützerin, verjagt die bösen Geister (Muni), besonders der besessenen Frauen, heilt die Kinder und die kranken Ehemänner (die Frauen bringen Maria ihr *Thali* dar, ein Halsband, das die Ehegemeinschaft symbolisiert). Man verehrt auch die Heilige Familie, den heiligen Antonius und den heiligen Johannes de Britto. Der Evangelist Johannes ist der Beschützer eines der Dörfer, die wir studiert haben, doch handelt es sich hier um eine Einführung der Missionare. Viele Hindus derselben Kaste rufen die heilige Jungfrau an; sie halten sie für mächtiger als die Gottheiten. Die Katholiken nehmen an den Festlichkeiten der hinduistischen Parayars teil und befragen auch die Astrologen und Wahrsager, die *Kodangis*. Doch beteiligen sich diese Katholiken nicht an der Anrufung hinduistischer Gottheiten.

Nach dieser kurzen Beschreibung der religiösen Ausdrucksformen einiger der bezeichnendsten Kasten

stellen wir uns die Frage nach der sozialen Bedeutung dieser Frömmigkeitsformen.

Was in der religiösen Bekundung am meisten auffällt, das ist bei gewissen Ausdrucksformen ihre repräsentative Funktion für die Beziehungen zur Natur. Dahinein gehören alle Riten und Andachten in Hinsicht auf Schutz gegen die naturbedingten Wechselfälle oder um Wohltaten zu erlangen, die sich auf die Produktion (Landwirtschaft, Fischfang) oder auf die Gesundheit erstrecken. Bestimmte Frömmigkeitsformen behalten ihre Lebenskraft, selbst wenn ihr Daseinsgrund nicht mehr besteht, wie etwa die Anrufung der Heiligen aus Anlaß einer Cholera- oder Blatternepidemie; man muß freilich wissen, daß diese Seuchen im Volksgedächtnis noch sehr lebendig sind. Diese Dauerhaftigkeit religiöser Formen erklärt sich aus der peripheren Situation des untersuchten Gebiets im Gesamt der wirtschaftlichen Entwicklung.

Alsdann haben die religiösen Ausdrucksformen auch deutlich eine Funktion der Gruppenerhaltung mit Hilfe von Festlichkeiten, gruppeneigenen Andachten usw. Das führt zu Gestaltungen, die jeder Kaste eigentümlich sind und an die Lage der Gruppe in der sozialen und wirtschaftlichen Struktur gebunden bleiben. Bei den Vellalars handelt es sich darum, ihrer Eigenschaft als beherrschender Gruppe Ausdruck zu verleihen; bei den Narads verstärken die religiösen Elemente den Gruppenzusammenhang in einer Bewegung sozialen Aufstiegs; bei den Parayars geht es eher um eine Unterbrechung des Alltags, ohne daß ein Bezug zu einer Gruppenidentität wirksam wäre, die man lieber verschwinden sehen möchte.

Man wird sich daran erinnern, daß die tributären Gesellschaftsformen auf einem fundamentalen Bezug zwischen Zentralmacht und sehr selbständigen Ortsgemeinschaften aufruhten. So etwas existiert unter einer kapitalistischen Produktionsform normalerweise nicht mehr; hier beherrscht die Beziehung Arbeitgeber–Arbeitnehmer den gesamten sozialen Bereich. Die Identität der Kaste und ihre entsprechende gesellschaftliche Lage finden daher ihre Festigkeit in einem Bezug zu früheren Produktionsweisen, da die Kaste die moderne Produktionsform nicht mehr beeinflußt, was aber nicht bedeutet, daß die Solidarität der Kaste in der gegenwärtigen Lage keine Bedeutung mehr besäße, denn einerseits hat die kapitalistische Wirtschaftsorganisation diese Gegend Südindiens nicht wirklich durchdrungen, so daß man allen Grund hat zu wünschen, die kulturellen Verhaltensregeln möchten in ihrer bisherigen Form erhalten bleiben. Andererseits verhindert die Aufteilung in Kasten die Entwicklung einer Klassensolidarität, selbst unter den Kleinbauern und Landarbeitern. So leistet die Religion – und das ist in unserem Fall sowohl der Katholizismus als auch der Hinduismus – in der Reproduktion der überkommenen sozialen Bezüge für einen Kapitalismus der Randgebiete einen überaus nützlichen Beitrag. Sicher ist das nicht ihre einzige Aufgabe. Aber sie ist wichtig im Sinne eines erhellenden Faktors, wenn man die Lage bedenkt, in der sich eine schwache Entwicklung der Produktionskraft mit einer wirtschaftlich peripheren Situation verbindet[5].

[1] G. Lemercinier, Religion et Idéologie au Kerala; Modes de Production et fonctions sociales de la Religion. Vervielfältigter Bericht, Bd. I, 3. Teil, Kap. 1 (Louvain-La-Neuve 1977).

[2] Centre de Recherches socio-religieuses (Katholische Universität Löwen), A socio-religious analysis of the East Ramnad District (Tamilnadu). Vervielfältigtes Dokument, 524 (Dindigul, 1977).

[3] L. Besse SJ., La Mission du Madure, Historique de ses pangous (Druckerei der katholischen Mission, Trichinopoly, 1914), 256. In den nach Rom gesandten Berichten der Missionare kann man Bemerkungen wie folgende lesen: In der Pfarrei X zählte man dieses Jahr 653 Wunder durch das von Pater Y geweihte Wasser des hl. Franz Xaver. In Z vermeldet der Pater 119 durch dieses Wasser und 21 durch den Baum des hl. Jakobus erwirkte Wunder.

[4] Ähnliche Frömmigkeitsformen finden sich im Hinduismus und im Buddhismus. Das gilt zum Beispiel von Sankara und Sri Lanka.

[5] Die über den Distrikt von Ramnad durchgeführte Untersuchung geschah auf Anregung der mit der sozialen Aktion in dieser Gegend beauftragten Jesuiten. Sie gestattete eine neue pastorale und soziale Zielsetzung, indem sie unter anderem der Verteidigung der Rechte der (unberührbaren) Parayans und Pallars den Vorrang gab.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

FRANÇOIS HOUTART

1925 in Belgien geboren. Doktorat in Soziologie an der katholischen Universität Löwen (1973). Direktor am Forschungszentrum für Soziologie und Religion (1956) und Professor an der obengenannten Universität. Mehrere Veröffentlichungen über Religionssoziologie, darunter jüngstens Eglise et Révolution (in Zusammenarbeit mit A. Rousseau, 1971) und Religion and Ideology in Sri Lanka (Hansa, 1974). Anschrift: SORE, Bâtiment S.H. 2, Place Montesquieu 1/21, B–1348 Louvain-la-Neuve, Belgien.

GENEVIÈVE LEMERCINIER

1923 in Belgien geboren. Doktor der Soziologie (Universität Löwen, 1977). Mitglied des Forschungszentrums für Soziologie und Religion an der katholischen Universität Löwen. Anschrift: SORE, Bâtiment S.H. 2, Place Montesquieu 1/21, B–1348 Louvain-la-Neuve, Belgien.

Francisco Rolim

Religion und Armut in Brasilien

I. Der gesellschaftliche Kontext

Wir wollen den konkreten Bezug zwischen Religion und Armut in Hinsicht auf eine konkrete historische Situation darstellen. Dies heißt nicht, daß wir uns auf die Ebene der Tatsachen beschränken werden, denn die Theorie ist notwendig, um die Realität befriedigend interpretieren zu können. Die konkrete historische Situation ist die der brasilianischen Gesellschaft in ihrer heutigen kapitalistischen Phase, deren Anfang wir um 1930 situieren können. Die Organisation dieser Gesellschaft beruht auf einem bestimmten Verhältnis zwischen Produktion, Distribution und Konsum, die dadurch zueinander in einem Systemverhältnis stehen, das verschieden ist von dem in der vorherigen Phase dieser Gesellschaft, die auch schon als kapitalistisch zu bezeichnen ist. Von außen her waren es große internationale Ereignisse wie die Weltwirtschaftskrise, die einen tiefgreifenden Einfluß auf die brasilianische Wirtschaft ausgeübt haben. Im Inneren verschob sich die nationale Wirtschaft von einem System, das Landwirtschaftserzeugnisse und Rohstoffe aus- und Fertigprodukte einführte, zu einer diversifizierten industriellen Produktion für den inneren Markt.

Im industriellen Bereich finden so die Anfänge der Industrialisierung in einem freigewordenen Raum statt, der durch den Zusammenbruch des Export-Import-Systems entstanden war. An die Stelle dieses Systems, das doch wesentlich auf die Agrarproduktion für den Export ausgerichtet war, tritt eine Industrie, deren Einzelzweige immer vielfältiger und weiter ausgebaut werden und die die wirtschaftliche Grundlage der neuen Phase wird. Dies führte auch zu einem allmählichen Anwachsen des städtischen Proletariats, zu einer überproportionalen Zunahme des Handels und der Dienstleistungsberufe und zu einem Mißverhältnis zwischen der Nachfrage nach qualifizierten Arbeitskräften und einem übermäßigen Angebot unqualifizierter. Der Prozeß der Verstädterung, der sich besonders nach 1950 ohne unmittelbaren Zusammenhang mit der Industrie beschleunigte, förderte die Industrie, so daß diese einen Teil der Arbeitskräfte aufnehmen konnte, die in Unmengen in die Städte, besonders in die Großstädte, geströmt kamen.

Auf politischer Ebene führte die Reorganisation der Gesellschaft, die im Rahmen einer beschränkten autonomen Entwicklung stattfand, teilweise zu einem Abbau der Abhängigkeit vom Ausland und der Abhängigkeitsverhältnisse im Inland. So wurde zum Beispiel die Macht der Agraroligarchie eingeschränkt, die dem Agrarexport ihren Wohlstand und Einfluß verdankte, und so waren gleichzeitig günstige Voraussetzungen für die Entstehung eines städtischen Unternehmertums gegeben. Es entstanden neue, aktive und dynamische Gruppen, die Druck auf den Staat ausübten und mehr Demokratie oder, um die Typologie von Gino Germani zu verwenden, den Übergang von einer beschränkten zu einer erweiterten Demokratie erzwangen[1].

Auf sozialer Ebene forderten breite Volksschichten die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen und erschwerten so die Pläne und Absichten der Regierungen. Gegenüber einer Politik, an der nur die Parteien teilhatten und die oft zur engstirnigen Parteipolitik verkam, drängten sie zur Teilnahme des gesamten Volkes an der Politik: zu einer Politik der Massen. Auf politischer und sozialer Ebene entstand so ein neues Bewußtsein der Massen. Diese wollten teilhaben an einem demokratisierten Gesellschaftsleben. Im Prozeß der Redemokratisierung von 1945 an nach dem erzwungenen Rücktritt des zuletzt autoritär regierenden Getulio Vargas wurde das Volk auch tatsächlich aktiv und hatte teil an dem politischen Leben. Die Volksschichten, deren Einfluß sich immer mehr in den unterschiedlichen Bereichen und den unterschiedlichen Ebenen des sozialen Lebens bemerkbar machte und sich im Laufe der Jahre von den fortgeschrittenen gesellschaftlichen Bereichen aus auch in den weniger entwickelten Geltung verschaffte, stehen nicht am Rande der neuen Phase des Kapitalismus in Brasilien: sie sind ein strukturelles Element dieses Kapitalismus.

II. Die Verstädterung und die Volksmassen

Man kann in der jetzigen und in der vorherigen Phase des Kapitalismus zwei unterschiedliche Formen der Beziehung zwischen der Verstädterung und der sozioökonomischen Entwicklung erkennen, die der Verstädterung eine unterschiedliche Prägung geben. In der ersten Form ist das Anwachsen der Stadtbevölkerung einseitig abhängig von der spontanen Entwicklung einer Industrie, die nur in dem freien Raum bestehen kann, den ihr eine auf den Export orientierte Gesamtwirtschaft eben in Hinblick auf den Export übrigläßt. Ebenso ist das Bevölkerungswachstum in den Städten der Entfaltung des Handels und den Dienstleistungsberufen und -möglichkeiten in der

Stadt nachgeordnet. Diese Situation ist bis 1930 für die Entwicklung der Städte typisch.

Nach 1930 ist die Beziehung umgekehrt: in der jetzigen Phase des Kapitalismus ist die Verstädterung das grundsätzlichere Phänomen, das die Industrialisierung beeinflußt. Der Vorrang der Verstädterung gegenüber der Industrialisierung erscheint als ein typischer Aspekt der sozio-ökonomischen Gesamtentwicklung, die zur diversifizierten Industrialisierung führt. Sowohl die Verstädterung als die Industrialisierung sind, obwohl letztere von ersterer abhängt, beide Teilprozesse einer Gesamtentwicklung, die tendenziell auf eine beschränkte Autonomie der eigenen Wirtschaft gegenüber der Weltwirtschaft hinsteuert und eine neue Phase der gesellschaftlichen Organisation einleitet.

Es wäre daher zu einfach, die Verstädterung nur als eine reine Zunahme der Zahl der Stadtbewohner zu betrachten. Man muß sie dagegen zu verstehen versuchen als einen Teilprozeß innerhalb eines Systems Produktion–Verteilung–Verbrauch, das die Industrialisierung im eigenen Land durch den Ausbau neuer, einander ergänzender Industriezweige begünstigte.

In seiner klassischen Darstellung «Urbanism as a Way of Life»[2] (Das Leben in der Stadt als typischer Lebensstil) hat Louis Wirth Gewicht und Eigenart des «städtischen Ethos» mit einer ganzen Reihe eigener Werte und Normen und einer psychisch-sozialen von den nichtstädtischen Gebieten verschiedenen Geisteshaltung betont. Obwohl diese Auffassung es zuläßt, die Verstädterung nicht nur als eine rein zahlenmäßige Bevölkerungszunahme zu verstehen, sondern das Phänomen mit Hilfe einer Betrachtung der Eigenart des städtischen Lebens auf einer grundlegenderen Ebene wahrnimmt, meinen wir doch, daß man zum Verständnis der Verstädterung noch weiter gehen soll und daß man die Stadt nicht nur in der Beziehung zu sich selbst sehen darf, sondern sie in weiterem Rahmen betrachten muß.

Dabei helfen zwei von der Stadtsoziologie herausgestellte Sachverhalte: die Stadt in ihrer Wirkung als Vorbild auf das Umland und die Stadt als Mobilisations- und Motivationsfaktor. Die Wirkung der Stadt als Vorbild für das Land konkretisiert sich in den Konsumgewohnheiten, in den Prozessen der gesellschaftlichen Organisation, in vielen Formen der Nachahmung städtischer Verhaltensmuster. Die Stadt als Mobilisations- und Motivationsfaktor wirkt auf psychosozialer Ebene als die Fähigkeit, kritisch nachzudenken und daher auch zu überlegen und auszuwählen, und führt so zu Wunsch- und Zielvorstellungen, die verschieden sind und oft sogar in Widerspruch stehen zu den vorherigen normativen Verhaltensmustern. Gino Germani beschreibt daher Mobilisierung als «den Übergang von einem Handeln nach Vorschrift zu einem Handeln als Selbstbestimmung». Er erklärt die Mobilisierung wie folgt: «Sie entspricht einem psycho-sozialen Prozeß, in dessen Verlauf Gruppen, die vorher durch die Passivität des traditionellen Modells bestimmt waren (Vorherrschaft des Handelns nach Vorschrift, in dem danach gestrebt wird, verinnerlichten Normen zu entsprechen), jetzt eine bestimmte Fähigkeit entfalten, selbst zu überlegen und zu entscheiden. Sie werden anspruchsvoller in ihren Wünschen und Zielvorstellungen und entwikkeln zur Erreichung ihrer Bestrebungen eine politische Tätigkeit. Sie versuchen, Einfluß zu bekommen auf das politische Leben der Nation, und dieser Versuch kann unterschiedliche Formen annehmen: spontane Protestbewegungen, revolutionärer Aufstand, Ausbrüche der Volksunzufriedenheit, religiöse Bewegungen, politische Aktivität innerhalb der Parteien, bewußte Teilnahme an den Wahlen usw.»[3]

Wenn wir so das Phänomen der Verstädterung als Lebensstil betrachten, die Wirkung der Stadt nicht nur als die eines geographischen Raums verstehen und die Dimension der Stadt als motivierenden und mobilisierenden Faktors nach der Darlegung Germanis mitbedenken, wenn uns so die Verstädterung als Teilprozeß der Entwicklung des heutigen Kapitalismus erscheint, können wir behaupten, daß das Phänomen der Verstädterung in seiner umfassenden Wirkung die Fähigkeit der Volksmassen zur eigenen Überlegung und Entscheidung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens weckt und fördert. Auch die untersten und ärmsten Volksschichten sind davon nicht ausgeschlossen. Wenn man die Peripherien der Großstädte ansieht mit den vielen Menschen, die Tag für Tag aus den kleineren Städten und vom Lande hierher kamen und kommen und jetzt hier wohnen, kann man feststellen, daß Armut und Elend sie hierhin trieben, daß aber jetzt unter ihnen an der Stelle der alten, normativen Verhaltensmuster der Passivität allmählich bewußtes und zielstrebiges Handeln, wie zaghaft und zögernd auch immer, entsteht.

Auch in nichtstädtischen Gebieten, in denen die Stadt als Vorbild wirkt, gibt es Anzeichen dafür, daß auch hier die Fesseln der Unterwürfigkeit abgestreift werden und bewußtes Handeln mit auch politischen Folgen entsteht. Vorher waren hier an erster Stelle die Arbeiter im Transportwesen, im Handel und in den Dienstleistungen, in minderem Maße aber auch die sonstigen Arbeiter und Landarbeiter der Demagogie populistischer Führer, der Willkür der Regierungen und ihrem oft abrupten Wechsel unmittelbar ausgesetzt gewesen. Alle aber waren im gleichen Maße,

besonders unter den autoritären Regimen, von jeder demokratischen Teilnahme an den politischen Entscheidungen und von jeder politischen Verantwortung dauernd ausgeschlossen gewesen.

Auf diesem Hintergrund wollen wir die Rolle der Religion untersuchen. Auf der einen Seite gilt unsere Aufmerksamkeit dabei der katholischen Kirche, sowohl weil sie die offizielle oder quasioffizielle Religion ist, als auch wegen der in ihr neuerdings gemachten Erfahrung der Basisgemeinden; auf der anderen Seite gilt sie einer großen religiösen Volksbewegung: dem protestantischen Pfingstlertum. Hier die katholische Kirche, die seit der Kolonialzeit über große Möglichkeiten verfügt; dort der Pentekostalismus, der zwischen 1910 und 1920 unter uns entstand, der aber großen Erfolg bei den Volksmassen fand und heute 70 Prozent der protestantischen Bevölkerung Brasiliens ausmacht.

III. Die Religion und die Volksmassen

1. Der Katholizismus als offizielle, traditionelle Religion

Im großen und ganzen änderte sich am Anfang der neuen Phase etwa um 1930 wenig im Verhalten der Kirche. Die Pastoral, sowohl in den Stadtpfarren als auch in den verschiedenen Verbänden und Vereinen, lief weiter wie zuvor, und die Direktiven für die Pastoral kamen wie gewohnt von oben für die Arbeit unten.

Die in den folgenden Jahren von der Kirche propagierte katholische Aktion war nach europäischen Schemata konzipiert und wurde kritiklos von Europa aus nach Lateinamerika importiert, blieb eher eine elitäre Bewegung, und wenn es ihr gelang, die Arbeiter zu erreichen, gelang es ihr noch lange nicht, die wichtigsten Probleme der brasilianischen Arbeiterschaft wahrzunehmen.

Die liturgische Bewegung und die liturgischen Anstrengungen waren intellektualistisch, und die religiöse Symbolik, mit der sie arbeiteten, war den Volksschichten fern. In den Augen der Hierarchie lebte das Volk, lebten besonders die Ärmsten in gröbster religiöser Unwissenheit. Die Norm dafür war das gelehrte Wissen des Klerus, der durch die Pfarren, die Bruderschaften und frommen Vereine und die von Ordensleuten geführten Schulen das religiöse Leben, die Frömmigkeit und die religiösen Übungen kontrollierte und noch weiter steuern wollte. Die Volksfrömmigkeit, die sich dieser Kontrolle entzog, wurde als ein Sammelsurium abergläubischer Praktiken betrachtet. Gerade das gelehrte Wissen des Klerus war ihm ein Hindernis, die authentisch religiöse Erfahrung des Volkes als solche anzuerkennen[4].

Es wurden nicht nur wesentliche Aspekte der Religiosität nicht anerkannt und andere dagegen überwacht und kontrolliert, sondern es wurde auch das religiöse Gefühl des Volkes geradezu manipuliert wie bei dem in Rio organisierten Besuch der Statue Unserer Lieben Frau aus dem nationalen Wallfahrtsort und Marienheiligtum Aparecida do Norte, bei den eucharistischen Kongressen und den Volksmissionen. Solche Initiativen hatten die latente Funktion, die Macht der Kirche gegenüber einer neu entstehenden sozialen Ordnung zu bestätigen.

Im allgemeinen kann man behaupten, daß die ärmsten Volksschichten von einer Kirche vernachlässigt wurden, die sich mehr um die gehobenen gesellschaftlichen Gruppen, den Mittelstand, das städtische Bürgertum und die Agraroligarchie kümmerte. Diese Situation zeigt sich deutlich in den Ergebnissen der Zählungen der Besucher des Sonntagsgottesdienstes aus den sechziger Jahren. In Städten von mehr als 100000 Einwohnern war die Anzahl der praktizierenden Katholiken niedrig, sowohl in den wirtschaftlich weiterentwickelten Städten wie Santos-São Vicente 12%, Ribeirão Preto 22%, Nova Iguaçú (in der Nähe von Rio de Janeiro) 6%, als auch im weniger entwikkelten Nordwesten: Fortaleza 31%, Campina Grande 22%. Die höchste Anzahl von Kirchenbesuchern findet man in den Gebieten, wo die Veränderungen noch nicht so tiefgehend waren[5]. Mehr als die Hälfte der Besucher des Sonntagsgottesdienstes standen nicht mehr oder noch nicht im aktiven Arbeitsleben: der offizielle Sonntagsgottesdienst der Kirche erreicht die Welt der Arbeit nicht.

Unter den Kirchenbesuchern, die im Berufsleben stehen, sind die Angehörigen der gehobenen und mittleren Dienstleistungs- und Handelsberufe überproportional vertreten. Die Teilnahme von Arbeitern und Hilfskräften, die keine oder nur eine geringe berufliche Qualifikation besitzen, ist extrem niedrig. Auch in den Industriegebieten ist die Teilnahme der Arbeiter sehr gering. Da dem Bereich der Dienstleistungen und dem des Handels auch in den mehr entwickelten Gebieten eine sozial bessergestellte Bevölkerungsschicht angehört, besucht diese, wie zu erwarten, häufiger die Messe als die Industriearbeiter. Aber der größte Teil der kleinen Selbständigen oder Berufstätigen kommt nicht: die kleinen Schneider, Schuhmacher, Schreiner, Steinmetzen, Schlosser usw.

Die Teilnahme der Analphabeten und Halbanalphabeten ist ein anderer Hinweis: im wirtschaftlich weniger entwickelten Gebiet: Fortaleza 7%, Campina Grande 8%, Caruarú 9%, und im mehr entwickelten:

Nova Iguaçú 0,5 %, Santos-São Vicente 4 %, Ribeirão Preto 5 %. In den Gegenden aber, wo die alten normativen Verhaltensmuster noch gelten, ist die Anzahl der praktizierenden Analphabeten eher hoch.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Peripherie der mittleren und großen Städte. Hier lebt eine Bevölkerung mit einem geringen Einkommen, ohne oder mit geringer Schulbildung, beruflich wenig qualifiziert, in armseliger Behausung oder gar Elendshütten. Diese Peripherie bildet einen wahren Gürtel von Elend und Armut um die Städte. Der offizielle Kult der Kirche dringt hier kaum oder nur negativ durch. Es entsteht eine religiöse Leere, ein Raum, in dem die Kirche kaum Einfluß ausübt und wo andere Glaubenskulte durchsickern können. In diesem Leerraum fanden die Pfingstler günstige Annahme und schnelle Verbreitung.

2. Das Pfingstlertum

1910 wurde die erste Pfingstkirche, die Congregação Cristã do Brasil (christliche Gemeinde Brasiliens), die später zur Congregação Cristã no Brasil (christliche Gemeinde *in* Brasilien) umbenannt wurde, in der Peripherie von São Paulo gegründet. 1911 öffnete die Assambleia de Deus (die Versammlung Gottes) ihren ersten Tempel in Belém, im Norden Brasiliens. 1910 bis 1930 können wir als die Zeit betrachten, in der die Pfingstler Wurzel faßten; die Jahre nach 1930 waren die Zeit der eigentlichen Verbreitung des Pentekostalismus. Um diesen Vorstoß richtig beurteilen zu können, ist zu beachten, daß die Pfingstler (die Congregação Cristã inbegriffen) 1930 26 Prozent der brasilianischen Protestanten ausmachten, 1950 51 und heute 70 Prozent.

Von den heute über 60 evangelischen Kirchen sind die wichtigsten und größten Pfingstkirchen die Congregação Cristã, die Assembleia de Deus, die «Evangelho Quadrangular» und die «O Brasil para Cristo»: letztere wurde gegründet von einem Brasilianer, der nacheinander verschiedenen pentekostalistischen Kirchen angehört hatte. Von diesen Kirchen hat die Assembleia de Deus die größte Verbreitung im Lande und die größte Anzahl der Gläubigen. 1911 im Norden des Landes gegründet, verbreitete sie sich zuerst im ganzen Norden, in Richtung des Südwestens und des Südens, und war schon 1940 in allen Staaten und Territorien des Bundesgebietes vertreten. Die anderen wichtigsten Kirchen konzentrierten sich zuerst mehr im Süden und Südwesten des Landes, um sich erst ab 1950 zum Nordwesten und zum Norden hin auszubreiten. All diese Kirchen suchen ihre soziale Basis und Anhängerschaft in den ärmsten Bevölkerungsschichten mit anscheinend einer Ausnahme, «O Templo da Nova Vida», die den mittleren Mittelstand anspricht, allerdings nicht sehr verbreitet ist.

Es gibt einen erheblichen Unterschied zwischen dem Wachstum der Pfingstler und dem der traditionellen protestantischen Kirchen. In der Zeit zwischen 1960 und 1970 nahmen die Pfingstler um 101 Prozent zu, die übrigen protestantischen Kirchen um 49 Prozent. In dieser ganzen Zeit betrug die absolute Zunahme der Protestanten 1040000, davon waren 70 Prozent Pentekostalisten.

Auch die Anzahl der pentekostalistischen Kultgebäude, meistens Tempel genannt, kann eine Ahnung des pentekostalistischen Vormarsches geben: 1910: 2, 1930: 267, 1950: 1924, 1970: 11118. Im Südwesten und im Süden, den zwei Gebieten, deren Wirtschaft am weitesten fortgeschritten ist, wohnten 1970 73 Prozent der Pfingstler, aber schon lange vor 1970 lebten hier, obwohl nicht so stark wie später, die meisten Pentekostalisten.

Der Zuwachs der Protestanten, besonders der Pfingstler, in den wirtschaftlich stärkeren Gebieten bewog einige Sozialwissenschaftler dazu, die zahlenmäßige Zunahme der Pfingstler mit den sozialen Veränderungen in Zusammenhang zu bringen[6]. Von einem funktionalistischen Standpunkt aus heben sie die Funktion des Pentekostalismus hervor, die ihrer Meinung nach darin besteht, ihren Anhängern sonst in der Gesellschaft nicht vorhandene Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs zu verschaffen. In diesem Sinne würde der Pentekostalismus seinen Anhängern die Anpassung an die Veränderungen in der Gesellschaft erleichtern. Diese Sozialwissenschaftler arbeiten mit dem soziologischen Begriff «Anomie», dem sie eine moralisch positive Bedeutung gaben, so daß der Begriff als Bezeichnung und Erklärung für abweichendes soziales Verhalten jetzt auch die Bedeutung «Befähigung zum innovativen Handeln» hinzubekam.

Diese Annäherungsweise erklärt uns, was der Pentekostalismus bewirkt, nicht, was er in sich ist. Wir aber möchten zeigen, daß die zum Pentekostalismus Bekehrten eine alte und überholte Religiosität weiterpflegen und ihr anhängen. 81 Prozent der Neubekehrten waren Katholiken, die bis zu ihrer Bekehrung sehr traditionellen Frömmigkeitsformen nachgingen[7]. Der Pentekostalismus kommt der Mentalität entgegen, die diesen Formen zugrunde lag, nimmt sie auf und wandelt sie von einer individualistischen in eine kollektive Religiosität um. In den öffentlichen Gottesdiensten, im Gebet in kleinen Kreisen und auch beim privaten Beten, beim Predigen auf den großen Plätzen treten die Pfingstler laut auf mit großen Gebärden und beten mit der Eingebung, die jedem im Augenblick

gegeben ist. So sind sie unmittelbar Produzenten des Religiösen. Dies entspricht der inneren Struktur des Pentekostalismus, in dem jeder Gläubige ohne Unterschied zwischen Geistlichen und Laien seine religiöse Welt produziert, in kollektivem Rahmen unmittelbarer Produzent einer sakralen Welt wird.

Aber diese religiöse Welt setzt sich nicht ab von der überholten kapitalistischen Phase, sondern hängt mit ihr durch die Klassenzusammensetzung der Angehörigen des Pentekostalismus strukturell zusammen. Über 50 Prozent von ihnen haben geringe berufliche Qualifikation im Gegensatz zu den katholischen Gottesdienstbesuchern oder den traditionellen Protestanten, die eher der Mittelschicht oder der Oberschicht angehören. Die Pfingstler gehören dagegen der unteren Mittelschicht an (80 bis 85 Prozent) oder der Unterschicht der ungelernten Industrie- oder Agrararbeiter (15 bis 20 Prozent).

Diese unteren Volksschichten sind, soweit sie dem Pentekostalismus anhängen, auch von den zwei den Pfingstlern ganz teuren Grundsätzen der pentekostalistischen Ideologie, die beide aus der Bibel begründet werden, beeinflußt: vom Glauben an die Macht des Geistes und vom Gehorsam der etablierten Autorität gegenüber.

Durch ihren Glauben an die Macht des Geistes leben die Pfingstler in einer ungeschichtlichen, sakralen Welt, die Spontaneität und Emotionalität, typische Kennzeichen für die Volksreligiosität, fördert, aber die Spontaneität und Emotionalität auch ganz in Anspruch nimmt. Der Glaube an die Macht des Geistes als Glaube an die Macht Gottes führt die Gläubigen dazu, das Böse in dieser Welt als Zeichen der Wiederkunft Christi zu deuten, und gibt ihnen so ein verdrehtes und falsches Bild der sozialen Wirklichkeit.

Der Gehorsam gegenüber den Autoritäten ist zwar ein geschichtliches Prinzip, aber er verführt doch die Gläubigen zu einer passiven Anpassung an die etablierte Ordnung, indem er ein Verhalten normiert, das sich ohne Diskussion der etablierten sozialen und politischen Organisation der Gesellschaft unterwerfen soll. Auf diese Weise wird der Pentekostalismus zu einer günstigen kulturellen Voraussetzung für den Weiterbestand der jetzigen Phase des Kapitalismus, er schmälert die Fähigkeit, kritisch nachzudenken, und setzt die Gläubigen der Herrschaft der bürgerlichen Ideologie aus.

3. Die katholischen Basisgemeinden

In der letzten Zeit kann man in der katholischen Kirche beobachten, wie sich in bestimmten Bereichen ein neues, allmähliches Bewußtwerden und ein positives Einschätzen der Hoffnungen und Wünsche des Volkes und seiner erwachenden Fähigkeit, selbst verantwortlich und überlegt zu handeln, entwickelt. Dies zeigt sich besonders anhand der Basisgemeinden.

Die Basisgemeinden werden immer zahlreicher und sind tief verwurzelt in den Volksschichten, die in der Stadt oder auf dem Land einer schweren und wenig lohnenden Arbeit nachgehen. Ihre Pädagogik will die religiöse Erfahrung des Volkes und ein kritisches Nachdenken über die soziale Wirklichkeit miteinander verbinden. Die Volksreligiosität geht so zusammen mit einer progressiven Bewußtwerdung der ärmeren Bevölkerungsgruppen, und dies zeigt sich auf unterschiedliche Weise und in verschiedenem Grad: mal als lokale Forderung besserer Arbeitsbedingungen, mal als bewußte politische Tätigkeit.

Wenn wir die Basisgemeinden auf der Grundlage einiger Untersuchungen örtlicher Situationen hinsichtlich ihrer Klassenzusammensetzung analysieren, entdecken wir, daß in ihnen die untere Mittelschicht am stärksten vertreten ist, Arbeiter aus den unteren Bevölkerungsgruppen ihnen aber in geringerem Maße angehören.

Die Basisgemeinden unterscheiden sich sehr von den pentekostalistischen Gruppen, nicht nur weil sie größtenteils (aber nicht exklusiv) aus Katholiken zusammengesetzt sind, sondern vor allem, weil in ihnen die Religiosität mit einer kritischen Reflexion und mit Initiativen im Bereich des sozialen und politischen Handelns zusammengeht. Ein neues Verständnis und eine verändernde Tätigkeit beziehen sich jetzt mehr und mehr auf die unterschiedlichen Aspekte und Sektoren der sozialen Wirklichkeit. Auch wenn die neuen religiösen Einsichten nicht von Doppeldeutigkeiten frei sind und erst ihren Weg suchen müssen, fangen sie an, die inneren Widersprüche des brasilianischen Kapitalismus offenzulegen.

IV. Die Botschaft der Armen

Die benachteiligten und entrechteten Bevölkerungsgruppen sind durch die verschiedensten Erfahrungen gegangen: demokratische Beteiligung an der politischen Verantwortung, populistische Politik, Manipulation durch demagogische Führer, Diktatur, religiöser Proselytismus, Desinteresse und Passivität gegenüber der politischen und sozialen Ordnung. Aber in all diesen Erfahrungen, in günstigen und ungünstigen Umständen, in Erfolgen und Rückschlägen überlebte die Fähigkeit zu einem bewußten und verantwortlichen Handeln. Ihr Sprechen und ihr Tun ist eine Botschaft. Nicht an erster Stelle die Klage, daß sie arm

sind, sondern der Protest gegen eine institutionalisierte Situation der Armut, die Forderung einer gerechteren, alternativen Gesellschaftsordnung und ihre Bereitschaft, die eigene Verantwortung auf sich zu nehmen, um sie herzustellen. Dieses Bewußtsein, das die Notwendigkeit der Armut verneint, ist nicht eine Bestätigung der gefestigten Gesellschaftsordnung, sondern wird geboren aus den Widersprüchen des abhängigen Kapitalismus und wächst als der Protest gegen eine strukturbedingte Situation des Unrechts und als die Selbstbehauptung des Volkes, das fordert, daß es selbst und sein Wille respektiert werden.

Die große Mehrheit der Pfingstkirchen ist unfähig, diesem allmählichen Erwachen des Bewußtseins entgegenzukommen. Die katholische Kirche versucht dies durch ihre Basisgemeinden. Wichtig ist allerdings dabei, daß ihre Entscheidung für den Armen nicht heißt, daß sie auf diesen zukommt als diejenige, die nur zu geben hat, sondern als diejenige, die vom Armen lernen will, wohin sie gehen soll.

[1] Siehe z.B. Gino Germani, Stages of Modernization in Latin America: Cultures et développement 2 (1969) 275–313 und den in Anm. 3 erwähnten Titel.

[2] Louis Wirth, Urbanism as a Way of Life, zuerst in: American Journal of Sociology 44 (1938) 1–24, jetzt in: Louis Wirth, Community Life and Social Policy (Chicago 1956).

[3] Gino Germani, Democracia representativa y clases populares: Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica (Era, México 1973) 21.

[4] Die Basisgemeinden sind sich dessen bewußt: «Das Studium der Pfarrer hilft diesen nicht, das Volk zu verstehen». In einem Gespräch mit Vertretern der Basisgemeinden empfahl Dom Fragoso: «Die Zusammenkunft der Basisgemeinden in jedem Bundesstaat dürfen wir Priester nicht organisieren. Ihr selbst, die Bauern, müßt das tun.»

[5] Francisco Rolim, Aspects de la pratique dominicale au Brésil: Social Compass 14 (1967) 457–468.

[6] Siehe Emílio Willems, El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile: Revolución, religión y reforma (Herder, Barcelona 1969); Beatriz M. de Souza, Experiência da salvação (Duas cidades, São Paulo 1969); Cândido P.F. Camargo, Católicos, protestantes e espiritistas (Vozes, Petrópolis 1973).

[7] Francisco C. Rolim, Pentecostalismo – Génese, estrutura e funções (vervielfältigt, 1973).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans

FRANCISCO ROLIM

Doktor der Soziologie der Staatsuniversität von São Paulo (USP). Dozent an der Bundesuniversität in Rio de Janeiro (UFF). Anschrift: 22.041 Rua Décio Vilares. 300 apto. 404. Bairro Peixoto, Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

John Simpson

Arbeit, Kirchenbesuch und Glücksempfinden in den USA

Eine empirische Untersuchung

Viele würden behaupten, daß Glück auf Erden weder das letzte Ziel des Menschen noch ein Maß für den Wert seines Lebens sei. Dennoch ist es schwer, die Bedeutung des Glücks für den Menschen zu übersehen. Was ist Glück? Wo sind seine Quellen? In diesem Aufsatz halte ich mich von den theologischen und philosophischen Antworten auf diese Fragen weit entfernt, was natürlich nicht heißen soll, daß sie nicht wichtig wären. Ich konzentriere mich auf das, was Menschen erzählen, wenn sie gefragt werden, ob sie glücklich oder unglücklich sind. Im besonderen möchte ich die Beziehung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der damit zusammenhängenden unterschiedlichen Lebensstandards zu den Behauptungen über eigenes Glück und Unglück in einer Stichprobe von Individuen in den USA untersuchen. Zur gleichen Zeit soll auch festgestellt werden, was der Kirchenbesuch oder das, was man «konventionelle Religiosität» nennen könnte, für das Glücksgefühl bedeutet.

Innerhalb der Grenzen der Möglichkeiten und der Ergebnisse einer Umfrageauswertung und ihrer Methodik will die Untersuchung folgende Frage beantworten: Kann Religion, dadurch, daß sie zum Glück beiträgt, Kompensation und Ausgleich für die schlechteren materiellen Verhältnisse derjenigen sein, die in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung eine niedrige und schlecht bezahlte Arbeit verrichten müssen? Sowohl marxistische als nichtmarxistische Gesellschaftswissenschaftler haben behauptet, daß in den industriellen Gesellschaften die Religion für die Ärmeren ein Ersatz und eine Kompensation sei. Wir möchten diese Behauptung empirisch überprüfen.

I. Forschungsmaterial und Methode

Das Forschungsmaterial, das in dieser Untersuchung analysiert wird, stammt von einer großen Umfrage (GSS: General Social Survey), die vom Zentrum für nationale Meinungsforschung (National Opinion Research Center) der Universität Chicago durchgeführt wurde. Das Material des GSS wurde mit Hilfe von Fragebogen nach der Methode der Wahrscheinlichkeitsauswahl in Interviews mit der Bevölkerung der USA, insoweit sie sich nicht in Pflege- oder Strafanstalten befand, erhoben. Nach den Kriterien für repräsentative Erhebungsauswahl, ist das Material des GSS von hohem Wert, denn die Fehlerwahrscheinlichkeit ist, sowohl was die Repräsentativität der Interviewten als die Einschätzung der Bedeutung der verweigerten Antworten angeht, sehr niedrig. Wir haben aus dem zusammengestellten Material der Jahre 1972 bis 1977 die Antworten der berufstätigen Männer ausgewählt.

Die Tabelle 1 faßt die Antworten auf fünf Punkte des Fragebogens in ein Schema zusammen: Niveau der Schulbildung, Art der Beschäftigung, Häufigkeit des Kirchenbesuchs und Glücksempfinden. Die Stellung der Befragten in der Arbeitswelt wird mit dem Unterschied zwischen *white collar* («weißer Kragen»: Angestellte, Kopfarbeiter) und *blue collar* («blauer Kragen»: Handarbeiter) angegeben. Die materiellen Verhältnisse werden nach der Höhe des Einkommens bestimmt, und die Häufigkeit des Kirchenbesuches soll die «konventionelle Religiosität» messen. Der Kirchenbesuch wurde unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit der Befragten bestimmt als die Häufigkeit der Teilnahme am Gottesdienst. Die Erziehung wurde in der Tabelle 1 mitberücksichtigt, weil sie in den USA für die konkrete Art der Beschäftigung und daher auch für das Einkommen der wichtigste und maßgebendste Einzelfaktor ist. Glücksempfinden ist die fünfte und letzte Variable in Tabelle 1. Während die subjektive Interpretation von Glück sehr unterschiedlich sein mag, hat sich der im GSS angewandte Begriff «Glücksempfinden» als zuverlässiger Indikator für psychologisches Wohl- oder Unwohlbefinden erwiesen.

In der Analyse der Daten in Tabelle 1 erscheint Glücksempfinden als eine abhängige Variable, die durch Schulbildung, Beschäftigung, Einkommen, Kirchenbesuch oder durch irgendeine Kombination dieser Variablen beeinflußt wird. Die Methode, die angewandt wird, um diese Daten zu analysieren, führt zu einer genauen und erschöpfenden Feststellung der Variablen und deren Kombinationen, die keinen Einfluß haben auf das Glücksempfinden. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, noch weiter auf Details einzugehen*. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Methode gut begründet werden kann und mathematisch und statistisch voll befriedigt. Dies heißt unter anderem, daß die Ergebnisse, die man bei der angewandten Methode erreicht, kein künstliches und falsches Produkt der Methode sind, sondern daß sie die Struktur der Daten selbst, auf die die Methode angewandt wurde, wiedergeben.

II. Ergebnisse

Tabelle 2 bringt die Ergebnisse der Analyse. Wie man feststellen kann, haben Einkommen (C) und Kirchenbesuch (D) eine signifikante Beziehung zum Glücksempfinden. Weiterhin haben die Kombination Beschäftigung und Kirchenbesuch (BD) sowie die Kombination Erziehung, Beschäftigung und Kirchenbesuch (ABD) eine signifikante Beziehung zum Glücksempfinden. Zwischen den Variablen und Kombinationen von Variablen, die keine statistisch signifikante Beziehung zum Glücksempfinden haben, verdienen die insignifikante Bedeutung der Schulbildung (A), der Beschäftigung (B) und der Kombination Einkommen–Kirchenbesuch (CD) eine besondere Aufmerksamkeit. Wir werden sie unten diskutieren.

Die Methode, die angewandt wurde, um die in Tabelle 1 aufgeführten Daten zu analysieren, führt nicht nur zu der Feststellung der in Tabelle 2 erwähnten signifikanten Beziehungen, sondern gibt auch Auskunft über die Richtung und die Intensität dieser Beziehungen. Die Richtung der signifikanten Beziehungen ist wie folgt: ein hoher Grad an Glück entspricht einem hohen Einkommen (C), entspricht auch häufigem Kirchenbesuch (D), entspricht entweder der Kombination bessere Beschäftigung (*white collar*) zusammen mit häufigem Kirchenbesuch *oder* der Kombination sozial niedriger eingestufter Arbeit (*blue collar*) zusammen mit seltenem Kirchenbesuch (BD). Die Richtung der letzten signifikanten Beziehung (ABD) zeigt unter anderem, daß einerseits Befragte, die *white collar*-Berufen angehören, eine gute Erziehung genossen haben und selten zur Kirche gehen *und* andererseits Befragte, die keine gute Schulbildung hatten, *blue collar*-Berufe ausüben und regelmäßig zur Kirche gehen, wahrscheinlich eher einen hohen Grad als einen niedrigen Grad an Glück besitzen.

Von den vier signifikanten Beziehungen, die in Tabelle 2 angedeutet werden, ist die Häufigkeit des Kirchenbesuches der einflußreichste Faktor. Wenn wir die Wirkung der anderen Beziehungen in einem Prozentverhältnis zu der des Kirchenbesuches (100 %) zum Ausdruck bringen, dann hat das Einkommen (C) eine Wirkung von 67 % der Wirkung des Kirchenbesuches, Beschäftigung zusammen mit Kirchenbesuch

(BD) 50% und schließlich die Kombination von Schulbildung, Beschäftigung und Kirchenbesuch (ABD) 57% der Wirkung des Kirchenbesuches allein.

III. Diskussion der Ergebnisse

Wahrscheinlich ist das beeindruckendste Ergebnis die große, einflußreiche, positive Wirkung des Kirchenbesuches auf das Glücksempfinden. Wie berichtet wurde, hat das Einkommen nur zwei Drittel der Wirkung, die der Kirchenbesuch hat. Dies heißt, daß in der fortgeschrittensten kapitalistischen Gesellschaft unserer Tage, in der die Massenmedien tagtäglich die Botschaft wiederholen und einprägen, konsumieren heiße glücklich sein, trotz allem die Religionsausübung eine weit größere Bedeutung für das Glück der Einzelpersonen hat als der Besitz der Voraussetzung zum Konsum: das Einkommen. Weiter haben weder die Art und der gesellschaftliche Status der Beschäftigung (der Unterschied zwischen *white collar* und *blue collar*) noch die Ausbildung einen unmittelbaren Bezug zum Glück, obwohl eine Verfeinerung und Vertiefung der Analyse zweifelsohne zeigen würde, daß beide in einem indirekten Bezug zum Glück stehen, weil beide das Einkommen beeinflussen: *white collars* mit besserer Schulbildung haben ein besseres Einkommen als *blue collars* mit schlechterer Schulbildung. Die konventionelle Religiosität, wie sie sich im Kirchenbesuch zeigt, ist demnach neben dem Gesamtkomplex Schulbildung–Beschäftigung–Einkommen ein unabhängiger und mächtiger Faktor für das Glücksempfinden, von dem die Befragten in den USA in bezug auf sich selbst berichten.

Ich möchte jetzt die Frage behandeln, ob der Kirchenbesuch mit der Höhe des Einkommens zusammen einen Einfluß auf das Glücksempfinden hat. Haben Personen, die über ein niedriges Einkommen verfügen, aber oft zur Kirche gehen, ein signifikant hohes Maß an Glück? Wenn ja, dann würde die Behauptung, daß Religiosität eine Kompensation und ein Ersatz für die negativen Folgen eines niedrigen Einkommens für die Höhe des Glückes sei, eine Bestätigung finden. Tatsächlich aber geschieht dies nicht, denn nach den Daten der Tabelle 1 ist die Beziehung der Kombination Einkommen–Kirchenbesuch (CD) zum Glücksempfinden, wie Tabelle 2 bestätigt, insignifikant. Die Analyse der Antworten, die in der durchgeführten Befragung gegeben wurden, ergibt daher keinen Hinweis, daß häufiger Kirchenbesuch ein niedriges Einkommen dadurch ausgleichen würde, daß er die Kirchenbesucher glücklicher macht. Daher müssen wir diese nicht nur bei Soziologen so beliebte Auffassung, daß die Religion für die Armen eine Kompensation ist, insoweit verwerfen, als sie von dem Geltungsbereich und der Methode unserer Untersuchung aus überprüfbar ist.

Während die Religiosität bei den Armen in den Vereinigten Staaten das Fehlen anderer Faktoren, die für ihr Glück wichtig sind, nicht ausgleicht, legen die signifikanten Kombinationen BD (Beschäftigung und Kirchenbesuch) und ABD (Schulbildung, Beschäftigung und Kirchenbesuch) die Annahme nahe, daß die Religiosität mit den anderen Faktoren, Schulbildung und Beschäftigung, das Prestige erhöht und so mit ihnen zur Erhöhung des Glücks zusammenwirkt, und zwar unabhängig von dem gesonderten Einfluß der Höhe des Einkommens. Die Kombination BD ist vielleicht ein Hinweis, daß in der *white collar*-Kultur ein regelmäßiger Kirchenbesuch eher die Regel ist, während *blue collars* eher weniger zur Kirche gehen werden. Die signifikante Kombination ABD ist ein Indiz dafür, daß unter *white collars* eine gute Schulbildung zum Erreichen des Glücks ein alternativer Faktor ist für häufigen Kirchenbesuch, während bei den *blue collars* die negative Auswirkung einer niedrigen Stufe der Schulbildung auf das Glück durch regelmäßigen Kirchenbesuch geschmälert wird. Während so die Analyse nicht bestätigt, daß die Religiosität die Armut durch die Erhöhung des Maßes an Glück erträglicher macht und so ein Ausgleich für fehlenden Reichtum ist, legt sie doch nahe anzunehmen, daß die Religiosität auf komplexe Weise mit Faktoren, die den sozialen Status beeinflussen, wie der Art der Beschäftigung und der Stufe der Ausbildung, zur Erhöhung oder Verminderung des Glücksempfindens zusammenwirkt.

Als Schlußfolgerung möchte ich drei Bemerkungen machen. Erstens würde die Tatsache, daß eine repräsentative Stichprobe der Bevölkerung der Vereinigten Staaten die Annahme einer kompensatorischen Funktion der Religion für die sozial schlechter Situierten widerlegt oder wenigstens nicht bestätigt, noch nicht heißen, daß das gleiche bei anderen Völkern, besonders in der Dritten Welt zutreffen würde. Dort könnte es sein, daß Religiosität oder andere Formen ideologischer Bindung und ideologischen Engagements tatsächlich die Härte der materiellen Lebensbedingungen erträglicher machen und abmildern. Dies könnte auch der Fall sein bei den ganz Armen in den Vereinigten Staaten, die aber, weil ihre Zahl relativ unbedeutend ist, statistisch in unserer breitangelegten Untersuchung kaum ins Gewicht fallen.

Das Ergebnis, daß wir bei der Untersuchung an sich keine kompensatorische Funktion der Religion feststellen konnten, läßt es zu, eine interessante überlegenswerte Hypothese zu formulieren: relativer Wohlstand könnte eine Voraussetzung sein für eine religiöse

Praxis, die menschenwürdig und nicht entfremdend ist. Je weniger Wohlstand aber in einer Gesellschaft vorhanden ist und je ungerechter der vorhandene Wohlstand verteilt ist, um so mehr wird die Religion auf der einen Seite Opium für das Volk und auf der anderen Seite eine ideologische Rechtfertigung für die Reichen sein.

Zweitens wurde festgestellt, daß sowohl die materiellen Lebensbedingungen, die eine Folge der konkreten Art der Beschäftigung innerhalb der Arbeitsteilung einer Gesellschaft sind, als auch die Religiosität das Wohlbefinden oder das Glück beeinflussen. Die Wirkung der Religiosität ist zwar größer als die des Einkommens, aber beide sind bedeutend. Daraus könnte man folgern, daß philosophische und theologische Überlegungen über das Wohlbefinden der Menschen sowohl den materiellen als den geistigen Lebensbedingungen Rechnung tragen müssen. Man kann sie nicht trennen, und die Betrachtung eines Aspektes erfordert die Betrachtung des anderen.

Schließlich möchte ich bemerken, daß Glück und individuelles Wohlbefinden moralisch uneindeutige Folgen haben können. Auf der einen Seite kann der, der sich glücklich oder wohl fühlt, zu der Freude und dem Glück der anderen beitragen. Auf der anderen Seite aber kann ein Mensch, der sich glücklich fühlt, so selbstzufrieden und so mit sich selbst beschäftigt sein, daß er blind für die Nöte und Leiden der anderen ist und unfähig, die Unterdrückung und das Böse auf unserer Welt wahrzunehmen. Weil die Folgen des Glücksempfindens so zweifacher Natur sein können, können auch die Voraussetzungen zum Glück, die Religion und die materiellen Lebensbedingungen, die die Folgen der konkreten Stellung innerhalb der Arbeitsteilung sind, moralisch uneindeutigen Wert haben. So trägt sowohl die Arbeit als auch die Religiosität zur Freude und zum Elend im menschlichen Leben bei. Der Sinn dieses Geheimnisses erschließt sich letzten Endes erst in der großen Sicht des Heilsplanes Gottes mit den Menschen.

Tabelle 1

Korrelationsplan zwischen fünf Variablen, gemessen an einer Stichprobe der männlichen Berufstätigen in den USA[1]

A - Schulbildung[2]	B - Beschäftigung[3]	C - Einkommen[4]	D - Kirchenbesuch[5]	E - Glücksempfinden	
				hoch	niedrig
niedrig	white collar	niedrig	selten	31	82
hoch	white collar	niedrig	selten	25	58
niedrig	blue collar	niedrig	selten	145	536
hoch	blue collar	niedrig	selten	5	28
niedrig	white collar	hoch	selten	43	102
hoch	white collar	hoch	selten	71	101
niedrig	blue collar	hoch	selten	104	218
hoch	blue collar	hoch	selten	9	19
niedrig	white collar	niedrig	oft	34	42
hoch	white collar	niedrig	oft	23	42
niedrig	blue collar	niedrig	oft	102	213
hoch	blue collar	niedrig	oft	7	13
niedrig	white collar	hoch	oft	38	45
hoch	white collar	hoch	oft	46	84
niedrig	blue collar	hoch	oft	85	83
hoch	blue collar	hoch	oft	8	3

[1] Die Daten gehen zurück auf den General Social Survey (GSS, Vgl. Text) für die Jahre 1972–1977.

[2] Niedrig: high school (in etwa vergleichbar der Ausbildung bis zur deutschen «Mittleren Reife»); hoch: über die high school hinaus (College-Ausbildung sowie universitäres oder Hochschulstudium).

[3] Der Unterschied zwischen *white collar* und *blue collar* wird im Text erklärt.

[4] Niedrig: ein Jahresfamilieneinkommen unter 15000 US-Dollar; hoch: von 15000 Dollar ab.

[5] Selten: einmal im Monat oder weniger; oft: mehr als einmal im Monat.

Tabelle 2	
Variable und Kombinationen von Variablen, die:	
signifikant das Glücksempfinden beeinflussen	nicht signifikant das Glücksempfinden beeinflussen
C, D[1] BD ABD	A, B AB, AC, AD, BC, CD ABC, ACD, BCD ABCD

[1] Die Buchstaben beziehen sich auf Tabelle 1.

* Siehe L. A. Goodman, A Modified Multiple Regression Approach to the Analysis of Dichotomous Variables: American Sociological Review 37 (1972) 28.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

JOHN SIMPSON

John Simpson studierte an der Seattle Pacific University, am Princeton Theological Seminary und an der Stanford University. Er ist Associate Professor der Soziologie und Associate Director des Centre for Religious Studies der University of Toronto. In seinen derzeitigen Studien beschäftigt er sich mit den Hochgöttern in primitiven Gesellschaften. Seine Anschrift: Erindale College, University of Toronto, Mississauga, Ont. L5L IC6, Kanada.

Władysław Piwowarski

Die polnische Volksreligiosität in Kontinuität und Veränderung

Einleitung

Zum Thema der polnischen Volksreligiosität gibt es viele Meinungen, sowohl in Polen selbst wie auch im Ausland. Gegenwärtig, in Verbindung mit der Wahl eines Polen zum Papst, trifft man häufiger solche Meinungen. In Polen meinen viele, daß die Wahl Johannes Pauls II. der polnischen katholischen Kirche zu verdanken sei, die sich trotz ungünstiger Bedingungen, was das sozialistische System und die Verbreitung der atheistischen Ideologie betrifft, dem Laizisierungsprozeß erfolgreich entgegenstellen konnte und lebendig blieb, was sowohl das individuelle als auch das nationale Leben betrifft.

Wenn man die Unterschiedlichkeit der Meinungen betrachtet, lohnt es sich zu untersuchen, wie sich die polnische Religiosität vom soziologischen Gesichtspunkt aus darstellt, was dabei relativ dauerhaft ist, was der Veränderung unterliegt und welches die Tendenzen dieser Veränderung sind. Diese Probleme werden hier nicht nur allgemein, auf die gesamte Gesellschaft bezogen, erörtert, sondern auch speziell, hinsichtlich besonderer gesellschaftlicher Kategorien.

Es muß erwähnt werden, daß Untersuchungen zur Religiosität der polnischen Gesellschaft schon seit mehr als 20 Jahren durchgeführt werden. Trotz der auftretenden Tendenzen zur «Ideologisierung» sowohl bei katholischen als auch bei marxistischen Soziologen überwog dabei immer die Ausrichtung auf empirische Untersuchungen, gestützt auf die theoretisch-methodologischen Grundlagen, die die Vertreter dieser Wissenschaftsdisziplin im Weltmaßstab vertreten. Die meisten dieser Untersuchungen hatten jedoch nur beschränkte Reichweite, deshalb ist es nicht leicht, kompetente Verallgemeinerungen vorzunehmen. Wir beschränken uns hier auf die Aufstellung bestimmter Hypothesen, die der Verifizierung durch weitere religionssoziologische Untersuchungen bedürfen[1].

Als Ausgangspunkt und Bezugssystem für die Analyse der polnischen Volksreligiosität hat sich ein schon nach dem ersten Weltkrieg von polnischen Kulturwissenschaftlern und Soziologen ausgearbeitetes Modell dieser Religiosität eingebürgert[2], das in bestimmtem Maße von der gegenwärtigen Religionssoziologie in Polen verifiziert und akzeptiert wurde. Dieses Modell enthält folgende Elemente: a. tiefe und emotionale Verbundenheit mit dem Glauben, jedoch bei Vorherrschen kultureller Motivationen; b. mangelnde intellektuelle Vertiefung oder sogar direkte religiöse Ignoranz; c. Ritualismus in den religiösen Anschauungen und Verhaltensweisen; d. relativ hoher Grad des Akzeptierens von Glaubensdogmen und deutlich geringerer Grad des Akzeptierens von Moralprinzipien; e. schwache Verbindung von Religion und Moral, besonders was die gesellschaftliche Moral betrifft; f. relativ starke Identifizierung mit den religiösen Institutionen, besonders der Pfarrgemeinde als Ortsgemeinschaft; g. Verbundenheit mit den religiösen Führern, besonders wenn sie authentische Führer sind. Das Modell der polnischen Volksreligiosität ist verknüpft mit dem kultur- und umweltbedingten Religio-

sitätstyp, was bedeutet, daß sich diese Religiosität mehr auf das «Erbe der Väter» stützt als auf die persönliche Entscheidung des Katholiken.

1. Faktoren der Kontinuität und der Veränderung

Die polnische Volksreligiosität erhält sich als traditionelle Religiosität mit all ihren negativen und positiven Merkmalen dank der komplexen Wirkung von vier Faktoren auf relativ hohem Niveau. Es sind dies folgende:

a. Weiterführung des religiösen Lebens im Familienmilieu

Die Übermittlung traditioneller kultureller Verhaltensmuster, darunter auch der religiösen Verhaltensmuster im Familienmilieu, hängt weitgehend von Typ und Charakter der Familie ab. Besonders privilegiert ist hierbei die aus drei Generationen in gerader Linie bestehende Großfamilie. Die Soziologen verweisen auf die Erscheinung der gesellschaftlichen Kontinuität bzw. Reproduktion kultureller Verhaltensweisen durch die Generationen oder gar der «Vererbung» des religiösen Lebens durch die Familie[3]. Wie in anderen industrialisierten Ländern verschwindet auch in Polen die Großfamilie immer mehr, besonders in den Städten, aber es wird das Modell der verbreiterten Familie beibehalten, in der die Großeltern sich zumindest zeitweise um die Kinder kümmern. Darüber hinaus bestehen in den Familien Tendenzen zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Kontakte mit den Verwandten, unabhängig vom Wohnort. All das fordert die kulturelle, gesellschaftliche und religiöse Kontinuität.

b. Verbindung von Katholizismus und nationaler Tradition der Polen

Jahrhundertelang erfüllte der Katholizismus in Polen eine weitreichende Integrationsfunktion. Er war Symbol nationaler Identifikation und Unabhängigkeit. Eine besondere Rolle spielten dabei religiöse Praktiken von Massencharakter. Die Teilnahme an den religiösen Praktiken und Riten galt nicht nur als Beweis der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, sondern auch zum polnischen Volk (nicht aber zum Staat oder zu höheren gesellschaftlichen Klassen). Diese Ambivalenz der Zugehörigkeit überdauerte bis in die Gegenwart hinein. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam noch ein Element der Opposition hinzu, was sich dadurch erklärt, daß die Kirche in Polen neben dem sozialistischen Staat die einzige reale Kraft in der Gesellschaft ist.

c. Massenseelsorge

Die polnische Kirche ist in ihrer Tätigkeit auf die Masse bzw. auf den «Durchschnittskatholiken» eingestellt. Das zeigt sich sowohl in den seelsorgerischen Programmen und Aktionen als auch in den Formen und Methoden der Seelsorge. Das Resultat solcher Arbeit ist die Aufrechterhaltung des Modells der traditionellen Religiosität, der Ambivalenz der Zugehörigkeit zu Kirche und Nation, und überhaupt soll, wie man sagt, die Masse der Katholiken der Kirche erhalten bleiben.

d. Sozialistisches System

Die Symbiose der Kirche mit den herrschenden Klassen war früher eine Quelle des Antiklerikalismus. Die Trennung der Kirche vom Staat nach dem Zweiten Weltkrieg bewirkte die Beseitigung solcher Quellen, ja sogar einen Zuwachs an Sympathie für die Kirche. Weiterhin strebt der Sozialismus als ein auf der marxistischen Ideologie aufbauendes System die Atheisierung der Gesellschaft an; deshalb stieß er auf kulturellem Hintergrund oft auf Widerstand. Die traditionellen Werte, darunter Gott und die Religion, gehörten immer in die Depositen der Nationalkultur. Deshalb erzeugte jeder Versuch ihrer Eliminierung Opposition. Der Sozialismus steht auf dem Standpunkt des theoretischen Materialismus, fördert jedoch nicht den praktischen Materialismus, der eine der Wurzeln der Krise der Religiosität in den hochentwickelten Ländern zu sein scheint.

Die hier genannten Faktoren fördern durch ihr Zusammenwirken die Aufrechterhaltung des Modells der traditionellen Religiosität. Das bedeutet jedoch nicht, daß nicht auch noch andere Faktoren wirken, die Veränderungen zumindest in einigen Elementen dieses Modells bewirken. Wie es scheint, werden diese Veränderungen von zwei grundsätzlichen Prozessen bedingt: der gelenkten und der spontanen Laizisierung.

Unter dem *Prozeß der gelenkten Laizisierung* versteht man negativ «die Aufgabe und Eliminierung der Einflüsse und der Kontrolle der Religion und der religiösen Organisationen, die Reinigung der «Profansphäre» vom «Sakralbereich», positiv jedoch das Auftreten neuer Strukturen, die nicht mehr der Ausrichtung durch die Religion unterliegen» (u.a. Weltanschauung, Ideologie, Kultur). Die so gefaßte Laizisierung enthält «implizit eine bestimmte Ideologie, die auf den Grundsätzen der marxistischen Philosophie aufbaut»[4]. Anders gesagt, der Prozeß der gelenkten Laizisierung zielt auf die Aufhebung der religiösen

Entfremdung, auf die Atheisierung. Er umfaßt sowohl das Bewußtsein menschlicher Individuen als auch gesellschaftliche Institutionen und das öffentliche Leben. In Polen sind seine Resultate, trotz einer gewissen Intensität der Einwirkung dieses Prozesses auf die Religiosität, schwer zu bestimmen, und zwar aufgrund doppelten Widerstandes: einmal kultureller Art, verbunden mit den «Traditionskräften» der polnischen Gesellschaft, zum anderen institutioneller Art, verbunden mit der Tätigkeit der katholischen Kirche. Die katholische Kirche in Polen legt eine gewisse Übertreibung an den Tag, wenn sie die Resultate der Einwirkung des Prozesses der gelenkten Laizisierung beurteilt, gleichzeitig jedoch die Resultate des spontanen Laizisierungsprozesses unterschätzt.

Unter dem *Prozeß der spontanen Laizisierung* versteht man die Emanzipation verschiedener Bereiche der Gesellschaft wie Politik, Wissenschaft, Philosophie, Kultur, Bildung und Erziehung, Freizeit usw. von der Beherrschung durch kirchliche Institutionen und religiöse Bedeutungssysteme[5]. Radikaler verstanden, ist die spontane Laizisierung ein Prozeß, in dessen Verlauf religiöse Denkweisen, Praktiken und Institutionen ihre gesellschaftliche Bedeutung verlieren[6].

Den Prozeß der spontanen Laizisierung kann man auch als Säkularisierungsprozeß bezeichnen. Bekanntlich tritt dieser Prozeß mit besonderer Intensität überall dort auf, wo sich zwei andere Prozesse geltend gemacht haben: die Industrialisierung und die Urbanisierung. In Polen sind die Resultate der spontanen Laizisierung trotz intensiver (sog. sozialistischer) Industrialisierung und Urbanisierung nicht so deutlich wie anderswo, und zwar wegen der Spezifik der polnischen Religiosität und ihrer eigentümlichen Bedingtheiten. Trotzdem stellen die Religionssoziologen bestimmte Veränderungen im oben beschriebenen Religiositätenmodell fest, das nicht mehr allgemeingültig und auch nicht mehr das einzige ist. Fügen wir hinzu, daß die marxistischen Soziologen aufgrund ihrer doktrinalen Grundsätze nur eine Richtung der Veränderungen wahrnehmen: von der Volksreligiosität zur Nichtreligiosität und zum Atheismus. Bedeutend breiter sehen und interpretieren die katholischen Soziologen diese Wandlungen, besonders in den wissenschaftlichen Zentren. Fragen wir also jetzt, was sich in der polnischen Volksreligiosität erhält und was sich verändert.

2. *Elemente der Kontinuität und der Veränderung*

Wenn man die oben genannten Merkmale des Modells der polnischen Volksreligiosität betrachtet, muß unterstrichen werden, daß heute, genau wie früher, eine tiefe, emotionale Verbundenheit mit dem Glauben besteht. Die 1960 auf Landesebene durchgeführte soziologische Befragung ergab folgendes: tiefgläubig: Dorf 26,1%, Stadt 19,4%; gläubig: Dorf 57,7%, Stadt 56,2%; eigentlich ungläubig, aber traditionsgebunden: Dorf 8,3%, Stadt 12,1%; religiös gleichgültig: Dorf 6,3%, Stadt 9,2%; ungläubig: Dorf 1,1%, Stadt 3,1% (ohne Antwort: Dorf 0,5%, Stadt –)[7]. Wie aus dieser Aufstellung hervorgeht, betrug der Gesamtanteil der tiefgläubigen und gläubigen Bevölkerung damals 83,8% auf dem Lande und 75,6% in den Städten.

Diese Situation hat sich in den darauffolgenden Jahren kaum verändert. Eine ähnliche, 1977 durchgeführte Untersuchung ergab, daß sich in Polen 88,9% der Bevölkerung als Katholiken betrachten, 1,0% als Mitglieder anderer Bekenntnisgruppen, und 8,4% als mit keiner Religion, Bekenntnisgruppe oder Sekte verbunden (ohne Antwort: 1,7%)[8].

Von einem anderen Gesichtspunkt aus gesehen, beträgt der Index der tiefgläubigen Katholiken 18,0%, gläubig sind 68,4%, unentschieden (religiös gleichgültig) 5,7%, völlig ungläubig 6,4% (ohne Antwort 1,5%). Diese Untersuchungen ergaben, daß der Gesamtanteil der tiefgläubigen und gläubigen Bevölkerung 86,4% beträgt, wobei keine größeren Veränderungen der Prozentzahlen hinsichtlich Dorf- und Stadtbevölkerung auftreten.

Charakteristisch ist, daß zwar eine gewisse Abnahme bei der Kategorie der Tiefgläubigen zu verzeichnen ist, die Zahl der Gläubigen jedoch zunahm, obwohl diese Zunahme minimal ist. Allgemein läßt sich sagen, daß sich in Polen trotz der Einwirkung der Laizisierungsprozesse (gesteuert und spontan) die globale Kennziffer der gläubigen und mit der katholischen Kirche verbundenen Bevölkerung auf hohem Niveau hält. Nach dem Besuch Papst Johannes Pauls II. in Polen ist die Zahl der Gläubigen wohl noch gestiegen.

In den detaillierteren Untersuchungen geht es um die *Motive des Glaubens*. Unter der Dorf- und Stadtbevölkerung in Polen verbreitete Glaubensmotive sind: Einfluß der Familie und der Erziehung, Einfluß der volkstümlichen und nationalen Tradition, Einfluß des örtlichen Milieus; von Überzeugungen und persönlicher Glaubensentscheidung zeugende Motive treten seltener auf. Charakteristisch ist jedoch, daß von den zwei Parametern der Tradition, dem zeitlichen und dem räumlichen, der erste viel häufiger betont wird als der zweite. Das bedeutet, daß in Polen eine starke Verwurzelung des Glaubens in der familiären, regionalen und nationalen Tradition existiert. Nach dem Warum ihres Glaubens gefragt, antworte-

ten die meisten: «Weil unsere Väter und Vorväter auch geglaubt haben.»

Trotz des hohen Prozentsatzes von Gläubigen ergeben die soziologischen Untersuchungen niedrige Kennziffern für *das religiöse Wissen*. Diesbezüglich gibt es zwischen Stadt und Land keine Unterschiede. Ein vom Gesichtspunkt der Anforderungen der katholischen Kirche relativ ausreichendes religiöses Wissen besitzen nur etwa 40 % der Bevölkerung. Der Rest zeichnet sich durch unzureichendes oder direkt fehlerhaftes Wissen aus. In Polen stellt die intellektuelle Vertiefung der Religiosität ein wirkliches Problem dar. Die vom Episkopat begonnenen seelsorgerischen Aktionen sind diesbezüglich unzureichend und tragen mehr zur Erhaltung der traditionellen Religiosität bei als zu ihrer Vertiefung.

Das wesentlichste Merkmal des polnischen Katholizismus ist der sich in Anschauungen und Verhaltensweisen bekundende *Ritualismus*. Was die Anschauungen betrifft, so hält die Mehrheit der polnischen Katholiken die rituellen Pflichten, d.h. die Ausübung der religiösen Praktiken, für ihre Hauptpflichten. Auch faktisch nehmen sie dann an diesen Praktiken teil.

1960 gab es folgende Daten: systematisch praktizierend: Dorf 46,7 %, Stadt 35,6 %; unsystematisch praktizierend: Dorf 33,3 %, Stadt 34,0 %; selten praktizierend: Dorf 12,8 %, Stadt 17,9 %; nicht praktizierend: Dorf 6,3 %, Stadt 12,3 % (ohne Antwort: 0,9 % und 0,2 %)[9]. Die Gesamtzahl der systematisch und unsystematisch Praktizierenden betrug damals auf dem Lande 80 % und in den Städten 69,6 %. Beide Kategorien umfassen die Katholiken, die mindestens einmal im Monat an der hl. Messe teilnehmen.

1977 sah die Situation so aus: systematisch praktizierend: 48,3 %, unsystematisch praktizierend: 21,4 %, selten praktizierend: 19 %, nicht praktizierend: 10,3 % (ohne Antwort: 1,1 %)[10]. Die Gesamtzahl von systematisch und unsystematisch Praktizierenden betrug 69,7 %. Es fehlt an Daten für den Vergleich von Stadt und Land. Jedenfalls hält sich der Stand des Praktizierens weiterhin auf hohem Niveau, ja die Kennziffer für die Praktizierenden wuchs systematisch.

Ein weiteres Merkmal der polnischen Religiosität ist die *Beziehung der Katholiken zu den Glaubenswahrheiten und Moralprinzipien*. Früher gründete sich ihre Akzeptierung auf das Vertrauen in die Autorität der Kirche und der Tradition. Gegenwärtig ist ein Schwinden dieses Legitimierungstyps zu verzeichnen, was mit dem Rationalisierungsprozeß und der wachsenden kritischen Distanz zur Kirche zusammenhängt. Demzufolge negieren die polnischen Katholiken bestimmte Glaubenswahrheiten oder zweifeln sie an. Diese Erscheinung ist in den Städten und Industriegebieten verbreiteter als in den traditionellen Dörfern.

Als Beispiel seien hier Daten aus drei Industriestädten angeführt: Nowa Huta, Płock und Puławy. In diesen drei Städten wurden um 1970 soziologische Untersuchungen anhand einer Repräsentativauswahl durchgeführt. Der genannten Reihenfolge nach sieht die Akzeptierung der Glaubenswahrheiten in den drei Städten so aus: Gottheit Christi 84,9 %, 81,8 %, 81,2 %; ewiges Leben: 70,9 %, 56,7 %, 69,8 %; Auferstehung beim Jüngsten Gericht: 57,8 %, 44,5 %, 50,5 %; Sakrament der Sündenvergebung: 67,8 %, 54,8 %, 65,4 %[11]. Noch größere Unterschiede und noch niedrigere Kennziffern treten auf, wenn es um das Akzeptieren der Moralprinzipien geht.

Die schwache Seite der polnischen Religiosität betraf die *Verbindung von Religion und sittlichem Leben*, besonders was die gesellschaftliche Moral angeht. Heute ist das auch noch zu beobachten, trotz der hohen Prozentsätze an Gläubigen und Praktizierenden. In Polen ist der Einfluß der Religion auf die Gewohnheiten gering, z.B. was die Ehemoral, die Berufsethik, die Achtung des gesellschaftlichen Eigentums, die Kultur der Nüchternheit, die Achtung des Feiertags und die Bekämpfung der Abgestumpftheit betrifft. In der polnischen Religiosität spielten die rituellen Normen immer eine größere Rolle als die evangelischen Ideale. Gegenwärtig wächst jedoch die Gruppe von Katholiken, die das «Konsequenzelement» der Religiosität betonen, wie aus einigen monographischen Untersuchungen hervorgeht[12].

Eine weitere Eigenschaft der polnischen Religiosität ist die *Identifikation mit der Pfarrgemeinde als Ortsgemeinschaft*. Früher war die Pfarrgemeinde ein weitgehender Integrationsfaktor; sie erfüllte religiöse und außerreligiöse Funktionen. Industrialisierung und Urbanisierung führen zum Zerfall der Ortsgemeinschaft, zur «Atomisierung» der Pfarrgemeinde. Dadurch verringern sich die mit der Pfarrgemeinde sich identifizierenden Katholiken. In den genannten Städten (Nowa Huta, Płock und Puławy) identifizieren sich völlig mit der Pfarrgemeinde 4,5 %, 5,6 %, 10 %; keineswegs mit der Pfarrgemeinde identifizieren sich 40 %, 21 %, 16,1 %; dazwischen stehen die «Nutznießer» oder «Sympathisanten» der Pfarrgemeinde[13]. Interessant ist jedoch, daß sich in Polen religiöse Gruppen, die Jugendliche und Erwachsene umfassen und als Kleingruppen strukturiert sind, ausbreiten. Dazu gehören besonders zwei: «Neokatechumenat» und «Oaza» («Światło i Życie» = Licht und Leben). Die erste Gruppe versammelt etwa 5000 Erwachsene, die zweite etwa 40000 Jugendliche. Ihr Einfluß auf das

religiöse Gemeinschaftsleben ist bedeutend, besonders im Falle eines Verbots der religiösen Organisationen.

Die letzte Eigenschaft der polnischen Religiosität ist die *Verbundenheit mit den religiösen Führern*. Der Priester wurde immer als wichtiges Verbindungsglied zwischen dem Gläubigen bzw. der Gemeinde und dem Sacrum verstanden. In vielen soziologischen Untersuchungen wurde auf die Frage, ob die Vermittlung des Priesters für die Erlösung notwendig ist, gewöhnlich von über 90% der Befragten eine bejahende Antwort gegeben[14]. Bekannt ist in Polen die Hypothese, daß die Aufrechterhaltung und Entwicklung der polnischen Religiosität überwiegend von den persönlichen Eigenschaften und dem Verhalten des Priesters abhängt. Ja, der Priester besitzt ein hohes Prestige in der Gesellschaft, und das ist wohl auch einer der Gründe für die hohe Zahl der Berufungen. Wegen der fehlenden Staatlichkeit wurde die Rolle des Priesters früher sehr breit verstanden. Die Geistlichen waren Führer in vielen Lebensbereichen. Heute schwindet ihre Bedeutung allmählich; trotzdem ist ihr Einfluß weiterhin größer als in anderen Ländern. Die polnische Geistlichkeit ist auch nicht frei von der Krise; das zeigt sich am stärksten im Typ der persönlichen Seelsorge und im wachsenden Bedürfnis nach unmittelbaren Kontakten.

Der hier gegebene grobe Abriß der Merkmale der polnischen Religiosität verdeutlicht nicht nur das Modell dieser Religiosität deutlich, sondern auch ihre *Stärken und Schwächen*. Dieses Modell betrifft die ganze Gesellschaft. Die gegenwärtigen kulturell-gesellschaftlichen Wandlungen offenbaren seine Stärken und Schwächen deutlicher als früher. Als Ergebnis dieser Veränderungen nimmt einerseits die Bedeutung derer ab, die man nach diesem Modell traditionelle Katholiken nennen kann, gleichzeitig aber treten neue Modelle auf, besser gesagt, Wandlungstendenzen, die einen gewissen Pluralismus aufweisen. Allgemein zeichnen sich in Polen zwei Tendenzen ab: einerseits ein Streben nach Lockerung oder Abbruch der Traditionsgebundenheit, andererseits jedoch ein Streben nach Vertiefung der Religiosität. Von diesen beiden krassen Tendenzen ist die erste stärker verbreitet als die zweite. Eine Mittelstellung nimmt die Tendenz zur Verbreitung einer selektiven Religiosität ein; diese Tendenz ist die vorherrschende. Die Wandlungen der Religiosität in Polen sind denen in anderen hochentwickelten Ländern ähnlich, vollziehen sich jedoch langsamer, was durch die Spezifik der oben genannten Merkmale bedingt ist.

Charakteristisch ist, daß in der polnischen Gesellschaft der *Atheismus* nur eine Randtendenz der Veränderungen ist. Schon deutlich verbreiteter ist ein *religiöser Indifferentismus*, aber auch das ist nicht die Haupttendenz. Jedoch führen beide Veränderungsrichtungen zum Aufgeben des Modells der traditionellen Religiosität, wobei keine eigene Weltanschauung ausgearbeitet wird. Sogar bei erklärten Atheisten findet man das. Bei den dieser Tendenz zugänglichen Personen findet man oft eine «Restreligiosität», die sich in privaten Praktiken und im Befolgen einiger religiöser Traditionen äußert. Schwach ist in der polnischen Gesellschaft auch die Tendenz zur Vertiefung der Religiosität verbreitet. Sie ist bedeutsam, da sie auf dem Erleben der Religion als eines persönlichen Wertes beruht, sich in religiösen Gemeinschaften engagiert und die Religion mit dem ethischen Leben verbindet. Für solche Katholiken gilt als Bezugssystem nicht mehr nur die traditionelle Religiosität, sondern auch die Inspiration der Kirche nach dem Konzil. Die Tendenz zur selektiven Religiosität schließlich ist, wie schon erwähnt, am stärksten verbreitet; sie zeichnet sich aus durch nur partielle Identifikation mit dem Glauben und der Kirche. Die betroffenen Personen betrachten sich zwar als Gläubige, und in gewissem Sinne auch als praktizierend, teilen jedoch weder die Doktrinen der Kirche (Glaubensdogmen und Moralprinzipien) völlig, noch nehmen sie aktiven Anteil am Gemeindeleben. Die Selektivität zeigt sich in allen grundlegenden Parametern der Religiosität, bei denen Entscheidung und Engagement mitspielen[15].

Die Herausbildung einer der Religion gegenüber selektiven Haltung wird gar nicht so sehr von der atheistischen Propaganda bewirkt als vielmehr durch die *Teilnahme an einer industriellen Kultur*. Diese neue gesellschaftliche Form der Religiosität hat sich noch nicht in aller Deutlichkeit herausgebildet und erscheint uneinheitlich. Wahrscheinlich geht es dabei um eine Religiosität ohne eigentliche inhaltliche Entscheidung[16] oder um eine außerinstitutionelle, private Religiosität[17].

Die signalisierten Wandlungen lassen sich mittels der im Westen bekannten Schemata erklären, dem der «Subjekt-Objekt-Übereinstimmung»[18] oder dem der «Affekt-Erkenntnis-Dissonanz»[19]. Wenn es um speziellere Veränderungshypothesen geht, so verweist die polnische Soziologie auf bestimmte Eigenschaften und Faktoren, die die Religiosität der Katholiken differenzieren und bedingen. Diese lassen sich allgemein in drei Gruppen einteilen: a. demographische Eigenschaften, b. gesellschaftliche Eigenschaften, c. gesellschaftliche Faktoren.

Bei den *demographischen Merkmalen* sind zwei wesentlich: die Struktur von Alter und Geschlecht. In vielen Einzelstudien wird die Meinung vertreten, daß

das Niveau der Religiosität von Alter und Geschlecht abhängig ist, wobei ihre Intensität bei Frauen höher ist als bei Männern. Was die Altersstruktur betrifft, wird deutlich, daß die Kurve der Religiosität bei Kindern und Jugendlichen das höchste Niveau erreicht, bei Leuten zwischen 25 und 45 Jahren dann fällt und schließlich bei den alten Leuten wieder steigt, wobei aber das Ausgangsniveau nicht wieder erreicht wird. Diese Aussage bezieht sich besonders auf die religiösen Praktiken. Was andere Parameter der Religiosität betrifft, so ist dort die altersabhängige religiöse Situation komplizierter. In Polen wird z.B. beobachtet, daß die junge Generation (besonders Jugendliche, während der Ausbildung) besser praktiziert als die alte Generation, jedoch in geringerem Grade gläubig ist, was die Akzeptierung der Glaubensdogmen und Moralprinzipien betrifft.

Gesellschaftliche Eigenschaften werden ebenfalls zwei berücksichtigt, und zwar die Bildungs- und die Berufsstruktur. Von der Bildungsstruktur kann man sagen, daß sie wesentlichen Einfluß auf das Niveau des religiösen Lebens hat, was sich als Gesetzmäßigkeit so formulieren ließe: je höher der Bildungsgrad, desto niedriger die Religiosität. Eine weniger deutliche Abhängigkeit tritt zwischen Berufsstruktur und Religiositätsniveau auf. Personen, die gesellschaftlich niedrigere und weniger spezialisierte Berufe ausüben, repräsentieren jedoch ein höheres Niveau der Religiosität.

Von den *gesellschaftlichen Faktoren* werden die Größe der Siedlung, die Einwirkung von Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozessen sowie die Migration der Landbevölkerung in die Stadt betrachtet. Was den ersten Faktor angeht, so fällt auf, daß, je größer und für die Einflüsse der Zivilisation offener das gesellschaftliche Milieu ist, das Religiositätsniveau um so niedriger ist. Der Einfluß der Industrialisierung und Urbanisierung auf die Religiosität ist jedoch nicht immer eindeutig negativ. Vor allem die Einwirkung der Traditionskräfte und der Kirche wirkt hierbei modifizierend. Was schließlich die Migration anbelangt, so zeigt sich, daß in der ersten Phase des Kontaktes der Dorfbewohner mit der Stadt das Religiositätsniveau fällt. Später jedoch, nach der Gewöhnung an das Stadtmilieu, erfolgt ein Aufschwung und eine Stabilisierung des religiösen Lebens. Die Situation ist günstiger, wenn die Leute aus der näheren Umgebung in die Stadt kommen, als von weiter her.

Die hier aufgezählten, die Religiosität beeinflussenden Variablen haben den Charakter von «Teilvariablen». Eine Ausnahme bildet der Bildungsgrad, der unter polnischen Bedingungen den Charakter einer «Globalvariablen» hat und eine Vermittlerrolle für andere Variable spielt. Es zeigt sich, daß die Zunahme des Bildungsniveaus einerseits zur gesteigerten Teilnahme an der industriellen Kultur führt, andererseits jedoch zu zunehmender Kritik an der kulturellen Tradition. In der Religiosität zeigt sich das vor allem im Suchen einer eigenen Begründung, der Selektivität der Einstellungen und Verhaltensweisen sowie der Kritik an der Kirche. Es bleibt jedoch Sympathie für die Religion als eines allgemein-nationalen Guts. Die zweite «Globalvariable», die jedoch in den soziologischen Analysen zu wenig berücksichtigt wird, ist die Geschichte und Tradition der Region. Besonders interessant ist die Region Schlesien, wo trotz intensiver Industrialisierung das Niveau der Religiosität recht hoch ist.

Abschluß

Die hier vorgestellten Chrakteristika der polnischen Volksreligiosität sollten zumindest in groben Zügen ihre Kontinuität unter den Bedingungen einer den Sozialismus aufbauenden Gesellschaft aufzeigen, unter den Bedingungen eines Systems also, das die Religion grundsätzlich ausschließt; aber auch die Wandlungen sollten verdeutlicht werden, Wandlungen, die durch die gelenkte und die spontane Laizisierung hervorgerufen werden. Bestimmte traditionell in der polnischen Nationalkultur begründete Merkmale dieser Religiosität, wie die Verbundenheit mit dem Glauben der Väter, die Teilnahme an religiösen Praktiken, besonders solcher mit Massencharakter, und die Hingabe an die religiösen Führer auf religiös-nationaler Ebene, erhalten sich trotz der im gesellschaftlich-kulturellen Kontext auftretenden Veränderungen.

Es sei hinzugefügt, daß sich unverändert auch solche Eigenschaften erhalten, die von der Seelsorge verändert werden müßten, wie religiöse Ignoranz, Ritualismus, das Fehlen einer bewußten und persönlichen Motivation und die schwache Verbindung von Religion und Sittlichkeit. Trotz der Kontinuität der polnischen Volksreligiosität vollziehen sich in ihr auch Wandlungen, die sowohl die religiöse Mentalität als auch das religiöse Verhalten betreffen. Sie zeigen sich besonders im Anzweifeln oder Negieren von Glaubensdogmen und Moralprinzipien sowie in der Lockerung der Verbindung mit der Ortskirche durch verringerte Teilnahme an deren Aktivitäten, was von einer wachsenden kritischen Distanz zur Kirche zeugt. Folge dieser Veränderungen ist eine Selektivität hinsichtlich Einstellung und Teilnahme am Leben der Kirche.

Auf diese Wandlungen der Religiosität hat, wie es aussieht, die Entwicklung der modernen Zivilisation größeren Einfluß als die Propaganda der marxistisch-leninistischen Partei. Es kann also vermutet werden, daß die Perspektive dieser Veränderungen der in den

hochentwickelten Ländern Westeuropas ähneln wird. Die Spezifik der polnischen Bedingungen bewirkt lediglich eine Verlangsamung und Modifikation. Es ist schwer vorauszusehen, wie lange sich die bisherige Situation noch halten kann und was die Zukunft der polnischen Religiosität sein wird bei einer solchen Art von Seelsorge, wie sie in den letzten 30 Jahren vorherrschte.

[1] Die Charakteristik der Untersuchungen zur polnischen Religiosität wurde genauer vorgestellt in dem unter Leitung von W. Piwowarski herausgegebenen Sammelband «Religijność polska: Studia z socjologii religii» (ODISS, Warschau, im Druck).

[2] Vgl. S. Czarnowski, Kultura religijna wieskiego ludu polskiego. In: Dzieła (Werke) Bd. 1 (Warschau 1956) 88–107.

[3] Vgl. F. Boulard/J. Rémy, Pratique religieuse urbaine et régions culturelles (Paris 1968) 122; L. Voyé, Sociologie du geste religieux (Brüssel 1973) 220–221.

[4] J.F. Godlewski, Kościół rzymsko-katolicki w Polsce wobec sekularysacji życia publicznego (Warschau 1978) 14–15.

[5] Vgl. P.L. Berger/Th. Luckmann, Secularization and Pluralism: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd. II (Köln u. Opladen 1966) 74.

[6] B. Wilson, The Debate over «Secularization»: Religion, Society, Faith. Encounter 45 (1975) 79.

[7] A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej wobec religii. Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały (Jahrbücher für Dorfsoziologie. Studien und Materialien) Bd. 8 (Warschau 1970) 73.

[8] Information aus einem im PTS verlesenen Referat.

[9] Pawełczyńska, aaO. 74.

[10] Siehe Anm. 8.

[11] Vgl. W. Piwowarski, Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym (Warschau 1977) 195–201.

[12] Genauere Untersuchungen zu den religiösen Einstellungen werden vom Lehrstuhl für Religionssoziologie der Katholischen Universität in Lublin durchgeführt. Ihre Ergebnisse sind größtenteils bisher noch nicht veröffentlicht.

[13] Piwowarski, aaO. 295–313.

[14] AaO. 319–325.

[15] Vgl. J. Mariański, Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji. Chrześcijanin w świecie» (Christ in der Welt) 11 (1979) , Nr. 4) 62–66.

[16] Vgl. H.O. Wölber: Religion ohne Entscheidung (Göttingen 1956) 51.

[17] Vgl. P.M. Zulehner, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral (Wien 1974) 13–50.

[18] Vgl. E. Pin, Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon (Paris 1956) 263f.

[19] Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD (Freiburg i.B. 1972) 40ff.

[20] In Polen wurden schon zweimal soziologische Untersuchungen nach 10 Jahren wiederholt: in der Dorfregion Płock 1978 (J. Mariański) und in der Stadtregion Puławy 1979 (W. Piwowarski).

WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

1929 in Mokrzyska bei Brzesko, Polen, geboren. 1949 Abitur, anschließend Studium der Philosophie und Theologie am Theologischen Institut in Tarnów und an der Theologischen Hochschule «Hosianum» in Allenstein und der Sozialwissenschaften an der Katholischen Universität in Lublin (1949–1958). 1959 Assistent für Religionssoziologie an der KUL. 1961 Promotion zum Dr. phil. im Bereich der Sozialwissenschaften, 1961–1967 Lehrauftrag für Religionssoziologie an der KUL und Forschungstätigkeit über polnische Religiosität. 1967 Habilitation im Bereich der Religionssoziologie. 1968 Vorstand des Instituts für Religionssoziologie der KUL. Seit 1970 Ordinarius für Religionssoziologie an der KUL. 1976/77 Senior Research Fellow an der Divinity School der Yale University in New Haven, USA. In dieser Zeit Gastvorträge an mehreren Universitäten in den USA und Kanada. Teilnahme und Vorträge an mehreren internationalen Konferenzen für Religionssoziologie. Mitgliedschaften: Wissenschaftliche Gesellschaft der KUL, Societas Scientiarum Lublinensis, Polnische Gesellschaft für Soziologie, Conference Internationale de Sociologie Religieuse. Veröffentlichungen: Praktyki religijne diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne (Religiöse Praxis in der Diözese Ermland. Eine soziographische Studie) (ATK, Warschau 1969); Religijność wiejska w warunkach urbanizacji (Ländliche Religiosität unter dem Einfluß der Urbanisierung) (Warschau 1971).; Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym (Städtische Religiosität im Industriegebiet) (Warschau 1977); des weiteren zahlreiche Artikel und Abhandlungen in den Bereichen Religionssoziologie, Soziologie der Moralität, Sozialphilosophie und katholische Soziallehre. Anschrift: ul. Wieniawska 6/31, 20–071 Lublin, Polen.

Srdjan Vrcan

Soziale Klasse und Religion in Jugoslawien

Es ist wohl allgemein anerkannt, daß die jugoslawische Gesellschaft einschließlich des Raumes, den die Religion in ihr innehat, eine soziale Realität von derart außerordentlicher Komplexität ist, daß es dafür nur wenige Parallelen in Europa gibt. Die Bevölkerung des heutigen Jugoslawien gehörte jahrhundertelang ganz unterschiedlichen politischen, kulturellen und religiösen Welten an. Innerhalb der Grenzen desselben Landes leben mindestens sechs größere nationale und ethnische Gruppen slawischer Herkunft nebeneinander, nicht selten vermischt mit ebensovielen nichtslawischen Volksgruppen. Zu den letzteren gehört beispielsweise eine albanische Volksgruppe in einem geschlossenen Gebiet, das größer geworden ist als das mancher nationaler Gruppen slawischer Herkunft. Die vorherrschenden Religionen sind der römische Katholizismus, die Orthodoxie und der Islam. Jede davon ist mit kulturellen und nationalen Identifizierungen verbunden, die geschichtlich mit uralten Kon-

flikten beladen sind, deren Nachwehen heute noch innerhalb der jugoslawischen Gesellschaft ihren Druck ausüben. Überdies haben alle Religionen dem Aufkommen der modernen Industriegesellschaft gegenüber eine ablehnende Haltung eingenommen, zunächst während der kurzen bürgerlichen Phase, dann später in der heute herrschenden sozialistischen Form. Sie fürchteten, die Industrialisierung werde den Einfluß der Religion auf das Volk untergraben; erst recht standen sie in Opposition gegen den radikalen Säkularismus der amtlichen sozialistischen Kultur. Jugoslawien stellt aber auch eine Besonderheit dar, insofern sein Sozialismus Elemente von Dezentralisierung und Mitsprache der Arbeiter zeigt, für die es in Osteuropa keine Parallelen gibt.

Das sind einige der Gründe dafür, daß eine sozialwissenschaftliche Befassung mit Jugoslawien und seiner Gesellschaft im allgemeinen nur nach ausgedehnten und detaillierten empirischen Untersuchungen zu Ergebnissen gelangen kann, Untersuchungen, die sich auf die verschiedenen Nationen, Regionen, völkischen Gemeinschaften und religiösen Gruppen richten, von denen jede einzelne Eigenarten an den Tag legen kann, die aufgrund ihrer eigenen Geschichte erheblich von den anderen abweichen. In diesem Beitrag möchten wir uns daher auf die empirische Untersuchung über das Verhältnis zwischen Religion und sozialer Klasse in den Gebieten des Landes, die eine vorwiegend römisch-katholische Bevölkerung aufweisen, beschränken.

Jenseits von ideologischen Perspektiven

Man hat bisweilen angenommen, die Einzigartigkeit und die offenbar außergewöhnliche Eigenart der Situation Jugoslawiens beruhe ausschließlich darauf, daß das herrschende soziale System des Landes sozialistisch sei und die Religion in den privaten Bereich verweise, während es selbst eine offizielle weltliche Kultur fördere und begünstige. Von dieser Voraussetzung aus hat man aus einer spezifisch ideologischen Perspektive heraus betont, die Verbreitung einer weltlichen Kultur mit ihrer totalitären Tendenz, das Umsichgreifen religiöser Indifferenz und Religionslosigkeit sowie einer verbreiteten Entfremdung der traditionellen Religion gegenüber, wie sie in manchen sozialen Schichten Jugoslawiens zu beobachten sind, seien als problematisch, irgendwie unerwartet und keineswegs als natürlich und normal anzusehen und bedürften folglich einer theoretischen Durchleuchtung und Klärung. Auf der anderen Seite wird die Existenz der Religion und der Fortbestand der religiösen Kultur mit ihren traditionellen Totalitätsansprüchen in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft als im wesentlichen unproblematisch, natürlich und normal und folglich keiner speziellen theoretischen Erklärung bedürfend angesehen. Dem liegt ein Denkschema für die Erklärung zugrunde, das mit einer direkten Einwirkung des herrschenden sozialen Systems, mit dem Vorhandensein von Unterdrückung institutioneller Art, einer sozialen Kontrolle usw. rechnet. Die vorhandene Tendenz zur religiösen Indifferenz und Religionslosigkeit in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft generell und speziell in einigen Klassen eben dieser Gesellschaft muß dann in derart allgemeinen Formen erklärt werden.

Interessanterweise tritt dieselbe Annahme auch in einem anderen ideologischen Gewand auf, – nämlich in der Voraussetzung, daß die Einzigartigkeit der jugoslawischen Situation den Fortbestand, die Festigkeit und die Vitalität der Religion in dieser Gesellschaft generell und in einigen sozialen Klassen der Gesellschaft speziell unvermutet und hoch problematisch sei und daher ihrerseits einer einleuchtenden theoretischen Erklärung bedürfe. In diesem Falle nimmt das zur Erklärung herangezogene Denkschema vor allem Bezug auf niedriges Bildungsniveau, geringen Stand der Information, auf kulturelle Unreife und die sozial marginale Existenz gewisser sozialer Schichten. Die anhaltende religiöse Engagiertheit und die Stärke der Religion in bestimmten sozialen Klassen muß dann in erster Linie im genannten Sinne erklärt werden. Aus diesen beiden ideologischen Perspektiven ergibt sich ein Paradox: Dieselben oder doch außerordentlich ähnliche Phänomene und Trends – der Fortbestand oder der Niedergang der religiösen Engagiertheit bei bestimmten sozialen Klassen im Vergleich zu anderen Klassen derselben Gesellschaft – werden letztlich gerade im Hinblick auf das Wesen des herrschenden sozialen Systems theoretisch ganz unterschiedlich erklärt. So erklärt man zum Beispiel die relativ hohe Abwendung von der Religion und die Ausbreitung religiöser Indifferenz und Religionslosigkeit, wie sie in manchen sozialen Schichten von hohem sozialem Status innerhalb der jugoslawischen Gesellschaft zu finden sind, in ganz einleuchtender Weise mit der Auswirkung des sozialistischen Systems, des institutionellen Drucks und der sozialen Kontrolle, der Form des herrschenden Erziehungssystems, usw. Dagegen wird die relative Häufigkeit zunehmender religiöser Engagiertheit in den oberen und mittleren Schichten mancher anderen heutigen Industriegesellschaft in Westeuropa, z.B. in Italien oder Frankreich, nicht auf entsprechende oder ähnliche Gründe zurückgeführt. Dasselbe Paradox zeigt sich, wenn von den positiven oder negativen Korrelationen zwischen

der religiösen Engagiertheit und dem Niveau der schulischen Bildung, soweit diese vom Charakter des jeweiligen sozialen Systems abhängt, die Rede ist.

Folglich scheint es auf dem heutigen Niveau der systematischen Bewältigung des Problems zur Vermeidung solcher und ähnlicher Paradoxe nur vernünftig, anzunehmen, daß es einen gleichen oder doch sehr ähnlichen historischen und sozialen «Hintergrund für dieses Problem» gibt, der für die religiöse Situation in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft wie für die in manchen westeuropäischen Industriegesellschaften gemeinsam ist. Dieser gemeinsame historische und soziale «Hintergrund des Problems» läßt sich charakterisieren als die offenkundig werdenden Spannungen zwischen Religion und Religionslosigkeit, religiösem Engagement und Indifferenz, bewußtem Stehen in der Gemeinschaft der Kirche und Beteiligtsein an der Geltendmachung der Totalitätsansprüche einer weltlichen Kultur. Man könnte also, ungeachtet mancher schwerwiegender Unterschiede und Besonderheiten, durchaus annehmen, daß in solchen Gesellschaften gleichartige oder doch recht ähnliche strukturelle Tendenzen wirksam sind, auch wenn sie offenbar in scheinbar entgegengesetzten Formen und Weisen ihren Ausdruck finden.

Vier allgemeine Folgerungen

Die bisher noch in den Anfangsstadien stehenden empirischen Untersuchungen und mehr oder minder im Bereich der Präliminarien verbleibenden theoretischen Diskussionen des Problems der sozialen Klassen und der Religion in der jugoslawischen Gesellschaft von heute (zumindest soweit sich diese Untersuchungen auf die Teile des Landes mit vorwiegend christlicher, speziell römisch-katholischer Tradition, sowie einem relativ höheren Niveau von Industrialisierung und Urbanisierung beziehen) haben folgendes deutlich werden lassen. Zum ersten: Die effektive religiöse und kirchliche Engagiertheit im Sinne eines verinnerlichten Verständnisses der vorhandenen religiösen Symbole samt den mit ihnen zusammenhängenden religiösen Glaubensgehalten, Werten und Normen verteilt sich in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft (das heißt innerhalb einer Bevölkerung, die eine komplexe, strukturell differenzierte und von Konflikten heimgesuchte Gesellschaft bildet) weder in spezieller Weise noch zufällig. Sie hängt in einer gleichsam empirisch erforschbaren Weise ab von wesenhaften, tiefgreifenden Verschiedenheiten der allgemeinen «sozialen Stellung» und der «existentiellen Gesamtsituation» verschiedener Teile der betreffenden Bevölkerung. Die genannten Untersuchungen und Diskussionen zeigen die Tendenz, die traditionelle Erkenntnis der soziologischen Theorie eher zu bestätigen als in Frage zu stellen, daß eine Reihe erheblicher sozialer Unterschiede in rein profanen Aspekten der sozialen Stellung wie der existentiellen Situation, die auf ebenfalls recht unterschiedliche Eigenarten des Alltagslebes und typischer Lebensumstände zurückgehen, unter ganz bestimmten Umständen einen Unterschied in der religiösen Engagiertheit und als sichtbare Folge dessen in der kirchlichen Bindung bewirken. Ungeachtet drei recht erheblicher Tatsachen besitzt diese Feststellung ihre Gültigkeit:

1. Ungeachtet dessen, daß die betreffende Religion gleichermaßen sich an alle richtet, ohne Rücksicht auf ihre soziale Stellung und ihre existentielle Situation. Dabei kann diese Religion wirksam werden mit den universalen Ansprüchen auf doktrinaler wie praktischer Ebene, dem Anspruch, notwendiger, bleibender, zentraler und normaler Bestandteil des menschlichen Lebens zu sein, indem sie in unzweideutiger Weise definiert, was von letzter und was von vorletzter Bedeutung ist, was man als moralische, soziale, politische und kulturelle Norm anzusehen hat.

2. Ungeachtet dessen ferner, daß die betreffende Religion seit Jahrhunderten in dem jeweiligen Gebiet als einzig maßgeblicher und unangefochtener kultureller Komplex wirksam gewesen sein mag.

3. Ungeachtet dessen, daß dies alles innerhalb einer Bevölkerung vor sich geht, die im Gegensatz zu manchem Anschein und mancher Annahme fast ausnahmslos mit Religion und Kirche in Kontakt gewesen ist, zumindest auf einer elementaren oder konventionellen Ebene, so daß sie getauft worden ist, die erste Kommunion empfangen und wenigstens ein Minimum an religiöser Unterweisung genossen hat usw.[1]

Wir stellen fest, daß dieselbe Schlußfolgerung – unsere erste – auch für die offizielle Kultur und das Symbolsystem geltend gemacht werden kann, die von dem herrschenden sozialen System gefördert und propagiert werden. Die offiziell geförderte Kultur mit ihrer eigenen Symbolwelt ist weder speziell noch zufällig in derselben Bevölkerung verbreitet; sie wird auf verschiedene Weisen von den verschiedenen Bevölkerungsteilen zum inneren Besitz gemacht, auch von denen, an die sie sich unmittelbar und an erster Stelle wendet.

Die zweite Folgerung, die sich aus den anfangs erwähnten ersten Untersuchungen und Diskussionen über dieses Problem ergibt, ist, daß die verschiedenen sozialen Klassen, vor allem die «großen sozialen Klassen» im historischen Sinne, um uns der Terminologie von Karl Marx zu bedienen, einschließlich einiger sozialer Zwischenschichten oder Mittelklassen, unter-

schiedliche allgemeine Haltungen der Religion gegenüber zeigen. Sie sind Erben unterschiedlicher historischer und kultureller Fakten und tendieren folglich dahin, unterschiedliche Ebenen religiöser Engagiertheit und kirchlicher Bindung zu entwickeln, zumindest nach außen hin. Derartig verschiedene Ebenen in Haltung und Engagement bei den verschiedenen Klassen und Schichten scheinen in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft prinzipieller Art zu sein. Und es dürfte schwerfallen nachzuweisen, daß es sich hier um Einzelphänomene oder um Nebenprodukte irgendwelchen akzidentellen Zusammentreffens historischer, sozialer und kultureller Umstände handelt. Tatsächlich tauchen derartige Unterschiede in verschiedenen Teilen des Landes wieder auf, so zum Beispiel in Teilen Sloweniens und Kroatiens, indes offenbar nicht überall mit der gleichen Intensität und im gleichen Umfang. Und sie zeigen sich wieder in einer systematischen Form, wenn man verschiedene empirische Indikatoren möglicher religiöser Engagiertheit und kirchlicher Bindung betrachtet, zum Beispiel religiöse Mitgliedschaft, persönliche Identifikation mit der Religion, religiöses Praktizieren, Anerkennung traditioneller, als Lehre fixierter religiöser Glaubensinhalte usw.

Die dritte Folgerung scheint zu sein, daß die allgemeine Haltung der Mitglieder einer sozialen Klasse oder Schicht zur Religion und Kirche zwar strukturelle Ausprägungen zeigt, jedoch nicht eine unabhängige Variable darstellt, sondern abhängt von irgendwelchen spezifischen Kombinationen historischer, politischer und kultureller Umstände. Dabei scheint es sich um besondere Verbindungen von Bedingungen – vornehmlich lokaler, regionaler und nationaler Struktur – zu handeln, die einen bedeutenden Einfluß auf religiöses Engagement und kirchliche Bindung bei der jeweils gleichen sozialen Klasse oder Schicht in verschiedenen Ortschaften und Regionen besitzen. Das läßt sich veranschaulichen aus den Ergebnissen einer Untersuchung unter der arbeitenden Jugend, die in demselben Industriezweig (Schiffsbau), aber in verschiedenen Gebieten entlang der Adriaküste beschäftigt ist. Nach eigener Aussage der betreffenden Jungarbeiter haben wir eine Variationsbreite von 43,2 %, die sich in Split als gläubig bezeichnen, zu 20,8 % in Pula und 14,3 % in Rijeka[2]. Dieselbe Differenz, jedoch auf einer niederen Ebene, zeigt sich, wenn nach der regelmäßigen Teilnahme am Sonntagsgottesdienst gefragt wird: in Split 13,5 %, verglichen mit 2,4 % an anderen Werftplätzen. Man darf vernünftigerweise annehmen, daß die religiöse Engagiertheit in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft von sogenannten «kontextuellen Variablen» («variables contextuelles» nach der Terminologie von G. Michalet und M. Simon) abhängt, die in keiner Beziehung dazu stehen, daß die jugoslawische Gesellschaft sozialistisch ist und in einer offiziell radikal weltlichen Kultur lebt.

Dasselbe Phänomen ist von anderen Soziologen in verschiedenen anderen westeuropäischen Gesellschaften mit vorwiegend katholischem Milieu und spätkapitalistischem sozialen System beobachtet worden. Es ist wahrscheinlich, daß dies von gegenwärtig existierenden strukturellen Unterschieden zwischen verschiedenen Örtlichkeiten und Gebieten innerhalb derselben Gesellschaft abhängt, wobei auf der einen Seite hoch urbanisierte, auf der anderen einige noch vorhandene Gebiete mit vorherrschend ländlichem Charakter und einer traditionsgebunden-bäuerlichen Zivilisation stehen. Orte und Gegenden mit vorherrschend ländlichen Traditionen zeigen die relativ höchste religiöse Engagiertheit, ungeachtet von Klassenunterschieden.

Doch bestehen keine linearen Wechselbeziehungen zwischen dem Grad der Urbanisation und dem Grad der durchschnittlichen religiösen Engagiertheit und Kirchenbindung. Verschiedene der höchst urbanisierten Gebiete sind keineswegs zugleich notwendig Räume mit dem niedrigsten Niveau religiöser Engagiertheit und Kirchenbindung. Doch wäre es eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung, wenn man schließen wollte, das sei wesentlich auf das Auftauchen einer neuen Religiosität zeitgenössisch-städtischer Art zurückzuführen. Möglicherweise hängt es damit zusammen, daß in der gegenwärtigen städtischen Bevölkerung Jugoslawiens nahezu jeder dritte Stadtbewohner in einem Dorf geboren und aus einem Landgebiet in die Stadt gezogen ist. Der schnell verlaufende Prozeß der Urbanisierung scheint von einer Art «Verländlichung» ganzer Stadtgebiete begleitet zu sein. Es hat Ausdehnung und einen Einbruch traditionell ländlicher Lebens- und Verhaltensformen in gewisse Städte und städtische Siedlungsräume gegeben. Zugleich darf man wohl mit vollem Recht annehmen, daß örtliche und regionale Unterschiede hinsichtlich religiöser Engagiertheit und Kirchenbindung weit in die Geschichte zurückreichen und Folgen eines langen historischen Prozesses sind. Ja, es steckt wohl ein wenig Wahrheit in der Behauptung eines katholisch orientierten Religionssoziologen, die erste Wirtschaft im Dorf sei historisch die erste «Anti-Kirche» gewesen[3]. Tatsächlich ist geschichtlich überliefert, daß es immer einige fromme Dörfer, Städte und Gebiete gegeben hat, sowie andere, die den «schlechten» Ruf hatten, nicht fromm zu sein.

Der vierte Rückschluß lautet, daß es, ungeachtet empirisch verifizierter und verifizierbarer Unterschiede in religiöser Engagiertheit und Kirchenbindung bei

verschiedenen sozialen Klassen und Schichten, keine soziale Schicht von einiger zahlenmäßiger Relevanz gibt, die außerhalb der bestehenden Spannungen zwischen Religion und Religionslosigkeit, religiöser Engagiertheit und deren Fehlen, Integration in ein religiös-kulturelles Ganze und Integration in ein weltlich-kulturelles Ganze usw. stände. Vielmehr scheint diese Spannung in allen sozialen Klassen und Schichten von einiger zahlenmäßiger Relevanz bemerkbar zu sein. Daher gibt es keine religiös völlig homogenen sozialen Schichten, von der Landbevölkerung bis zur Intelligenzija. Der Unterschied zwischen religiös engagierten und religiös desinteressierten Einzelpersonen zeigt sich in allen sozialen Klassen von zahlenmäßiger Relevanz, aber eben in unterschiedlichen Größenordnungen. Einzig und allein die traditionsgebundene Landbevölkerung kommt einigermaßen nah an die Ausnahmestellung heran, daß sie einen hohen Grad religiöser Homogenität zeigt. Auf der anderen Seite gibt es nur eine kleine Gruppe der höheren sozialen Schichten mit dem höchsten sozialen Status, bei der man sagen kann, sie komme einer Ausnahme im entgegengesetzten Sinne nahe, indem sie einen ungewöhnlich hohen Grad an Religionslosigkeit aufweist. Doch das ist vermutlich keineswegs eine Besonderheit der heutigen jugoslawischen Gesellschaft. Dasselbe Phänomen finden wir in etlichen anderen europäischen Gesellschaften mit anders geartetem sozialen System.

Folgender allgemeinere Schluß scheint berechtigt: Weder die fortbestehende religiös-kulturelle Totalisierung, soweit sie an religiöser Engagiertheit und kirchlicher Bindung zu messen ist, noch die gegenwärtige weltlich-kulturelle Totalisierung, die vom betreffenden sozialen System gestützt wird, haben kulturell und symbolisch unüberwindliche Schranken aufgerichtet, die irgendeinen Teil der Bevölkerung isolieren und vollkommen einkapseln. Die religiöse Engagiertheit oder Unengagiertheit bleibt Sache eines Majorität-Minorität-Verhältnisses in fast allen zahlenmäßig relevanten Bereichen der Bevölkerung.

Verschiedentlich hat man nahezu a priori angenommen, daß die Hauptunterschiede, die heute zwischen der religiösen Situation in der gegenwärtigen jugoslawischen und in manchen anderen westeuropäischen Gesellschaften bestehen, in dem tiefgreifenden Vorgang der Verweltlichung und Entchristlichung Jugoslawiens zu finden seien, mit dem Ergebnis eines sich beträchtlich verringernden Maßes religiöser Engagiertheit und kirchlicher Bindung im allgemeinen, einem Vorgang, der wiederum – zum Guten oder Schlechten – dem in Jugoslawien herrschenden sozialistischen System zu verdanken ist. Das mag so aussehen, wenn man die verfügbaren empirischen Daten unterschiedslos in einen Topf wirft, ohne die regionalen und örtlichen Unterschiede in Betracht zu ziehen. Werden aber die verfügbaren empirischen Daten näher analysiert unter dem Gesichtspunkt der regionalen und lokalen Unterschiede einerseits und einer Reihe von sozialen Schichten andererseits, dann verschwinden diese Unterschiede häufig ganz oder verlieren erheblich an Gewicht. So ist zum Beispiel aufgrund einiger empirischer Untersuchungen der Prozentsatz der Arbeiter, die sonntags regelmäßig den Gottesdienst besuchen, in Bologna, Lyon und dem Pariser Raum wesentlich geringer als die entsprechende Zahl für die Arbeiterbevölkerung in Zagreb und im Zagreber Raum[4]. Dasselbe gilt offenbar für die Zahlen der religiösen Engagiertheit unter den Studenten in Stockholm oder Schweden allgemein und an einigen jugoslawischen Universitäten[5]. Würde man eine Liste europäischer Regionen und Ortschaften aufstellen, geordnet nach der Größe der religiösen und kirchlichen Entfremdung, würde keine jugoslawische Stadt mit vorwiegend katholischer Bevölkerung und Tradition an der Spitze dieser Liste stehen. Ja manche Gebiete Italiens und Frankreichs würden zweifellos vor manchen Gebieten Jugoslawiens rangieren.

Die jugoslawische Abweichung von der Regel

Das interessanteste Ergebnis der noch in den Anfängen stehenden empirischen Untersuchungen und theoretischen Forschungen weist auf ein Phänomen, das man als jugoslawische Abweichung von der Norm bezeichnen könnte, wenn man einen Vergleich mit westeuropäischen Gesellschaften zieht. Eines der ersten Ergebnisse religionssoziologischer Theorie und Forschung war – daran sei hier erinnert –, daß Jahrhunderte hindurch eine hinsichtlich ihrer religiösen Engagiertheit und kirchlichen Bindung recht stabile Hierarchie sozialer Klassen und Schichten als massives soziales Faktum im Dürckheimschen Sinne existiert hat. Im sozialen wie kulturellen Bereich war die Religion das einzige symbolische System, das Rechte und Pflichten der Menschen in der Gesellschaft aufstellte und die Prinzipien einer legitimen sozialen Ordnung definiert hat. Man hat festgestellt, daß die niederen sozialen Klassen und ganz speziell die Arbeiterklasse in vielen europäischen Gesellschaften hinter den mittleren und höheren Klassen zurückblieb, was die Teilnahme an der Liturgie, die als religiöse Pflicht der Gläubigen betrachtet wurde, und ihre persönliche religiöse Identifizierung anbetrifft.

F. Isambert hat kürzlich gezeigt, daß, wie die seit dem Zweiten Weltkrieg vorgenommenen Erhebungen beweisen, die Industriearbeiter in Frankreich in dieser

Zeit stärker als jeder andere Bevölkerungsteil der katholischen Kirche relativ fern bleiben[6]. Seine eigenen Untersuchungen haben ergeben, daß die Beteiligung am religiösen Leben bei den Arbeitern von Gebiet zu Gebiet erheblich variiert, daß diese Variationen indes in der jeweils gleichen Richtung verlaufen, wie die Beteiligung am religiösen Leben in der Gesamtbevölkerung, daß jedoch die Beteiligung der Arbeiter dabei stets erheblich unterhalb des allgemeinen Beteiligungsniveaus bleibt[7]. Nachgewiesen ist ferner, daß in manchen europäischen Gesellschaften eine positive Wechselbeziehung besteht zwischen der religiösen Engagiertheit und kirchlichen Bindung einerseits und verschiedenen sozialen Schichten und Klassen und ihrer jeweiligen Stellung innerhalb der herrschenden sozialen Hierarchie, so wie sie durch das herrschende soziale System geschaffen und durch die amtlich geförderte Kultur legitimiert ist, andererseits. Das wird deutlich sichtbar in der Hierarchie, wie sie J.P. Terrenoire schildert: Er unterscheidet innerhalb der französischen Bevölkerung drei Hauptgruppen hinsichtlich der Beteiligung am sonntäglichen Gottesdienst. An der Spitze der dadurch gebildeten Pyramide steht die landwirtschaftliche und industrielle Bourgeoisie einschließlich der landwirtschaftlichen Großunternehmer, der höheren Beamtenschaft, der großen Geschäftsleute und der freien Berufe. Am unteren Ende stehen die Industriearbeiter und die Tagelöhner unter den landwirtschaftlichen Arbeitern. Die Mittelklassen stehen zwischen diesen Extremen; zu ihnen gehören die Besitzer kleinerer landwirtschaftlicher Anwesen, die mittleren Beamten, Angestellten, Handwerker und kleineren Kaufleute[8]. Eine ähnliche Stufengliederung scheint sich, zumindest in Frankreich, abzuzeichnen, was den Anteil an der Berufung zum Priestertum anbetrifft[9]. Ch. Glock und R. Stark gelangen zu folgenden allgemeinen Schlußfolgerungen: «Der Vorzug, den die niederen Klassen diesseitig orientierten Lösungen geben, verbunden mit ihrer Neigung zu radikalen Parteien ist zum großen Teil verantwortlich dafür, daß diese Klassen sich in ihrem Verhalten der Kirche gegenüber so von den anderen unterscheiden[10]. ... In dem Maße, in dem Menschen bestrebt sind, die vorhandenen Schichtungen zu ändern, kann man mit einiger Sicherheit annehmen, daß sie sich den beherrschenden religiösen Institutionen ihrer Gesellschaften entfremdet haben.»[11]

Die jugoslawische «Abweichung» besteht nun darin, daß es hier absolut nicht die Arbeiterklasse ist, die, was religiöse Engagiertheit und Bindung an die Kirche anbetrifft, am Ende der Hierarchie der sozialen Schichtungen steht; das gilt zumindest für die Teile des Landes mit vorwiegend römisch-katholischer Tradition. Mißt man die religiöse Engagiertheit und kirchliche Bindung anhand der verschiedenen Indikatoren, wie sie in der religionssoziologischen Erhebung üblich sind, so ergibt sich folgende Stufenleiter, die von einer sehr intensiven durchschnittlichen religiösen Engagiertheit und kirchlichen Bindung bis zu den niedrigsten Graden reicht. Verschiedene Untersuchungen empirischer Art haben folgende Stufung ergeben: (1) Landbevölkerung, zumeist im traditionellen Sinne, bisweilen aber auch im modernen Sinne des Farmers; (2) selbständige Handwerker und Techniker, (3) Arbeiter, (4) Angestellte, (5) Intelligenzija und (6) Manager und höhere Beamten. Und diese Stufenleiter ändert sich nicht wesentlich, wenn verschiedene Indikatoren zugrundegelegt werden: persönliche religiöse Identifizierung, Teilnahme am Sonntagsgottesdienst, Kommunionempfang, kirchliche Trauung, Taufe der eigenen Kinder, Teilnahme der Kinder am Religionsunterricht, Glaube an Gott, Himmel, Hölle usw. Wird diese Stufung analytisch aufgegliedert, so erscheint folgende Kategorisierung: (1) Bauern, (2) Hilfsarbeiter und angelernte Arbeitskräfte, (3) Freiberufler, (4) selbständige Handwerker und Techniker, (5) Facharbeiter und qualifizierte Handwerker, (6) kleine Angestellte, (7) Intelligenzija, (8) Manager und höhere Beamte.

Diese jugoslawische Abweichung findet eine weitere Bestätigung in der sozialen Herkunft der Studenten katholischer Seminare und theologischer Lehranstalten. Nahezu 50% stammen aus bäuerlichen Familien, 40% aus dem Arbeiterstand, die restlichen 10% aus allen übrigen Klassen und sozialen Schichten zusammengenommen. Bemerkt werden soll noch, daß diese jugoslawische Abweichung aus zwei recht unterschiedlichen Gründen von besonderem wissenschaftlichen Interesse ist. Zum ersten gibt es keinerlei Anzeichen dafür, daß die Kirche sich in einer speziellen besonders intensiven pastoralen, kulturellen und pädagogischen Bemühung an die Arbeiterklasse gewandt oder auch nur versucht hätte, die menschlichen und sozialen Probleme der modernen industriellen Welt anzusprechen. Die Kirche tendiert vielmehr dahin, ihre Botschaft so zu formulieren, daß sie sich allgemein an den einzelnen als solchen sowie an den einzelnen als Glied eines Volkes und einer kulturell spezifisch determinierten Einheit wendet und nicht so sehr an den einzelnen als Glied einer spezifischen sozialen Klasse mit spezifischen Problemen, die sie in der modernen Industriegesellschaft zu bewältigen hat.

Zur Veranschaulichung dessen sei auf eine Analyse der in der kroatischen katholischen Familienzeitschrift *Kana* zwischen 1975 und 1978 behandelten Themen hingewiesen. Diese Analyse ergibt, daß Probleme, die

mit der Welt der modernen Industriearbeit zu tun haben, sehr selten und eigentlich nur sporadisch behandelt worden sind. Während dieser vier Jahre lassen sich nur fünf Artikel finden, die sich in irgendeiner Weise mit der Arbeitswelt befassen; dem gegenüber stehen 59, die von der Rolle der Kirche in der Geschichte allgemein handeln; 27, die sich mit der Rolle der Kirche in der Geschichte des Landes befassen; und 172, die über aktuelle kirchliche Fragen handeln.

Zum zweiten: Diese «Abweichung» geschieht in einer Gesellschaft, deren offizielle Kultur eines radikalen Säkularismus sich auf die Arbeiterklasse als zentrale Klasse für das Leben der Gesellschaft sowie deren weiteres wirtschaftliches Wachstum und deren weiteren sozialen Fortschritt stützt. Die abschließende Schlußfolgerung allgemeiner Art, die wir aus den ersten theoretischen Betrachtungen unseres Problems im jugoslawischen Kontext ziehen können, lautet: Religiöse Engagiertheit und kirchliche Bindung jedweder sozialen Klasse oder Schichtung sind in sich gesehen historische, kulturelle und soziale Fakten; konkret laufen sie über komplexe dialektische Dynamiken des sozialen Lebens als Mittler. Dieser soziale Prozeß schließt daher nicht allein quantitative Wandlungen im Sinne einer größeren oder geringeren Engagiertheit und Bindung ein, sondern auch qualitative. Ausgeschlossen ist dabei das Auftauchen eines einbahnig verlaufenden Prozesses – sei es einer unvermeidlich fortschreitenden Säkularisierung und Entchristlichung, sei es einer gleichfalls unvermeidlichen Stabilisierung der Religion und eines unvermeidlichen religiösen Wiederauflebens, jenseits aller Möglichkeiten von Umkehrungen des Verlaufs oder «Abweichungen».

[1] Für eine Anzahl emprischer Daten vgl. S. Vrcan, Working-class Commitment to Religion and Society in Yugoslavia: C.I.S.R. Actes 14ième Conférence internationale de sociologie des religions (Lille 1977) 329–347.

[2] Vgl. S. Vrcan, Radnička omladina i religija: Poglodi, 4 (1973) 9, 125–146.

[3] J. Jukić, Religija u modernom industrijakom društvu (Split 1973) 250.

[4] Vgl. die empirischen Daten, die von F.A. Isambert (Les ouvriers et l'Eglise catholique: Revue française de sociologie 15 [1974] 3) und von G. Michelat u. M. Simon (Classe, religion et comportement politique [Paris 1977]) veröffentlicht wurden, mit den Daten in Š. Bahtijarević u. S. Vcran, Religiozno ponašanje stanovništa zagrebačke regije (Zagreb 1975).

[5] Vergleiche die in P. Delooz, Chiesa e società secolarizzata nel' esperienza scandinava: IDOC (1970) 2, 43 zitierten empirischen Daten mit den entsprechenden Daten der sozialen Forschung in Jugoslawien, soweit bis dahin verfügbar.

[6] F.A. Isambert, aaO. 529.

[7] AaO. 532.

[8] J.P. Terrenoire, Groupes socio-professionels et pratiques cultuelles catholiques: Archives de sciences sociales des religions 19 (1974) 37, 138.

[9] G. Michelat, M. Simon, aaO. 319.

[10] C.Y. Glock, R. Stark, Religion and Society in Transition (Chicago 1966) 197.

[11] AaO. 202.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

SRDJAN VRCAN

geboren 1922 in Split, graduiert an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb, Doktor der Philosophie an derselben Universität mit der Dissertation «Ideology in Marx and Mannheim», Professor der Soziologie an der juristischen Fakultät der Universität Split, Kodirektor des Seminars über die Zukunft der Religion am Inter-University-Center für Postgraduiertenstudien in Dubrovnik. Veröffentlichungen u.a.: Društveni položaj i idejne preokupacije splitskhi srednjoškolaca i studenata – Sozialer Status und ideologische Orientierung unter den Mittelschülern und Hochschulstudenten in Split (Split 1968); Problemi radničkog samoupravljanja u nekim industrijskim radnim organizacijama u Dalmaciji – Probleme der Arbeiter-Selbstverwaltung in verschiedenen industriellen Organisationen Dalmatiens (Split 1968); Društvene nejednakosti i moderno drudvo – Soziale Ungleichheiten und moderne Gesellschaft (Zagreb 1974); Manifestacije religioznog ponašanja stanovništva zagrebačke regije, Dio 1 – Religiöses Verhalten der Bewohner der Zagreber Region, Bd. 1 (Zagreb 1975); Religion and Irreligion in a Socialist Society: Social Compass 19 (1972) 2; Some theoretical Implications of the Religiosity as a Mass Phenomenon in a Socialist Society: C.I.S.R. Acts (Lille 1971); In Search for a Dynamic Perspective: Commenting the Draft Proposal: C.I.S.R. Acts (Lille 1974); Working-Class commitment to Religion and Church, C.I.S.R. Acts (Lille 1977); Marxowa definicija religije – Marx' Definition der Religion: Opredjeljenja (1978) 10–11; Marksistički pristup religiji – Verhältnis des Marxismus zur Religion: Marksisticko pimanje religije (Zagreb 1976); Sociologija religije kao «ancilla theologiae»? – Religionssoziologie als «Ancilla Theologiae»? Sociologija 20 (1978) 2–3. Anschrift: Pravni Fakultet, Zrtava fasizma 6, 5800 Split, Jugoslawien.

Claus Westermann

Arbeit und Kulturleistung in der Bibel

Einleitend ist zunächst ein Wort zum Verhältnis des Alten und des Neuen Testaments zu dieser Frage notwendig. Würde man die Frage allein an das Neue Testament richten, so wäre der Ertrag an Antworten gering. Das Neue Testament hat seine Mitte in der Botschaft von Christus und ist von dieser Botschaft so erfüllt, daß alles andere ganz an den Rand tritt. Es kommt hinzu: Das Neue Testament ist etwa in einem Jahrhundert entstanden; die in den Evangelien und in der Apostelgeschichte ablaufende Zeit umfaßt nur wenige Jahrzehnte. In ihnen ist die Gemeinschaft der Christen eine Gruppe in Bewegung, in der Nachfolge der Jünger und der Mission der ersten Christengenerationen. Eine ausführliche, intensive Begegnung des christlichen Glaubens mit der Kultur vollzieht sich aber erst in der Zeit der Seßhaftigkeit im Verlauf der Kirchengeschichte. Hier erst stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu der Kultur seiner Umwelt.

Das Alte Testament unterscheidet sich vom Neuen Testament darin, daß es in etwa einem Jahrtausend entstanden ist und die Geschichte des Gottesvolkes infolgedessen Zeiten der Gruppe in Bewegung und der Seßhaftigkeit umfaßt. Mit dem Seßhaftwerden in Kanaan begann eine äußerst lebhafte Begegnung und Auseinandersetzung mit der Kultur, der Religion, der Kunst, der Politik der Umwelt, entsprechend der Begegnung der frühen christlichen Kirche mit der Kultur seiner Umwelt. Sie findet einen starken und vielfältigen Widerhall im Alten Testament.

Darin ist es begründet, daß im Alten Testament häufig und ausführlich von Arbeit und Kultur gehandelt und daß es häufig und vielfältig mit dem Reden Gottes und dem Handeln Gottes in Verbindung gebracht wird. Das gilt allem voran für das, was das Alte Testament vom Schöpfer und von der Schöpfung sagt. Arbeit und Kultur sind ein wesentlicher Bestandteil des Redens von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament.

I. Arbeit und Kulturleistung im Zusammenhang der Schöpfung

In der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen Genesis 2 wird der Mensch nicht nur als vorhandenes Wesen geschaffen, so daß er hergestellt und nun da ist etwa wie eine Statue, die man aufstellen kann – diesen Eindruck suggerieren uns die vielen Darstellungen der Menschenschöpfung in der bildenden Kunst –, sondern er wird in seiner irdischen Existenz mit deren Möglichkeiten geschaffen: dem Lebensraum, den Lebensmitteln, dem Auftrag zur Arbeit und der Gemeinschaft. Dies alles gehört zu seinem Geschöpfsein; ohne das, was ihm seine Existenz ermöglicht, wäre seine Erschaffung eine bloße Abstraktion. Dabei gehören die Versorgung mit Nahrung und der Auftrag zur Arbeit nahe zusammen, der Schöpfer versorgt sein Geschöpf in der Weise mit Nahrung, daß er ihm den Auftrag gibt, den Garten, in den er ihn setzt, zu bebauen und zu bewahren. Der Segen des Schöpfers läßt die Pflanzen wachsen, die den Menschen ernähren; diesem segnenden Wirken aber ist die Arbeit des Menschen zugeordnet. So gehören der Segen des Schöpfers und die Arbeit des Menschen auch in den Gleichnissen Jesu zusammen.

Bei dem Auftrag, den Acker zu bebauen und zu bewahren, steht dem Erzähler die Ackerbaukultur vor Augen, er ist aber hier in weiterem Sinn gemeint. Es gilt für jede Kulturform, auch schon für die «Jäger und Sammler». Es ist die Aufgabe, die dem Menschen in seinem Lebensraum anvertraut ist und die das Bearbeiten und das Erhalten des Anvertrauten umfaßt.

Das erste der hier verwendeten Verben, das hebr. *ābad*, entspricht dem lateinischen *colere* und ist wie dieses eigentlich transitiv, bedeutet also bearbeiten, bebauen, auch darin dem lateinischen *colere* entsprechend. Dem Bearbeitenden ist das vorgegeben, was bearbeitet werden muß, der Acker bedarf des Bearbeitens. So wird eher verständlich, daß das hebr. *ābad* wie das lateinische *colere* die Bedeutung (Gott) dienen bekommen hat und daß in vielen Sprachen der Menschheit von diesem Verb das Wort für Gottesdienst (Kult usw.) abgeleitet wurde. Der Auftrag, den Acker zu bebauen, ist also hier identisch mit dem Kulturauftrag.

Das zweite Wort des Auftrags ist *bewahren* oder *behüten*, das gleiche Wort, das vom Behüten Gottes gebraucht wird: «Der Herr segne dich und behüte dich...» Das Bearbeiten des Bodens zum Zweck des Hervorbringens genügt nicht, die behutsame Pflege, die Bewahrung des anvertrauten Ackers muß hinzukommen. Damit soll von vornherein jeder Raubbau an dem dem Menschen anvertrauten Boden und allen seinen Schätzen ausgeschlossen sein. Alle menschliche Arbeit, die allein auf den Ertrag, den Gewinn aus ist, ohne die Bewahrung und Pflege des Bodens zu berücksichtigen, widerspricht dem Auftrag Gottes[1].

Die beiden Verben miteinander deuten an, daß alle menschliche Arbeit, welcher Art auch immer, am

Bebauen und Bewahren des dem Menschen von seinem Schöpfer anvertrauten Lebensraumes teilhaben kann. In beiden Verben ist zunächst nur die körperliche Arbeit gemeint. Der Auftrag umfaßt auch die geistige Arbeit, aber beides ist dann gleichwertig, eine Überordnung der geistigen über die körperliche Arbeit ist dann nicht möglich. Die Freude an der Arbeit gründet in dem Auftrag, der jeglicher Arbeit ihre Würde gibt. Dabei wird aber jeder Idealisierung der Arbeit dadurch gewehrt, daß sie an der Begrenztheit des Menschen teilhat. Die Dornen und Disteln (Gen 3,18) gibt es auf allen Feldern menschlicher Arbeit. Wo ernsthaft gearbeitet wird, gibt es auch schwere Arbeit «im Schweiße deines Angesichts» (Gen 3,19); zur Freude an der Arbeit gehört auch, daß man ihre Schwierigkeiten bewältigt.

Zu dem Gebot, den Acker zu bebauen und zu bewahren, tritt in Gen 4,17–24 die Genealogie Kains, die das Wachsen und Sichverzweigen der Kulturarbeit darstellt. Dem Ackermann folgt der Erbauer einer Stadt (4,17), neben den Ackerbauer tritt der Kleinviehnomade (4,20), sein Bruder ist der Musikant, der die Zither und Schalmei handhabt (4,21). Hinzu kommt der Vater der Schmiede, der Metallbearbeitung (4,22). In dieser Genealogie ist die allmähliche Entwicklung der Kulturtätigkeiten vorausgesetzt. Wie die Generationen aus dem Segen des Schöpfers wachsen, so wächst mit ihnen die Arbeit des Menschen und verzweigt sich, und dieses Wachsen ist im Willen des Schöpfers begründet. Der Gedanke der Arbeitsteilung ist schon hier gedacht.

Das biblische Verständnis, daß die Vielfalt menschlicher Kulturarbeit mit dem Wachsen der Menschheit zusammen aus dem Segen Gottes erwächst, steht im Gegensatz einmal zu dem mytischen Verständnis, daß die Kulturgüter und Kulturwerkzeuge von den Göttern gewirkt und den Menschen geschenkt oder daß sie von den Göttern oder den «Kulturheroen» den Menschen gelehrt worden sind[2]. Hier werden die Werke der Kultur auf Götter oder Halbgötter zurückgeführt, im Gegensatz dazu befähigt in der biblischen Darstellung die Kraft des Schöpfersegens die Menschen in ihrem Wachsen zu der aus ihr erwachsenden Fülle der Kulturbetätigungen. Damit verlieren sie den Nimbus des Göttlichen oder göttlicher Entstehung; der Mensch selber als Gottes Geschöpf ist von seinem Schöpfer befähigt, sie zu schaffen. Das biblische Verständnis steht auch im Gegensatz zu dem griechischen, schon aufgeklärten Mythos von Prometheus, nach dem das Feuer den Göttern geraubt werden mußte[3]. In ihm wird die durch das Feuer ermöglichte Kulturentwicklung im Gegensatz zu der gegenüber dieser immer mehr an Bedeutung verlierenden Religion gesehen.

Weil in der christlichen Tradition diese biblischen Grundaussagen zur Arbeit und zur Kultur weithin nicht gesehen oder nicht beachtet wurden, wurde die Weiterentwicklung der Kultur und der Technik eher mit Mißtrauen als vom Mitdenken und Mitbeten der christlichen Kirchen begleitet; die Theologie orientierte sich einseitig an den Geisteswissenschaften, mit den Naturwissenschaften und der Technik wollte sie lange nichts zu tun haben. Erst jetzt, viel zu spät, bahnt sich da ein Wandel an.

Weil diese grundlegende biblische Aussage zur Kulturentfaltung nicht beachtet wurde, konnte auch nicht gesehen werden, daß im gleichen Zusammenhang auf die Gefährdung der Menschheit durch die Kulturentwicklung aufmerksam gemacht wird. Einmal durch das Lamechlied 4,23–24, in dem die neue Technik der Eisenzubereitung die Herstellung einer Vernichtungswaffe ermöglicht, die einem brutalen Machtwillen dienen kann. Mit dem Fortschritt der Technik kann dieser Machtwille so gefördert werden, daß er zu einer schweren Bedrohung der menschlichen Gemeinschaft wird.

Eine andere typische Bedrohung menschlicher Gemeinschaft durch die Entwicklung der Kultur und Technik zeigt die Erzählung vom Turmbau zu Babel, Gen 11,1–9. Hier ist es das Streben nach einer die Grenzen des Menschen übersteigenden Größe, dem die Bautechnik dienen soll im Bau eines Turmes, «dessen Spitze bis in den Himmel reichen soll». Hier schon, in den Anfangskapiteln der Bibel, ist erkannt, daß Übersteigerung menschlicher Macht und Größe den Segen menschlicher Arbeitsleistung zum Fluch wandeln können. Dabei ist gesehen, daß solche den Menschen gefährdende Übersteigerung von Macht und Größe von einem einzelnen (4,23–24) wie auch von einer Gruppe (11,1–9) ausgehen kann. Zugleich ist erkannt, daß ihre Wurzeln wie auch ihre Auswirkungen im Zusammenleben der Menschen bemerkbar werden: Lamech will vor seinen Frauen mit seiner Macht protzen; der Turmbau bewirkt, daß die Beteiligten sich nicht mehr verstehen.

Sieht man beides zusammen, die Bejahung und die Warnung, dann gibt die Bibel schon auf ihren ersten Seiten klare und eindeutige Richtlinien für die Einstellung zu Arbeit und Kultur. Grundsätzliches Mißtrauen gegenüber dem Fortschritt der menschlichen Arbeit in Kultur und Technik ist genau so fragwürdig wie die Blindheit gegenüber der Gefährdung des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft durch jede Übersteigerung von Macht und Größe mit den Mitteln der Kultur und Technik.

II. Die Eigenart des biblischen Verständnisses der Kultur

Für ‹Kultur› gibt es in der Bibel keinen entsprechenden Begriff, wir können nur die Phänomene hier und dort vergleichen. Dabei zeigen sich wesentliche Unterschiede. Kultur hat sich für uns fast ganz auf den Bereich des Geistigen verlagert. Unter kulturellen Nachrichten in den Zeitungen erwarten wir Nachrichten aus den Bereichen Wissenschaft, Literatur, Kunst, Theater. Die kulturellen Aktivitäten vollziehen sich in Bereichen, die von der alltäglichen Arbeit im Ackerbau, der Industrie, der Technik, dem Verkehr unterschieden sind. Aber gerade der Ackerbau war einmal einer der Grundvorgänge der Kultur; zur Kultur gehörte ebenso das Anfertigen von Geräten, die Schmiedearbeit, der Hausbau. Die Scheidung zwischen geistiger Kultur und manueller wie technisch-industrieller Arbeit ist im biblischen Verständnis der Arbeit nicht begründet. Eine wirkliche «Humanisierung der Arbeitswelt» müßte damit beginnen, daß alle menschliche Arbeit an der Würde kulturellen Wirkens teilhat und die Unterbewertung körperlicher Arbeit aufhört. Es ist ein schlimmes Symptom, daß in unserem Sprachgefühl das Wort «Arbeiter» noch immer mit «niederer» Arbeit assoziiert wird. Von der Bibel her ist die Überbewertung der geistigen gegenüber der materiellen Kultur nicht begründet.

Es kommt ein weiterer Unterschied hinzu. Verursacht durch die Scheidung in materielle und geistige Kultur ist in deren Bereich in steigendem Maß die Scheidung in Aktive und Passive, in Darbietende und ihr Publikum beherrschend geworden. So ist es in der Literatur, in der bildenden Kunst, in Theater und Konzert, Museum und Ausstellung, Rundfunk und Fernsehen. Fragt man nach alledem in der Bibel, nimmt man staunend wahr, daß es so etwas für die Menschen der Bibel nicht gab. Aber was wir heute unter Kultur verstehen, braucht nicht ihre einzige Form zu sein. In der Tat ist Kultur bei den Menschen der Bibel etwas völlig anderes. Dies bedürfte einer umfassenden Untersuchung, ich kann nur Beispiele nennen.

1. Kultur im Gemeinschaftsleben: Ich setze ein mit dem Besuch der drei Männer bei Abraham Gen 18. Liest man diese Erzählung sorgfältig und vertieft sich in ihre Feinheiten, so geht einem auf, daß der Besuch der drei Männer als ein Kulturereignis dargestellt ist. Bei den Kleinviehnomaden in jenem Raum und in jener Zeit war ein solcher Besuch ein Höhepunkt, herausgehoben aus langen Tagen und Wochen, in denen man keinen Menschen sah. Das Besondere dieser Begegnung wurde zu einem festlichen Ereignis, bei dem jede Geste, jedes Wort, jede Handlung Form und Stil hatte. Mit ausgesuchter Achtung und «Höflichkeit» (es gab noch keine Höfe) wurden die Gäste begrüßt, eingeladen, aufgenommen, bewirtet. In diesem Rahmen kam den Worten, die dabei gewechselt wurden, eine hohe Bedeutung zu. Man machte keine Konversation, man sprach miteinander. Bei einem solchen Besuch gewechselte Worte wurden bewahrt und weitergegeben. Ein anderes Beispiel aus den Abrahamgeschichten ist der Kauf des Begräbnisplatzes aus Anlaß des Todes der Sara Gen 23, ein anderes die Werbung um Rebekka in Gen 24.

2. In dieser Erzählung entläßt der Bruder (der Vater ist schon tot) seine Schwester, die in die Ferne zieht, mit einem Abschiedssegen: «Du, unsere Schwester, werde zu tausendmal Tausend; dein Same besiege das Tor seiner Feinde!». Der Segen ist rhythmisch geformt, er ist ein kleines Gedicht wie viele Segenssprüche im Alten Testament. Der Abschied ist ein feierlicher Augenblick, er wird zur Feier gestaltet durch dieses gedichtete Wort, das sich jedem Beteiligten aus dieser Stunde einprägt. Solche kleinen Gedichte gibt es in vielen Erzählungen des Alten Testaments im Höhepunkt der Handlung, z.B. auch in dem Ausruf des Mannes bei der Erschaffung der Frau in Gen 2. Das «Gedicht» hat hier einen Ort im Leben einer Gemeinschaft, an dem es aus der Situation heraus erwächst, und in einer solchen Situation kann jeder zum Dichter werden. Im Alten Testament gibt es eine Fülle solcher Gedichte und Lieder, die in ähnlicher Weise aus dem Leben der Gemeinschaft erwuchsen: das Arbeitslied und das Liebeslied, das Siegeslied, der Stammesspruch und viele andere. Später kommen Dichtungen in unserem Sinne hinzu, Werke von Dichtern wie z.B. das Hiobbuch. Aber diese stehen in Verbindung mit jenen und treten nicht an ihre Stelle. Dasselbe gilt auch für das Erzählen, das eine der wichtigsten kulturellen Funktionen im Leben der noch schriftlosen Gemeinschaften erfüllt. Das zu entfalten ist hier nicht möglich; die Fülle und Schönheit der Erzählungen des Alten Testaments sprechen für sich.

3. Ähnliches gilt für die Geschichtstradition. Es hat wenige Völker mit so ausgeprägtem Geschichtsbewußtsein wie das alte Israel gegeben. Es lebte im Volk, und alle hatten daran teil, obwohl es weder Historiker noch Geschichtsunterricht gab. Jeder kannte die Geschichte des eigenen Volkes und vieles darüber hinaus; bei der Opferdarbringung wird das «geschichtliche Credo» gesprochen (Dtn 26), der Bauernsohn Gideon erinnert an das, was Gott früher an seinem Volk getan hat (Ri 6), bei der Gerichtsverhandlung über Jeremia (Jer 26) kann einer das Wort eines früheren Propheten zitieren, die Psalmen sind voll von Geschichtserinne-

rungen. Auf diesem Boden waren dann auch große Geschichtswerke möglich wie die, aus denen der Pentateuch erwuchs, und die, die das Königtum Davids darstellen.

4. Kultur und Weisheit: Ein Teil der Bibel, die es eigentlich mehr mit Kultur als Religion zu tun hat, ist die Weisheit. Erst in einem späteren Stadium wird Weisheit gelehrt und gelernt; vorher erwächst die Weisheit aus Beobachtung und Erfahrung im Alltag. Die Weisheit ist für das alte Israel einer der wichtigsten Bereiche kultureller Betätigung, an der potentiell jedes Glied des Volkes beteiligt ist. Weise ist ein Mann, der ein Unternehmen klug, sachgemäß anpackt. Weisheit erfordert das Sich-Verstehen und Sich-Zurechtfinden des Menschen in seiner Welt, das Bewältigen der Anforderungen, die das Leben an einen stellt. Die sprachliche Hauptform der Weisheit, der Aussagespruch, bringt gesammelte Erfahrung und gesammelte Beobachtung zum Ausdruck. In solchen Aussagesprüchen, z.B. «Besser wenig mit Gerechtigkeit als großes Einkommen mit Unrecht» (Spr 16,8) kann Erfahrung weitergegeben werden und anderen helfen.

Man kann in der Weisheit eine Frühform der Philosophie oder der Wissenschaft sehen. Das der Welt und dem Menschen zugewandte Suchen und Fragen des menschlichen Geistes erhält in ihr einen Ausdruck; die Beobachtung der Phänomene aber wird hier nicht isoliert und abstrahiert wie in den empirischen Wissenschaften, sie bleibt vielmehr fest verbunden mit der Erfahrung, die ein Wachsen und Reifen der Erkenntnisse erfordert. Das Experiment allein genügt nicht; zum Erwerben der Weisheit gehört die Erfahrung auf den Höhen und in den Tiefen des Lebens. Die Menschlichkeit der Weisheit zeigt sich auch darin, daß sie sich auf das Notwendige und das Wesentliche beschränkt. Im Gegensatz zu den Differenzierungen der Wissenschaften liegt bei der Weisheit im Alten Testament der Nachdruck auf dem, was alles menschliche Wissen verbindet und was allen Menschen gemeinsam sein kann.

5. Kultur im Gleichnis: Eine Unterart des Aussagespruches ist der Vergleichsspruch, z.B. «Ein goldener Ring, ein kostbares Kleinod ist ein weiser Warner dem hörenden Ohr» (Spr 25,12). Der Vergleich stellt unseren Begriff des Wertvollen dar, indem er neben die kluge Warnung eines Vorausschauenden, die Gehör findet, das Geschenk eines kostbaren Kleinods stellt. Der Vergleich spricht, indem er einen Zusammenhang zwischen zwei verschiedenen Daseinsbereichen aufzeigt; er ist darin ein sprachliches Kunstwerk, daß er das Vergleichende zum Reden bringt. In diesen Vergleichen wie auch in den sonstigen Sprüchen lebt die Kultur der Dörfer und Städte des alten Israel: Die Städte mit Mauern und Türmen, die Dörfer mit Häusern und Wegen, die Arbeit auf dem Acker und das Handwerk und vieles mehr.

Solcher Vergleichssprüche gibt es eine Fülle. Sie stehen in dem weiteren Kreis von Metaphern, Bildworten und Gleichnissen im Alten Testament und im Neuen Testament. Aus ihnen spricht nicht etwa der Wille zu veranschaulichen, sondern im Reden vom Menschen die Welt des Menschen mitsprechen zu lassen. Die Wirklichkeit, die den Menschen umgibt und ihm vertraut ist, soll das vom Menschen und seiner Gottesbeziehung Gesagte einleuchtender und überzeugender machen. Im Gegensatz zur mathematischen Gleichung ist jeder sprachliche Vergleich, sofern er trifft, ein Kunstwerk. Die darstellende Kunst, Bild und Skulptur, spielen in der Bibel so gut wie gar keine Rolle; an diese Stelle tritt in der Bibel der überreich entwickelte sprachliche Vergleich.

Das gilt in besonderem Maß für die Gleichnisse Jesu im Neuen Testament. Erst wenn man sie auf dem Hintergrund der Gleichnisse, Bildworte und Vergleichssprüche des Alten Testaments sieht, kommt zur Geltung, daß sie zu einem großen Teil von dem handeln, was wir Kultur nennen; dieser Lebensbereich Kultur bekommt durch die Gleichnisse Jesu eine hohe Würdigung. Die damit ausgesprochene Entsprechung bedeutet, daß Arbeit und Kultur des Menschen dabei ist, wo von Gottes Wirken gesprochen wird. Jesus bezieht damit diese Bereiche in das Gesamtgeschehen zwischen Gott und Mensch, dem Schöpfer und seiner Schöpfung ein, was ja dem Auftrag zur Arbeit in der Schöpfungsgeschichte entspricht.

Zur kulturellen Bedeutung der Sprache der Bibel wäre noch viel zu sagen. Es ist vielleicht die größte Kulturleistung der Bibel überhaupt, daß ihre einfache Sprache über mehrere Jahrtausende und auf dem Weg über viele Sprach- und Kulturgrenzen hinweg verständlich geblieben ist.

III. Teilnahme an kulturellen Leistungen anderer

Was in der Urgeschichte von der Arbeit, ihrem Wachsen und ihrer Verzweigung gesagt ist, gilt von der Arbeit aller Menschen. Damit ist Arbeit und Kulturleistung im Willen des Schöpfers mit der ganzen Menschheit begründet, und das hat zur Folge, daß die Bibel ohne jede Hemmung von der Übernahme kultureller Leistungen anderer Völker durch das Volk Gottes spricht.

Am wichtigsten ist die Übernahme der Schrift. Sie ist eine der wichtigsten kulturellen Errungenschaften der Menschheitsgeschichte, und sie ist außerhalb Israels erfunden und weitergebildet worden, bis Israel sie

übernahm. Die Bibel als Buch ist erst durch sie ermöglicht; das zeigt in aller Klarheit, daß kulturelle Leistungen bejaht und angenommen werden können, auch wenn sie außerhalb Israels und seiner Religion entstanden.

Man kann den Kreis noch weiter ziehen. Auch die Sprache, in der die Heilige Schrift entstand, die Sprache des Gotteswortes, in der den Israeliten verkündet wurde: «Ich habe euer Elend gesehen...», hatte eine lange und verzweigte Geschichte der semitischen Sprachen hinter sich, die sich außerhalb der Geschichte und der Religion Israels abspielte. Auch diese Sprache ist für das, was zwischen Gott und Israel geschah, nicht erst geschaffen, sondern von anderen übernommen worden. Sie ist darum nicht die an sich heilige Sprache, so wenig, wie ihre Schrift heilig ist. Sowohl die Sprache wie die Schrift der Bibel haben an einer kulturellen Entwicklung teil, die sehr weit über Israel und seine Geschichte hinausreicht.

Dasselbe gilt für die Schrift und Sprache des Neuen Testaments, hier noch viel schwerwiegender, weil zwischen der Sprache Jseu und seiner Jünger und der Sprache und Schrift des Neuen Testaments die Grenze zwischen zwei Sprachfamilien liegt. Sprache und Schrift machen es besonders deutlich, daß keine Religion außerhalb der allgemeinen Kulturentwicklung stehen kann; eine wenn auch begrenzte Anerkennung der Arbeit und Kulturleistungen außerhalb der eigenen Religion ist damit gegeben.

Es gibt noch viele andere Bereiche der Kultur, in denen die Bibel solche Übernahmen erkennen läßt. Solange die Religion nur eine Bewegung ist wie das Christentum in der Zeit Jesu und der Apostel, ist davon wenig zu erkennen; die massiven Übernahmen beginnen mit dem Seßhaftwerden, wie es das Alte Testament zeigt. In hohem Maße hat sich Israel in seinem Rechtswesen der vorderorientalischen Rechtskultur angepaßt, als es sich in Kanaan niederließ. Auch hier haben die Kulturleistungen anderer dem Volk Israel dienen können und wurden darin anerkannt, daß sie mit dem «Gesetz Gottes» verbunden wurden. Etwas Ähnliches geschah in der Übernahme des römischen Rechts in den christlichen Völkern.

Eine eigene Architektur hat das Volk Israel nicht entwickelt. Es hat nicht nur den Bau von Häusern und Stadtbefestigungen von den Kanaanäern übernommen, sondern Salomo ließ den Tempel in Jerusalem von kanaanäischen Baumeistern bauen. Das hatte eine wesentliche Bedeutung, weil mit der Bauweise und den Ornamenten auch kanaanäische Kultelemente übernommen wurden.

Darüber hinaus kann man von einer religiösen Kultur sprechen, die einzelne Religionen zeitlich und örtlich weit übergreift. Das Opfer ist Israel nicht erst von seinem Gott geboten worden, es war vorgegeben, wie Gen 4 und Gen 8 zeigen, und wurde von Israel übernommen. Die Jahresfeste ergaben sich aus der Ackerbaukultur und sind entsprechend weit verbreitet. Sie sind, wenn auch mit verändertem Sinn, in der israelitischen wie in der christlichen Religion übernommen worden. Auch bestimmte gottesdienstliche Formen wie das Zusammenkommen in einem großen Gebäude, mit festgelegten Gebärden, Handlungen, Worten übergreifen sehr viele Religionen. Ebenso aber gilt das Umgekehrte: Viele religiöse Elemente gehen in die außerreligiöse Kultur ein und leben in ihr als Kulturelemente weiter. Es braucht nur darauf hingewiesen werden, daß Tempel und Kirchengebäude gleichzeitig Kulturdokumente sind und daß die Museen der ganzen Erde voll sind von Gegenständen und Kunstwerken, die einmal einer Religion dienten. Hierzu gehört eine Fülle von sprachlichen Erscheinungen, deren religiöser Ursprung meist vergessen und nicht mehr bewußt ist. Neben vielen anderen gehört dazu in unseren Sprachen das Wort «Opfer». Das russische Wort für Sonntag heißt «Auferstehung» und das Wort für danken «Ehre geben».

Dieses Ineinandergreifen von Religion und Kultur, das auch in der Bibel die Teilnahme an kulturellen Leistungen außerhalb der eigenen Religion ermöglicht, gibt Fragen auf, über die noch kaum nachgedacht worden ist. Ich nenne nur eine dieser Fragen: Wenn im Neuen Testament eine Fülle von griechischen Sprach- und Denkformen in die Sprache und das Denken der frühen Christenheit aufgenommen worden ist, bedeutet das dann, daß diese kulturellen Anleihen für immer gültig sind?

IV. Kritik der Bibel an der Überbewertung der Kulturleistung

Wir können bei dem zuletzt Gesagten einsetzen: Israel konnte im Tempel von Jerusalem einen religiösen Mittelpunkt haben, vom ganzen Volk geehrt und geliebt, wie es die Zion-Psalmen zeigen, aber es war in Israel zugleich möglich, daß die Propheten Micha und Jeremia die Vernichtung dieses Tempels ankündigten als Gericht Gottes. Der Tempel war kein absoluter religiöser Wert; den mißbrauchten Tempel konnte sein kultureller Wert nicht retten. Ein starkes und klares Zeichen dafür, daß Arbeit und Kultur – selbst auf religiösem Gebiet – nicht zu Selbstwerten werden konnten.

1. Die Überbewertung der Arbeit weist Jesus in dem Gleichnis vom reichen Kornbauern (Luk 12,13–21) ab. In diesem Gleichnis wird die sehr weit verbreitete

Meinung abgewiesen, daß Arbeit und Arbeitsleistung das Leben sichern können. Aber Jesus setzt in diesem Gleichnis nicht etwa der Arbeit einen «höheren Wert» entgegen, sondern weist nüchtern auf den Tod: «Du Narr, heute nacht wird man dein Leben von dir fordern!» In den gleichen Zusammenhang gehört das Wort von der Abwehr der Sorge in der Bergpredigt. In ihm weist Jesus auf den Schöpfer, der für seine Geschöpfe sorgt.

2. Diese beiden Worte Jesu erhalten ihren vollen Sinn erst von dem her, was das erste Kapitel der Bibel indirekt von der Arbeit sagt. Die sechs Schöpfungstage gehen auf den siebten zu, an dem der Schöpfer ausruht von seinen Werken. Damit ist die Arbeit zum Teil eines größeren Ganzen erklärt, zu dem die Ruhe als der andere Teil gehört. Der siebte Tag ist nicht mehr nur den Arbeitstagen zugeordnet als das für die Arbeit notwendige Ausruhen, sondern er hat seine eigene Bedeutung als das Ziel, das mehr ist als das mit der Arbeit Geschaffte. Im Werk der Priesterschrift weist der Tag des Ruhens Gottes auf die Gründung des Gottesdienstes voraus; der Rhythmus der Werktage und Feiertage weist darüber hinaus auf das Ganze des menschlichen Lebens, dessen Ziel nicht die Arbeitsleistung, sondern etwas ihr Jenseitiges, in der Ruhe Gottes Angedeutetes ist. Mit dieser universalen Konzeption am Anfang der Bibel ist deutlich gemacht, daß die Arbeit für sie kein letzter Wert ist und daß es eine Verherrlichung der Arbeit als Sinn und Erfüllung des Lebens für sie nicht geben kann. Ebenso deutlich aber wird im Sabbatgebot ausgesprochen «Sechs Tage sollst du arbeiten», d.h. der größere Teil der dem Menschen gewährten Zeit soll der Arbeit gewidmet sein. Das Sabbatgebot hat seine Bedeutung gleichzeitig in der Bewahrung des Rhythmus von Arbeits- und Feiertag und in der Bewahrung des Auftrags Gottes an die Menschen zur Arbeit.

3. Was in Gen 4 und Gen 11 kritisch zur Überbewertung der Kultur für die ganze Menschheit gesagt ist, das haben die Propheten für Israel, das Volk Gottes, aufgenommen in der sozialen Anklage. Sie ist in der christlich-kirchlichen Tradition kaum jemals ernsthaft gehört worden. In ihr wenden sich die Propheten leidenschaftlich gegen eine Bewertung kultureller Werte und Leistungen, die davon absieht, wie diese zustandegekommen sind. Sie wehren sich dagegen, etwas für schön und prächtig und großartig zu halten, wenn es durch Unterdrückung und Ungerechtigkeit zustandegekommen ist:

Wehe dem, der eine Stadt mit Blut baut
Und eine Burg auf Unrecht gründet!
Ja, der Stein in der Mauer schreit,
Und der Balken im Holzwerk antwortet ihm!
(Hab 2,11f.)

Hier ist das Gedicht Jesajas, das den Sturz der Werke menschlichen Hochmuts ankündigt (Jes 2,6–22), ebenso zu nennen wie die Anklage Jeremias gegen den König, «der sein Haus mit Unrecht baut» (22,13–17), die vielfache Anklage gegen den Luxus der Reichen, der durch das Unterdrücken der kleinen Leute gewonnen ist, und viele andere Worte. Ihnen allen ist gemeinsam, daß hier im Namen Gottes die abstrakte Wertung einer Kulturleistung, die durch Unterdrükkung und Unrecht zustandegekommen ist, scharf verurteilt wird.

Hier wäre weiter zu fragen, denn auch dieser Aspekt ist in der christlich-kirchlichen Tradition kaum beachtet worden. Was die Bibel vom sozialen und theologischen Aspekt der Kultur und der Kulturleistung sagt, weicht in manchen Punkten von unseren Vorstellungen ab, die im wesentlichen auf die griechisch-römische Kultur zurückgehen, in die das junge Christentum hineinwuchs. Das war möglich, solange die Christenheit im wesentlichen auf den Bereich dieser Kultur beschränkt war. Jetzt sind wir genötigt, auch hierin ökumenisch zu denken. Wir sollten genauer auf die Punkte achten, in denen unsere Auffassung von Kultur und Kulturleistung von der Bibel abweicht. Ein solcher Punkt wäre die starke Objektivierung der Kultur, die die Scheidung in Produzenten und Konsumenten von Kultur gefördert hat. Ein weiterer Punkt wäre unser Begriff der Bildung, der eine Scheidung in «Gebildete» und «Ungebildete» möglich machte. Ein dritter Punkt wäre die in der Objektivierung begründete Vorherrschaft des Elitären in der Kultur. Die prophetische Kritik an abstrakter Größe kann dabei eine Hilfe sein.

CLAUS WESTERMANN

[1] Auf den großen Komplex der Ökologie kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu G. Liedke, Im Bauch des Fisches, Ökologische Theologie (Kreuz-Verlag, Stuttgart 1979).

[2] Bibl. Kommentar, Neukirchen, I,1 Genesis, S. 463f.

[3] Vgl. hierzu P. Audet, La revanche de Prométhée ou le drame de la religion et de la culture, RB 73 (1966) 5–29.

1909 geboren. Promoviert an der Universität Zürich. Pfarrer in Berlin. Seit 1949 Dozent, seit 1954 Professor an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Seit 1958 Professor für das Alte Testament an der Universität Heidelberg. Veröffentlichungen u.a.: Das Loben Gottes in den Psalmen (1953, 5. Auflage 1957); Lob und Klage in den Psalmen (1977); Forschungen am Alten Testament. Gesammelte Studien. Bd. I 1964; Bd. II 1974 (mit vollständiger Bibliographie); Biblischer Kommentar zum Alten Testament, Bd. I, Genesis (1974). Anschrift: Kettlerstraße 2, D–6837 St. Leon-Rot.

Francis Schüssler Fiorenza

Glaube und Praxis: Überlegungen zu katholischen theologischen Auffassungen über die Arbeit

Kritische Reflexion will sich der Wechselbeziehung zwischen Theorie, Praxis und Interesse bewußt werden. Eine Theorie, die nicht um ihren Praxisbezug oder die ihr innewohnenden Interessen weiß, ist eine Theorie, die für ihre Voraussetzungen, Folgen und Triebkräfte blind ist. Soll sich die Theologie ihrer selbst kritisch bewußt werden, muß sie die Voraussetzungen, Folgen und Interessen ihrer theoretischen Aussagen analysieren. Diese kritische Reflexion über die Wechselbeziehung zwischen Theorie und Praxis ist besonders notwendig für theologische Überlegungen über den Sinn der Arbeit, denn Glaube und Gesellschaftspraxis sind nirgends dermaßen unentwirrbar miteinander verzwirnt wie in ihrer Haltung zur Arbeit. Trotzdem ist diese Wechselbeziehung oft ungeprüft geblieben. Die Ursachen und Folgen gewisser religiöser Einstellungen zur Arbeit und theologischer Ansichten über den Sinn der Arbeit sind oft mißachtet und übersehen worden, selbst von Autoren, die eine Theologie der Arbeit verfaßten.

Aus diesem Grund sind moderne Entwürfe zu einer Theologie der Arbeit kritisch zu prüfen. Es ist notwendig, ihren geschichtlichen Hintergrund zu sehen und die geschichtliche Überlieferung innerhalb ihrer gesellschaftlichen Umwelt und Praxis zu überprüfen. Der vorliegende Aufsatz sucht somit die Wechselbeziehung zwischen Glaube und Praxis ans Licht zu heben, indem er über katholische theologische Auffassungen über die Arbeit nachdenkt. Seine Zielsetzung ist nach zwei Seiten hin begrenzt: Erstens wollen die kritischen Bemerkungen zu der Art und Weise, wie Entwürfe zu einer Theologie der Arbeit erarbeitet worden sind, nicht besagen, daß die gesamte katholische Theologie die Arbeit unzutreffend analysiert habe. Vieles in der neueren katholischen Soziallehre, namentlich in den heutigen Verlautbarungen des Papstes und von Bischöfen, hat zu der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Praxis der Arbeit kritisch Stellung genommen. Zweitens werden diese kritischen Bemerkungen nicht als ein umfassender Überblick über die verschiedenen Auffassungen einer Theologie der Arbeit und über den Sinn der Arbeit selbst ausgegeben[1].

Wir werden auf folgendem Wege an das Thema herangehen. Erstens wollen wir drei verschiedene theologische Auffassungen über die Arbeit besehen, die in der katholischen Theologie von Bedeutung waren. Zweitens werden wir diese Auffassungen auf ihre geschichtlichen Zusammenhänge beziehen und prüfen, ob sie unserer heutigen Gesellschaftssituation entsprechen. Und schließlich, als Ergebnis, werden wir darauf hinweisen, daß eine Theologie der Arbeit nicht stimmig ist, außer sie berücksichtigt die Ambivalenz der religiösen Einstellungen zur Arbeit und die Mehrdeutigkeit der Arbeit selbst. Zu jeder Theologie der Arbeit gehört somit wesentlich eine richtige Anwendung der religiösen Überlieferung, eine Einsicht in die Macht- und Herrschaftsstrukturen innerhalb der Arbeitssituation und die Verbindung einer Theologie der Arbeit mit praktischem Sachverstand.

Arbeit als Selbsterfüllung und Dienst in der Gesellschaft

In Reaktion auf die Ansicht Max Webers, daß zwischen der Reformation einerseits und dem Kapitalismus und der Rationalisierung der modernen Gesellschaft andererseits ein Zusammenhang besteht, haben katholische Wissenschaftler die Arbeitsethik des Mittelalters geprüft[2]. Obschon ihre Reaktion zuweilen die These Webers mißdeutet, haben sie sehr dienliche umfassende Aufschlüsse über die mittelalterliche Arbeitsauffassung geliefert. Thomas von Aquin z.B. wurde vorher fast ausschließlich von dem Abschnitt in der «Summa» (II–II, 187, 3) her verstanden, der sagt, die Handarbeit sei auf vier Dinge ausgerichtet: erstens und hauptsächlich auf die Gewinnung des Lebensunterhalts, zweitens auf die Überwindung des Müßiggangs, drittens auf die Zügelung der Begierlichkeit und viertens auf das Almosengeben. Doch diese Bewertung der Arbeit drückt bloß seine Ansicht über die Frage aus, ob Ordensleute Handarbeit verrichten müssen. Somit stellt sie bloß *einen* Aspekt der mittelalterlichen Einstellung zur Arbeit dar[3].

Die Arbeit und die Berufe des Menschen werden innerhalb einer theozentrischen, organischen und universalistischen Schau des Universums gesehen[4]. Wie alle anderen Geschöpfe sind auch die Menschen in die Ordnung des Weltalls eingefügt. Sie sind in den Weltplan Gottes nicht bloß eingegliedert, sondern wirken auch mit zu dessen Verwirklichung[5]. In Gottes Plan hat die menschliche Arbeit eine gesellschaftliche, gemeinschaftliche Dimension. Die einzelnen Menschen

hängen voneinander und von der Gesellschaft ab. Sie leisten einander Dienste und erwarten, daß ihnen dafür Gegendienste erwiesen werden. Sogar falls jemand in selbstsüchtiger Absicht handelt (*finis operantis*), ist die Arbeit objektiv (*finis operis*) auf die Gemeinschaft ausgerichtet. Wenn die subjektive Absicht und der objektive Zweck gänzlich miteinander übereinstimmen, wird die Arbeit richtig getan. Die Arbeit ist somit eine Aufgabe, ein Amt, ein pflichtgemäßer Dienst, den die einzelnen Menschen einander und für die Gesellschaft leisten[6].

Der Glaube an die göttliche Vorsehung unterbaut diese Harmonie, da er die Erfordernisse der Gemeinschaft und die Neigungen des einzelnen Menschen im Gleichgewicht denkt. Gott bereitet und sieht eine Entsprechung vor zwischen der Neigung des einzelnen Menschen zu einem besonderen Beruf und den besonderen Erfordernissen der ganzen Gemeinschaft[7]. Kraft dieser von Gott verfügten Entsprechung ist die Lebensaufgabe eines Menschen von Gott bestimmt und sichert sie die persönliche Erfüllung und gleichzeitig die Erfüllung der Ansprüche der Gemeinschaft. Die Menschen gelangen zur Selbsterfüllung, indem sie sich der Erfordernisse der Gemeinschaft annehmen. Die individuellen natürlichen Neigungen und die Erfüllung im Beruf ergeben sich somit nicht bloß aus natürlichen Sachverhalten, wie das Max Weber als die Position des Mittelalters ausgab[8], sondern erfließen aus dem Willen Gottes. Gott will die verschiedenen Neigungen sowie die verschiedenen Berufungen. Somit gibt die göttliche Vorsehung den Neigungen, dem Stand und der beruflichen Beschäftigung eines Menschen eine religiöse Bedeutung.

Die gleichen Ansichten werden in Predigten des Mittelalters geäußert. In seiner Predigt über die Engelchöre erklärt Berthold von Regensburg, Gott habe die verschiedenen Berufungen und die verschiedenen Gesellschaftsstände gewollt. Jede Person hat eine spezifische gesellschaftliche Stellung und eine bestimmte Berufsaufgabe wie jeder der zehn Chöre der Engel. Gott will jede Berufung und gesellschaftliche Stellung. Diese mittelalterliche Sicht gibt dem Stand und Beruf jedes Menschen Sinn. Sie ist gleichzeitig eine religiöse Legitimation und eine theologische Rechtfertigung der beruflichen und gesellschaftlichen Differenzierung.

Arbeit als Zucht und Leistung

Im 17. und 18. Jahrhundert fand in der religiösen Bewertung der Arbeit eine Entwicklung statt, die auf die bürgerliche Arbeitsauffassung der Mittelklasse hinführt[9]. Während dieser Periode bilden die jansenistische und die jesuitische Einstellung zur Arbeit ein Verbindungsglied zur Entwicklung der bürgerlichen Auffassung, und ihre Ansichten stellen den religiösen Hintergrund dar für die Haltungen, die dann von der Mittelklasse herausgebildet werden.

Die jansenistische Mentalität, die in den «Essais de Morale» von Pierre Nicole[10] exemplarisch zutage tritt, berief sich zur Regelung selbst der geringfügigsten Lebensumstände auf christliche Grundsätze. Die Menschen sind in erster Linie Christen und Pilger auf Erden. Ihre ewige Berufung und nicht ihr Status in der Welt ist wichtig. Nicht sosehr den Reichen und Mächtigen gilt Gottes Gunst, sondern mehr der Mittelklasse, namentlich wenn sie ihre Pflichten treu erfüllt, sich harter Arbeit hingibt und eine ernste, genügsame Einstellung zum Leben hat. Diese Tugenden wurden schließlich geradezu zu einem Kennzeichen der Mittelklasse. Die jansenistische Auffassung, wonach die christliche Sittlichkeit sich vor allem im menschlichen Tun zeigt, war ein Anstoß zur Entwicklung der Mentalität der Mittelklasse.

Die jesuitische Position, wofür die Predigten von Louis Bourdaloue ein Beispiel bilden[11], trug ein weiteres Element bei. Sie gab der Mittelklasse das Wissen um ihre besondere Rolle in der Gesellschaft. Während die Jansenisten die Autonomie des einzelnen gegenüber den allgemeinen Werten der Gesellschaft unterbewerteten, bezogen die Jesuiten Tugend und Gesellschaftsordnung aufeinander. Die besonderen Berufungen und verschiedenen Stände entsprechen Gottes Willen. Die einzelnen Menschen sind dazu zu erziehen, im Leben ihre besonderen Aufgaben zu leisten.

Die Barocktheologie und die Volkspredigt sprachen von der Verpflichtung des Christen, zu arbeiten: Jesus selbst hat gearbeitet; er ist das Vorbild der Christen. Doch sind die Gründe und Motive zur Arbeit für die Arbeitsauffassung wichtig. Die jansenistische Literatur pries diejenigen Aspekte der Arbeit, die wir als negativ bezeichnen würden. Sie schätzte die Arbeit gerade deswegen, weil sie schwierig, mühselig, eintönig, notwendig und anstrengend ist. Die Arbeit demaskiert die Eitelkeit der Welt. Sie untergräbt das menschliche Verlangen nach Vergnügen. Im Rahmen des göttlichen Plans gesehen, hat die Arbeit einen positiven Sinn, insofern sie als Buße für die Sünden dient. Wie Krankheit und Leiden stammt auch die Arbeitsmühe aus der Sünde. Doch indem sie unseren Blick von der Eitelkeit der Welt ablenkt, ist sie den Menschen behilflich, Gott zu verherrlichen.

Diese religiöse Arbeitsauffassung bildet den Hintergrund, aus dem in der Mittelklasse ein neues Arbeitsverständnis erwuchs. Die bürgerliche Auffassung geht über diese religiöse Einstellung zur Arbeit, wonach

diese eine Bußdisziplin ist, hinaus zu einer Sicht über, worin die Arbeit ein Mittel zum Erfolg und eine positive, konstruktive Aufgabe bildet.

Dieser Übergang ist wichtig. In der religiösen Auffassung ist die Arbeit an und für sich nicht sinnvoll. Sie hat nur Sinn, soweit sie ein fleißiges, ordentliches Leben, eine aszetische Selbstzucht und eine ins einzelne gehende methodische Kontrolle der Lebensführung erheischt. Die jesuitische Zucht erzog die Menschen dazu, das Leben einer Ordnung, festen Regeln und der Selbstbeobachtung zu unterwerfen. Sie bot somit einen Hintergrund, der in die Mittelklasse und in ihre Lebenseinstellung einübte.

Dennoch besteht ein Unterschied. Die religiöse Bewertung der Arbeit als einer Ablenkung von den Eitelkeiten des Lebens und als disziplinierte, methodische Lebensregelung entspricht der sich herausbildenden bürgerlichen Auffassung der Arbeit als eines konstruktiven Elements nicht völlig. Vom Armen läßt sich die Arbeit als Buße für die Sünden verstehen, nicht aber vom Bourgeois, der aus der Arbeit Gewinn zieht und durch sie vorwärts kommt. Die Arbeit trägt Gewinn, Reichtum, Hochachtung ein. Sie ist auch eine Selbstverwirklichung und -erfüllung. Die bürgerliche Haltung erwächst aus dieser religiösen Bewertung, geht aber über sie hinaus[12]. Erst in späteren Geschichtsperioden hauptsächlich werden die Theologen sich bestreben, diese bürgerliche Auffassung theologisch zu erarbeiten und auf sämtliche Gesellschaftsgruppen anzuwenden.

Arbeit als Teilhabe an der Kreativität Gottes

In den fünfziger Jahren kam es zu verschiedenen Versuchen, eine Theologie der Arbeit zu entwickeln[13]. Sie nehmen die spezifisch bürgerliche Arbeitsauffassung zum Ansatz, obwohl sie sich bewußt sind, daß das moderne Industrieleben diese Auffassung in Frage stellt. Im Grunde setzt gerade ihr Ausgangspunkt voraus, daß die Industrialisierung mit ihrer Massenproduktion und ihren Fließbändern zum Sinnverlust der Arbeit geführt hat.

Diese Entwicklung wird als negativ an und für sich und in ihren Folgen für das Christsein angesehen. M.-D. Chenu sagt in seiner einflußreichen Schrift «Pour une théologie du travail»: «Die Arbeit konnte keinen religiösen Sinn mehr haben, weil sie keinen menschlichen Sinn mehr hatte.» Da die Menschen durch ihre Arbeit sich selbst entfremdet wurden, wurden sie ihrem Gott entfremdet. Da sie bei der Arbeit um sich selbst kamen, kamen sie auch um ihren Gott. Dieser Situation ist, sagt Chenu, nicht politisch oder moralisch, sondern nur theologisch abzuhelfen. Die Integrität der Arbeit muß wiederhergestellt werden. «Theologisch gesprochen heißt dies, sie in ihre kosmische und menschliche Funktion und in die Ordnung des Schöpfergottes zurückversetzen.»[14]

Die Theologie muß sich Chenu zufolge somit die christliche Überlieferung zu eigen machen, um der Arbeit in der heutigen Situation Sinn zu geben. Es ist eine Theologie der Arbeit zu entwickeln, die verschiedene positive Gedanken über die Arbeit herausarbeitet. Erstens haben die Menschen nach Aussage der christlichen Offenbarung von Gott den Auftrag erhalten, über das materielle Universum zu herrschen. Der Genesis zufolge ist dieser Auftrag die grundlegende Aufgabe des Menschen. Durch die Herrschaft über die Natur haben die Menschen an der Kreativität Gottes Anteil. Die Technologie und die Industrialisierung beeinträchtigen oder behindern diese Herrschaft nicht, sondern fördern sie. Die Industrialisierung befähigt die Menschen, an Gottes Schöpfertätigkeit noch mehr Anteil zu haben. Zweitens lehrt uns die christliche Anthropologie, daß im Menschen Seele und Leib nicht einfach äußerlich zusammengefügt sind, sondern daß Seele und Leib einander durchdringen. Sofern die Arbeit den freien Willen des Menschen und die materielle Technologie zusammengesellt, dehnt sie folglich den Bereich der Menschennatur und ihrer Kreativität aus. Und drittens endlich verlangt die Heils- und Inkarnationsökonomie nicht die Vernichtung der materiellen Welt, sondern deren Umgestaltung und Eingliederung in die Gnadenordnung. Die Arbeit ist als Element dieser Umgestaltung und Integrierung zu sehen. So Chenu in der genannten Schrift.

Chenus Theologie der Arbeit ist auf das Positive und Objektive ausgerichtet. Um die Wirklichkeit der modernen Arbeit zu verstehen, darf man seines Erachtens nicht bei den verheerenden psychischen Auswirkungen der Arbeit stehen bleiben, sondern muß man sich auf die Umgestaltung und Integration des Lebens durch die Arbeit konzentrieren. In dieser Begegnung zwischen Mensch und Natur dient die Arbeit nicht in erster Linie zu einer Erziehung oder Vervollkommnung des Arbeiters durch seine Arbeit[15]. Der Sinn der Arbeit liegt in ihrer Objektivität und Kreativität. Der Sinn der Arbeit liegt in der Arbeit selbst. Diese hat ihren Eigenwert, ihre eigene Sinnhaftigkeit in der Weltgestaltung, ganz unabhängig von der niederreißenden oder aufbauenden Wirkung, die sie auf den Arbeiter ausübt. Das, was die Arbeit objektiv ist, weist deshalb auf die innere Kreativität und Produktivität der menschlichen Arbeit hin. Dies ist der göttliche Auftrag an die Menschen und der Sinn der grundlegenden Berufung zur Arbeit.

Der geschichtlich-gesellschaftliche Zusammenhang

Obschon jede dieser drei Auffassungen der Arbeit (als ein spezifischer Platz in dem von Gott geordneten Universum, als ein Mittel zu Selbstzucht und Erfolg und als schöpferische Tätigkeit) ihre je besonderen geschichtlichen Hintergründe hat, werden sie in vielen theologischen Traktaten über die Arbeit miteinander verquickt. Oft wird das eine oder das andere Element besonders betont, beispielsweise die Arbeit als Schule der Selbstzucht oder als etwas Schöpferisches; oft werden verschiedene Elemente miteinander verbunden, z.B. die Arbeit als Auftrag Gottes und als etwas Schöpferisches. Dennoch sollte jede dieser drei religiösen Einstellungen zur Arbeit von ihrem geschichtlichen Mutterboden her und im Blick auf die heutige Gesellschaftssituation geprüft werden.

Das mittelalterliche Verständnis der Arbeit innerhalb eines von Gott geordneten Wetlalls, worin die natürliche Neigung und die Berufsmöglichkeit einander entsprechen, wurde in einer Gesellschaft erarbeitet, worin die berufliche Mobilität begrenzt war. Jeder Mensch hatte seinen besonderen Stand und Platz in der Gesellschaft. Die Theologie der Arbeit als eine Theologie, welche die natürlichen Neigungen und die beruflichen Möglichkeiten miteinander in Zusammenhang bringt, rechtfertigte diese Gesellschaftsordnung religiös. Ist sie aber, gelinde gesagt, nicht fehl am Platz in der modernen Gesellschaft, in der eine immer größere Diskrepanz besteht zwischen der Ausbildung zu einem Beruf und der Gelegenheit, ihn auszuüben? Ist sie nicht auch einer dynamischen und oft funktionswidrigen Arbeitsmarktsituation unangemessen, welche berufliche Mobilität, zeitweilige Arbeitslosigkeit und Umschulung in andere Berufe verlangt? Die Hingabe an eine besondere Berufsaufgabe wird zu einem Hindernis für die psychologischen und gesellschaftlichen Umstellungen, die heute notwendig sind. Wenn es überhaupt schon fraglich ist, ob die Religion den Gesellschaftsstatus und die Berufsaufgabe rechtfertigen soll, so ist es noch viel zweifelhafter, ob dies in einer Gesellschaft richtig ist, die Beweglichkeit verlangt.

Das Verständnis der Arbeit als eines Mittels zur Selbstzucht stand im Hintergrund des Aufkommens der Mittelklasse. Die religiöse Belobigung der Arbeitsdisziplin mit ihren Härten und ihrer Lebensregelung verstärkte hier die für die Arbeit notwendige Selbstzucht. Die religiöse Auffassung der Arbeit als einer Strafe für die Sünde, als eines Heilmittels gegen die Vergnügungssucht und als eines Hinweises auf die Nichtigkeit der Welt hatte Geltung für den Armen, der arbeiten mußte, um überleben zu können. Für die Mittelklasse aber diente die Arbeitsdisziplin nicht mehr als Ablenkung von den Herrlichkeiten der Welt, sondern wurde zu einem Mittel zum Erfolg und zu einer konstruktiven Aufgabe.

Die moderne Theologie der Arbeit bestrebt sich, der Arbeit einen Sinn zu geben, gerade in dem Zeitpunkt, da diese durch die Industrialisierung offensichtlich sinnentleert wurde. Ihre Hoffnung, die Industrialisierung werde das Kreative und das Produktive in der menschlichen Natur fördern, übersieht die Arbeitsstückelung, zu der es gekommen ist. Dies ist offensichtlich bei Chenu der Fall, wenn er die moderne Technologie mit der Erfindung des Kummets im Mittelalter vergleicht[16]. Wie der Kummet die Produktivität der Zugtiere steigerte und damit die Menschen für höhere Werte und Arbeiten frei machte, sollten die Industrialisierung und das Fließband die Produktivität und den Gemeinschaftssinn unter den Arbeitern steigern.

Nicht nur läßt sich die optimistische Interpretation der Technologie und Industrialisierung in Frage stellen, sondern man kann sich auch darüber streiten, ob eine Theologie der Arbeit richtig ist, wenn sie versucht, hauptsächlich durch die theologische Anwendung von Glaubensanschauungen auf die Arbeit dieser einen Sinn zu geben. Übersieht dieser Versuch nicht die gesellschaftlichen und konkreten wirtschaftlichen Interessen, die in der spezifischen Eigenart und Situation der Arbeit liegen? Ist eine solche Theologie der Arbeit nicht ein Legitimationsversuch, insofern sie der Arbeit einen Sinn zu geben versucht, der früher von den bürgerlichen und intellektuellen Schichten der Gesellschaft, aber nicht von allen ihren Mitgliedern geteilt wurde?[17]

Theologie und Gesellschaftspraxis

Die Fragen, die in bezug auf jede dieser drei herkömmlichen Verständnisse aufgeworfen wurden, lassen es als notwendig erscheinen, die Grenzen und Parameter jeder Theologie der Arbeit zu bestimmen. Statt eine Theologie der Arbeit auszuarbeiten, sollten deshalb die verschiedenen Bedingungen hervorgehoben werden, die für die theologische Reflexion über die Arbeit unerläßlich sind.

Erstens ist es entscheidend wichtig, über die Doppelwertigkeit und Doppeldeutigkeit der Arbeit sowohl in der religiösen Überlieferung als auch in der Gesellschaftspraxis nachzudenken. In der religiösen Überlieferung wird die Arbeit positiv und negativ bewertet. Sie gilt einerseits als schöpferisch, als Dienst an der Gemeinschaft und als Auftrag Gottes. Sie wird

aber auch negativ bewertet als eine Strafe für die Sünde. In der heutigen Gesellschaft liegt eine ähnlich gegensätzliche Bewertung vor. Einerseits sieht man die Arbeit für wichtig an für das Selbstverständnis und für die Selbsterfüllung des Menschen und seine Integration in die Gesellschaft. Andererseits wird die Arbeit zunehmends instrumentalistisch gesehen: Die Menschen arbeiten nicht so sehr um der Arbeit selbst willen, sondern um der Entlöhnung für die Arbeit willen[18]. Desgleichen besteht oft eine Kluft zwischen dem Berufsleben und dem persönlichen, privaten Leben. Und die Veränderungen in der Arbeitsmarktsituation sowie die Dynamismen des Ausbildungssystems haben dazu geführt, daß die berufliche Ausbildung und die beruflichen Möglichkeiten sich nicht decken.

Zweitens gilt: Wenn diese im Glauben und in der Gesellschaftspraxis vorhandene Doppelwertigkeit der Arbeit in Rechnung gestellt wird, dann wird die Frage, ob eine Theologie der Arbeit sich zu praktischer Anwendung eignet, zu einem inneren Kriterium bei der Ausarbeitung dieser Theologie. Die praktische Anwendung ist nicht einfach etwas, was zur Theorie hinzukommt. Eine abstrakte Theologie der Arbeit kann zu ideologischem Gebrauch oder zur Befriedigung ideologischer Bedürfnisse verwendet werden. Theologische Aussagen über die positiv sinnvolle Natur der Arbeit können dazu dienen, die *de facto* negativen Eigenschaften der Arbeit mit ihrer entmenschlichenden Aufsplitterung zu verharmlosen. Sie können das Los der Armen, von Männern und Frauen am Fließband und in unpersönlichen Dienstleistungspositionen übersehen. Doch diese theologische Bekräftigung des positiven Sinns der Arbeit kann auch als ein Ideal dienen, das diese jetzige Aufsplitterung verurteilt. Sie kann die sinnbildliche und begriffliche Kraft sein, die hinter einer Gesellschaftskritik steht.

Die gleiche Dialektik ist auch in den negativen religiösen Aussagen über die Arbeit wirksam. Diese können die Ungerechtigkeiten und die Unmenschlichkeit der Arbeitssituation rechtfertigen. Wenn die Arbeit eine Strafe für die Sünde oder wenn die Arbeit das traurige Los unseres erbsündlichen Zustandes ist, dann darf man keine Reform der Arbeitsbedingungen erwarten. Schließlich ist Arbeit Arbeit, und keine Reform kann das Paradies auf die Erde versetzen[19]. Andererseits können die negativen religiösen Bewertungen der Arbeit den Menschen behilflich sein, in Gesellschaftsstrukturen zu überleben, in denen die Arbeit entfremdend wirkt oder die Arbeitslosigkeit ein volkswirtschaftliches Nebenprodukt der Inflationsbekämpfung ist. Diese negative religiöse Bewertung verstärkt die instrumentalistische Einstellung zur Arbeit und kann somit von einer sonst hoffnungslosen Wirklichkeit unabhängig und autonom machen.

Drittens sollte eine Theologie der Arbeit mit praktischem Sachverstand verbunden werden, falls sie den Sinn der Arbeit nicht als eine konkrete Ideologie herausarbeiten soll, sondern als einen religiösen Glauben an Befreiung und Erlösung. Diese Notwendigkeit liegt nicht nur in der Doppelwertigkeit der Glaubensauffassungen über die Arbeit selbst begründet, sondern auch im Bezug der Arbeit zur Gesellschaftsorganisation. Arbeit ist nicht lediglich eine berufliche Beschäftigung, und sie ist auch nicht bloß eine technische Bemeisterung der Natur, sondern Arbeit ist für das menschliche und gesellschaftliche Aufeinanderwirken wesentlich. Die menschliche Gesellschaft und Interaktion gründet nicht nur auf der Sprache, sondern auch auf Arbeit und Macht. Insofern Macht und Autorität die gegenseitige Beeinflussung bestimmen, haben Fragen der Herrschaft und Ausbeutung den Sinn der Arbeit geprägt. Deshalb ist die Rede über die Arbeit durch die Macht- und Herrschaftsstruktur bestimmt worden[20].

Die Theologie muß deshalb über die Frage nachdenken, auf welche Art und Weise die gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen nicht nur die Arbeitsbedingungen beeinflußt haben, sondern auch in die religiöse Bewertung der Arbeit in konkreten Situationen eingeflossen sind. Die Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft, die eine wesentliche Voraussetzung für eine Theologie der Arbeit bildet, bleibt nur dann gesichert, wenn sich die religiöse Deutung der Arbeit mit einer Erörterung der Frage nach der Verteilung, Struktur und Entlöhnung der Arbeit in der Gesellschaft verbindet. Sie müßte sicherstellen, daß weder der positiven noch der negativen religiösen Bewertung der Arbeit eine ideologische Funktion gegeben wird, sondern daß diese Bewertung geeignet ist, der Befreiung der Menschen in der Arbeitssituation und der Veränderung der Arbeitssituation selbst zu dienen.

Diese Frage nach der Verteilung, den Strukturen und der Entlöhnung der Arbeit sind deshalb für die theologische Bewertung der Arbeit nicht nebensächlich, sondern entscheidend. In einer Gesellschaft mit Arbeitsteilung ist die Qualität der Arbeitsgelegenheiten ebenso unterschiedlich, wie die Entlöhnungen es sind. Wie hat die Aufgabenverteilung zu geschehen? In der Regel sind die groben Arbeiten nicht nur den Unausgebildeten zugeteilt worden, sondern auch den Machtlosen und Armen, die gar keine andere Wahl haben. Für eine Theologie der Arbeit wird es somit zu einer entscheidenden Frage, ob die religiösen Werte eine ungleichmäßige, ausbeuterische oder oppressive

Arbeitsteilung verstärken oder behindern. Im 18. Jahrhundert wurde der Gedanke der göttlichen Vorsehung dazu mißbraucht, eine *laissez-faire*-Haltung gegenüber dem freien Markt und der Verteilung der Arbeit zu rechtfertigen[21]. Die religiöse Sanktionierung der patriarchalischen Ehe hat die Frau von gewissen Arbeitstypen ausgeschlossen und sie erst recht dazu gezwungen, ohne finanzielle Entlöhnung zu arbeiten[22]. Das Bild einer geordneten Gesellschaft hat dazu gedient, die Ungleichheiten in den beruflichen Stellungen und in den Salären zu erklären. Einer Theologie der Arbeit stellt sich darum die Frage, wie sie es vermeiden kann, dieser Funktion zu dienen. Wie kann sie eine kritische und emanzipatorische Funktion ausüben?[23]

Die Theologie muß die religiöse Schau mit praktischer Vernunft verbinden. Wenn es um die Arbeitsverteilung geht, wird oft nicht auf Ausbeutung, Unterdrückung, Ungerechtigkeit Bedacht genommen, sondern werden diese Fragen als technische Probleme behandelt: Wie bringt man die Vorteile der Arbeitsteilung für die Produktivität und Leistungsfähigkeit im Industrie-, Büro- und Dienstleistungssektor ins Gleichgewicht mit ihren entmenschlichenden Auswirkungen auf den Arbeiter? Wie bringt man die Rechte der einzelnen Menschen auf eine sinnvolle Beschäftigung ins Gleichgewicht mit dem Bestreben, auf dem internationalen Markt wettbewerbsfähig zu sein, indem man die Inflation drosselt und dafür höhere Arbeitslosigkeitsraten in Kauf nimmt? Wie bringt man Gerechtigkeit und Wachstum ins Gleichgewicht?[24] Die Lösung für diese Dilemmen liegt nicht bloß in pragmatischen oder strategischen Antworten, sondern beruht auf Vorstellungen, die man sich von der Gesellschaft und dem menschlichen Leben macht.

Diese Bilder der Gesellschaft und des menschlichen Lebens sind das Zentrum der Glaubensanschauungen mit ihren transzendenten und utopischen Aussagen. Die Transzendenz dieser Aussagen verwehrt, Fragen des gesellschaftlichen Lebens zu bloß fachtheologischen Problemen zu verkürzen. Das transzendente Ideal muß mit den Forderungen der praktischen Vernunft verbunden, in freiem, offenem Diskurs herausgearbeitet werden, so daß dann die religiösen Vorstellungen und Werte nicht zu einer Ideologie werden.

Die Probleme, die der Konflikt zwischen Sinnhaftigkeit und Wettbewerbsfähigkeit, zwischen individuellen Rechten und wirtschaftlichem Fortschritt und zwischen Gerechtigkeit und Wachstum aufwirft, sind deshalb nicht lediglich pragmatische Probleme, sondern Fragen nach dem Sinn und der Bedeutung, welche die religiöse Schau einer eschatologischen Gesellschaft der Gerechtigkeit und des Friedens für die Öffentlichkeit hat. Nur durch diese Verbindung von religiöser Schau und praktischem Diskurs kommt eine Theologie der Arbeit darum herum, zu einer Ideologie der Arbeit zu werden. Sie wird zu einer kritischen, über sich selbst reflektierenden Theologie der Arbeit dann, wenn sie den Sinn der menschlichen Arbeit im Zusammenhang mit einer Gesellschaftstheorie versteht, der die transzendenten Werte der Liebe und Gerechtigkeit innewohnen und worin sie vorherrschen sollten.

[1] Vgl. F.S. Fiorenza, Work and Critical Theology, in: W.J. Heisler, J.W. Houck (Hg.), A Matter of Dignity (Notre Dame 1977) 23–44. Der neueste und umfassendste Lexikonartikel findet sich unter dem Stichwort «Arbeit» in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. II, 613–669.

[2] N. Paulus, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter: Histor. Jahrbuch der Goerresgesellschaft 32 (1911) 725–755; Ders., Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin: Zeitschr. für kath. Theol. 50 (1926) 445–454; V. Tranquilli, Il concetto di lavoro in S. Tommaso d'Aquino: Rivista Trimestrale 4 (1963) 664–700.

[3] Es ist wichtig, daß man die Haltungen des Mittelalters zur Arbeit nach ganz verschiedenen Perioden unterscheidet. Vgl. J. LeGoff, Le travail dans la France médiévale (Hg. M. François), (Paris 1972) 296–347.

[4] Die stoische Metapher vom Leib als einem Organismus wurde von Paulus geborgt (1 Kor 12,4–31), um die Verschiedenheit der Charismen in der Kirche zu erklären. Sie wird jetzt auf die Gesellschaft im allgemeinen angewendet. Vgl. A.H. Chroust, The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages: Review of Politics 9 (1947) 423–452.

[5] Summa contra gentiles III, 77; vgl. auch 69f, 113; Compendium theologiae I, 148.

[6] Summa theologica, Suppl. 41,2.

[7] Summa theol. II, 183, 2; Summa contra gentiles III, 134; Quodlibet 7 und 12; Contra impugnantes 5.

[8] Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen ^{5}1963). Vgl. auch K. Holl, Aufsätze zur Kirchengeschichte III (Tübingen 1978) 189–219; K. Dunkmann, Die Lehre vom Beruf (Berlin 1922). Sie berufen sich speziell auf Quaest. quodlib. VII, art. 17c, um ihre naturalistische Interpreatation zu stützen. Zum Gegenteil vgl. Summa contra gentiles III, 134: «Die Verteilung verschiedener Ämter auf verschiedene Personen geschieht durch die göttliche Vorsehung, insofern die einen mehr einem bestimmten Amt zuneigen als anderen Betätigungen.»

[9] B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich II (Frankfurt 1978). Zu der späteren Entwicklung im 18. und 19. Jahrhundert vgl. A. Clayre, Work and Play (New York 1974).

[10] Vgl. Le Breton-Grandmaison, Pierre Nicole ou la civilité crétienne (Paris 1945).

[11] Vgl. die Predigt über den Müßiggang: Migne, Coll. Integr. et univ. des orateurs chrétiens I. vol. CXVII.

[12] Es ist aufschlußreich, daß im 19. Jahrhundert der Liberalismus die Arbeit optimistisch bewertete, weil er Arbeit und Freiheit einander zuordnete, während konservative Bewegungen und auch der Sozialismus die negativen Aspekte der jetzigen Arbeitsbedingungen hervorhoeben.

[13] M. Rondet, Eléments pour une théologie du travail: Nouvelle Revue Théologique 77 (1955) 27–48 und 123–143; J. Lacroix, La

notion du travail: La Vie Intellectuelle, Juni 1952, 4–31; M.-D. Chenu, Pour une théologie du travail (Ed. du Seuil, Paris 1955) = Die Arbeit und der göttliche Kosmos (Mainz 1956); J.H. Oldham, Work in Modern Society (Richmond 1950); A. Auer, Christsein im Beruf (Düsseldorf 1966); J.J. Illanes, On the Theology of Work (Chicago 1967); E. Kaiser, Theology of Work (Westminster, Md. 1966).

[14] M.-D. Chenu, aaO. (franz. Originalausgabe) 27–28.

[15] AaO. 31f. Obschon ich in den folgenden Seiten die theologische Auffassung Chenus über die Arbeit kritisiere, ist er sich der negativen Eigenschaften der Industriearbeit stärker bewußt als andere.

[16] AaO. 80.

[17] Vgl. J.B. Gilbert, Work Without Salvation (Baltimore 1977); D.T. Rodger, The Work Ethic in Industrial America 1850–1920 (Chicago 1978).

[18] Vgl. H. Wilensky, Work as a Social Problem, in: H.S. Becker (Hg.), Social Problems: A Modern Approach (New York 1966).

[19] Bemerkenswert ist die von Karl Barth vorgenommene Analyse der Arbeit und des kapitalistischen Wettbewerbs: Kirchliche Dogmatik, Bd. III, Teil 4, Abschn. 55.

[20] Vgl. die Kritik Karl Rahners in M. Moser/P.G. Schervish, Theology of Work: A Liberation Perspective: Radical Religion 3 (1978) 30–36.

[21] Vgl. P.D. Anthony, The Ideology of Work (London 1977).

[22] J. Viner, The Role of Providence in the Social Order (Princeton 1972).

[23] L.A. Tilly/J.W. Scott, Women, Work, and Family (New York 1978).

[24] Zu dieser Frage vgl. F.S. Fiorenza, Critical Social Theory and Christology: Proceedings of the Catholic Theological Society of America 30 (1975) 63–110; Political Theology as Foundational Theology: ebd. 32 (1977) 142–177.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA

Associate Professor an der Catholic University of America. Promovierte 1972 an der Universität Münster in Westfalen zum Dr. theol. mit einer Dissertation über die Geschichtsphilosophie von Ernst Bloch: «Eschatology and Progress». Er veröffentlichte eine kritische Ausgabe von Schleiermachers «Sendschreiben an Dr. Lücke». Aufsätze in «Mysterium Salutis», «Horizons», «Heythrop Journal», «Theology Digest», «Interpretation», «Review of Religious Studies», «Philosophical Forum», «Philosophy Today». Verheiratet mit Elisabeth Schüssler Fiorenza, Professorin für Neues Testament an der Notre Dame University und Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: 1223 North Lawrence, South Bend, Ind. 46617, USA.

Silvano Burgalassi

Für eine Theologie des Menschen als Arbeiter

Eine wirksame Reflexion über das Thema «Theologie des Menschen als Arbeiter» läßt sich nur leisten, wenn man sich zunächst Gedanken macht über das Zusammenwirken von drei Elementen:

1. Die theologische Reflexion (das heißt das Sprechen von oder mit Gott), deren Formulierungen für gewöhnlich zustande kommen auf der Grundlage der alt- oder neutestamentlichen Vorgegebenheiten, der Reflexionen der bedeutenderen Theologen (der Patristik und der Scholastik), der Weisungen des Lehramtes (Enzykliken) und der kirchlichen Praxis.

2. Die Analyse der objektiven Formen, welche die *Arbeit* im Verlauf der vergangenen Jahrhunderte angenommen hat. Diese Analyse hat bisher tatsächlich gewisse Arbeitsbedingungen aus der Zeit der Abfassung der biblischen Texte (Nomadentum, Landwirtschaft und Handwerk) und die Praxis des Mittelalters bevorzugt behandelt.

3. Eine gewisse (aber ziemlich begrenzte) Beachtung der subjektiven und objektiven Lebensbedingungen der Hauptfiguren der Arbeitswelt, nämlich der Arbeiter, wobei diese aber mehr in ihrer wirklichen Tätigkeit gesehen werden müßten, statt aus dem gebrochenen Blickwinkel von Gebildeten, die das eigentliche Wesen dieser Lebensbedingungen vermutlich nicht vollkommen angemessen begreifen können.

In fast allen theologischen Analysen der Arbeit werden die beiden ersten Betrachtungsweisen offensichtlich bevorzugt, und die erste wird wiederum bei weitem höher eingeschätzt als die zweite, während die dritte fast nie Erwähnung findet. Die Folge dieses anomalen wissenschaftlichen Ansatzes ist, daß die theologische Reflexion, die von den biblischen Gegebenheiten ausgeht und die heute auf die objektive Wirklichkeit anzuwendenden Elemente fast einzig und allein von dorther ableitet, Gefahr läuft, sich selbst «in den Schwanz zu beißen», das soll heißen, nur auf sich selbst zu reflektieren und darüber jene «existentiellen Lebensbedingungen des Arbeiters» zu vergessen, zu der genau die Theologie doch ihre Interpretationshilfe zu bieten hätte.

Offensichtlich wäre der fruchtbarere theologische Ansatz ein anderer, und zwar derjenige, der ausgeht von den realen Lebensbedingungen des Arbeiters, um dann zu sehen, welche Möglichkeiten (oder Erleichterungen) sich von ihnen her oder in ihnen bieten, mit Hilfe der theologisch-religiösen Gegebenheiten eine

zusammenhängende christliche Perspektive zu gewinnen.

I. Das Nomadentum und die Theologie der Vorläufigkeit

Die ersten Hominiden, die wir auf der Erde antreffen, vor ungefähr 2,5 Millionen Jahren (und 50000 Jahre, bevor wir Spuren eines *Homo sapiens sapiens* antreffen), gehören zu der «sozialen» Kategorie, die für gewöhnlich als «Nomaden- und Jägervölker» definiert wird, die sich dann nach und nach umwandeln zu «Nomaden- und Hirtenvölkern», nachdem man nämlich die Möglichkeit der Zähmung von Tieren entdeckt hat.

Wenn man in dieser Situation schon von einer «Rolle der Arbeit» sprechen kann, dann war die Tätigkeit, welche diese Menschen in kleinen Gruppen (die fast nie größer waren als 20–30 Personen) entwikkelten, und zwar in der Form von Jagd und Fischfang, aufs äußerste eingeschränkt auf die Notwendigkeiten des physischen Überlebens. Darüber hinaus blieb ein umfangreicher Freiraum für das Feiern, für das Spiel, den Tanz, den Ritus. Man kann sagen, daß *das Fest der gewöhnliche Alltag* war, während die notwendige Arbeit einen – im zeitlichen Sinne und in der Einschätzung ihrer Wichtigkeit – begrenzten Einschub um des biologischen Überlebens willen darstellte[1].

Der Ritus, das heißt die *gemeinsame Reflexion* auf den Sinn des Lebens in der Erinnerung an das Gestern (Mythos) und im Gedanken an das Morgen (Eschaton) gewinnt hier seine grundlegende Bedeutung als reflektierende oder bewußtseinsbildende *Meditation*, in der sich jene «zweite Natur» des Menschen ankündigt, welche dann die Kultur begründet.

Wenn man in einem Kulturstadium, in dem die theologische Reflexion sich noch auf einer ganz elementaren Ebene befand, auch nur in einem uneigentlichen Sinne von einer *Theologie des Nomadentums* sprechen kann, können wir in diesem Lebenstypus doch einige Elemente wahrnehmen, welche von den Offenbarungsreligionen und besonders vom Christentum verinnerlicht worden sind: Die *Vorläufigkeit* als eine Lebenskategorie, die ihren symbolischen Ausdruck findet im *Zelt in der Wüste*; das Vertrauen auf Gott angesichts eines ungewissen morgigen Tages; einen gewissen kosmischen Fatalismus als Folge der Ohnmacht des Menschen gegenüber den Naturereignissen; die Verachtung des seßhaften Lebens, wie sie auch heute noch manchen Bevölkerungskreisen eigentümlich ist; jene Vorliebe für *rauschende Feste*, wie sie noch bis in gar nicht so lange zurückliegende Zeit lebendig war und wie sie heute noch weiterlebt im Volksbrauchtum und in manchen Erneuerungsbewegungen.

Diese «archetypischen Züge» stellen – möglicherweise bloß latent wirksame – Elemente einer immer vorhandenen Mentalität dar, die wir noch oder wieder aktualisiert antreffen in heute noch lebenden Nomadenvölkern (wie z.B. den Kuschiten, den Tuareg, den Zigeunern) und im neuen Nomadentum der allgemeinen Mobilität der Autogesellschaft.

II. Landwirtschaft und Handwerk. Oder die Theologie des Zyklisch-Statischen

Mit dem Übergang vom Nomadenleben (Jagd, Tierzucht, Fischfang) zum bäuerlichen Leben, das seit dem 8. Jahrtausend vor Christus aufkam, ein Vorgang, der aber fast zwei Jahrtausende in Anspruch nahm, gestaltete sich das individuelle und gemeinschaftliche Leben vollständig um. Die unumgängliche Grundvoraussetzung hierzu ist – nachdem (vermutlich) die Frau die Reproduzierbarkeit der Sämereien entdeckt hat – das *Wurzelfassen auf dem Grund und Boden*, und zwar fast immer auf ein und demselben Grund und Boden, und daher rührend die *Vereinsamung der Familie* und die Notwendigkeit, *sich auf Dauer zusammenzuschließen* mit anderen Familien (Dorfgemeinschaft). Dorf, Schrift, Wagenrad, erste grundlegende Ansätze der Wissenschaften, Entstehen der großen Heilsreligionen haben in dieser Epoche ihre Anfänge. Die Bearbeitung des Bodens liefert ein neues, bisher so nicht bekanntes Modell sozialen Lebens, das seinen Mittelpunkt hat in der (patriarchalischen) Großfamilie[2].

In der eben genannten Familie führen alle eine fest umschriebene Rolle aus, biologisch und wirtschaftlich gesehen, und so machen sie die Familie durch die wirksame Steuerung der gesellschaftlichen Arbeit zu einem «Unternehmen mit sich vermindernden Kosten». Bei diesem Typ von Arbeit nehmen die Tätigkeiten, die sich im Hause oder in seiner Nähe vollziehen (Aufzucht der Tiere, Handwerk) eine bevorzugte Stellung ein, und das Haus entwickelt eine vorher so nie gekannte Rolle.

Die landwirtschaftliche Arbeit bietet die ersten Elemente für ein Überleben in einer dauerhaften Großzügigkeit (daher die kultische Verehrung der *Terra Mater*, die gleich der Frau immer gleich fruchtbar ist), fordert aber einige Vorkehrungen wie die aufmerksame Beobachtung der kosmisch-klimatischen Zyklen (für die Aussaat, die laufende Kultivierung, die Ernte, die Aufbewahrung der Lebensmittel) und verleitet zu einem gewissen *Fatalismus*, wie er einem Typus von Arbeit innewohnt, bei dem das *Warten auf die Ernte-*

zeit als ein wesentliches Element des Überlebenkönnens der willkürlichen Bestimmung durch den Menschen entnommen ist, da dies einzig und allein abhängt von unwägbaren Voraussetzungen (Sonne, Wasser, Wind, Ausbleiben von Unwettern, feindlichen Angriffen und Diebstahl usw.).

Etwas Zyklisches, etwas Statisches (immer dieselben zyklischen Abläufe im Einklang mit dem menschlichen Leben, welches Ähnlichkeiten aufweist mit dem Kreislauf der Natur in seinen Phasen von Zeugung und Geburt, Jugend- und Erwachsenenalter in seiner Üppigkeit, und Alter und Tod), *Passivität und Erwartung* sind die klassischen Kategorien dieses Typus von Wirtschaft und Arbeit, welche sich auch widerspiegeln in den kulturellen und religiösen Kategorien. *Vertrauen auf die Vorsehung und christliche Ergebenheit* gegenüber Mißgeschicken im Ausblick auf das himmlische Ziel sind die Grundelemente, auf denen die christliche Reflexion ihre Riten, die Lehre und die alltägliche Pflichterfüllung aufbaut, wobei dies alles seinen Mittelpunkt hat in der Familie, welche als eine Art «Kleinkirche» (*ecclesiola*) zur grundlegenden Zelle wird, deren Verbindung mit anderen Familien das Dorf (*communitas*) oder die Kirche (ecclesia) bildet. Das Volk Gottes wird nicht von einzelnen gebildet, sondern von Familiengemeinschaften, die so etwas wie Kapellen bildet, wie man sie heute noch in mittelalterlichen Städten antrifft. Die Seelsorge, das Fest, die liturgische Unterteilung von Zeit und Raum (als Aktualisierung des Heiligen), die Sonntagsfeier, die unzähligen über die ganze Woche verstreuten Feste, welche gleichsam dazu bestimmt sind, die Härte einer landwirtschaftlichen Arbeit zu durchbrechen, die keine Pausen kennt – abgesehen von denen, die die Ungunst der Witterung gewährt; die äußerste Armut der weitaus größten Mehrheit der Bevölkerung, die zumeist in elenden Behausungen wohnt: dies alles sind Elemente, die auf die religiösen Gegebenheiten zurückwirken.

Im abendländischen Mittelalter, in dem das Christentum die einzige kulturelle Ordnungsmacht ist, versucht die Religion, die Verhaltensweisen, die für einen solchen Typ des Zusammenlebens innerlich notwendig sind, in ein System zu bringen. Und von diesen Voraussetzungen her leistet sie jene theoretisch-praktische Reflexion, die dann einerseits zu den Summen führen wird, zu dem wunderbaren Gebäude der Scholastik, und andererseits zu den glänzenden Darstellungen der sakralen Kunst: Das Haus Gottes muß so schön wie möglich sein, zumal die Behausungen der meisten Menschen überaus elend sind. Die Kathedrale mit ihren Türmen, die Glocke mit ihrem Klang, die Kirche mit ihren ausgedehnten Gottesdiensten für jeden Akt des menschlichen Lebens (Sakramentalien) haben die Funktion, eine Art von Leben zu sakralisieren, das im allgemeinen recht trostlos ist und das nur gemildert wird durch die christliche Ethik der Solidarität und der Liebe[3].

Das Handwerk stellt einen Typ von hausgebundener Arbeit dar (die Werkstatt befindet sich meist im Haus oder in nächster Nähe des Hauses) und ist ganz nach dem Muster des Lebens in der Familie strukturiert (der Handwerksmeister nimmt seinen Gesellen gegenüber die Stelle eines «Vaters» ein). Der Zusammenschluß der Handwerker in Zünften wird zum zweiten großen Baustein, auf den sich das gesellschaftliche Leben des Mittelalters gründet. Typisch ist hier die Bindung an den Bau von Kirchen, an das religiöse, ordensähnliche Leben (Bruderschaftswesen!), an streng ethische Verhaltensweisen.

Bäuerliches Leben, das durchtränkt ist vom Sakralen, und Handwerkerleben als Modell christlicher Aktivität sind die vorbildhaften Grundlagen, auf denen die mittelalterliche Christenheit das reichhaltigste Bild von sich selbst errichtet hat, jenes Bild, welches auch heute noch aus einer gewissen Literatur hervorleuchtet, welche jene Zeiten und gesellschaftlichen Strukturen, die der christlichen Weltsicht so wunderbar Ausdruck verliehen, einen hohen Wert beimißt.

Wir können uns aber nicht der Verpflichtung entziehen, auch die Kehrseite dieser Medaille zu betrachten: Ein bäuerliches Leben, das sich die Woche über in aller Einsamkeit hinzog und den unwägbaren Wechselfällen der Witterung und unvorhersehbarer Ereignisse ausgesetzt war; Massen von Menschen, die buchstäblich Hungers starben; Fehden ohne Ende und fortgesetzte Plünderungen; von Zeit zu Zeit Aufstände (die Tumulte der Bettler, der Bauernkrieg unter Führung von Thomas Müntzer), die Risiken eines unsicheren Lebens, die Last der Arbeit, welche Menschen aufgrund von rechtlichen Ordnungen an den Boden fesselte (Leibeigenschaft); die häufigen Seuchen, die hohe Kindersterblichkeit, die Lebenserwartung, die im Durchschnitt kaum über 40 Jahre hinausging; ein väterlicher Autoritarismus, der oft noch verstärkt wurde durch religiöse Bezüge und nur selten durch kirchlichen Einspruch gemildert wurde; Kindestötung, Alkoholismus und anderes menschliches Elend.

All dies widerspricht einem Bild vom Mittelalter als Erinnerung an eine «glückliche Zeit», wie es vielfach auch aus kirchlich-religiösen Motiven genährt wird, während es doch für eine überwiegende Mehrheit der Bevölkerung eine Zeit voller Mühsal und harten Lebens war. Noch die Erinnerung an jene Zeit ist für Generationen älterer Menschen unserer Zeit derart

schmerzvoll, daß daher einer – und zwar nicht der geringste – der Gründe für die allgemeine Landflucht vollkommen verständlich wird, sobald die Industrie ihnen die Möglichkeit dazu bot.

Es stimmt, daß die theologische Reflexion und die kirchliche Praxis viel dazu beigetragen haben, diese ständige Mühsal zu erleichtern: dadurch, daß sie auf jede nur mögliche Weise jeden Anschlag auf die gesellschaftliche Solidarität (auch die Häresie wurde z.B. als ein solcher Angriff verstanden) bekämpften; dadurch, daß sie Feste (als «hohe Zeiten») in das Alltagsleben der Gemeinschaft als ganzer und der Familie einfügten; dadurch, daß sie jene Tätigkeiten, welche weniger geeignet schienen, dem Gleichgewicht und der gesunden auch sittlichen Entwicklung des Familienlebens zu dienen, ächteten; dadurch, daß sie Wucher und Bereicherung durch Spekulation bestraften; dadurch, daß sie religiöse Ideale (die Kreuzzüge!) für die in großen und kleinen Städten stets vorhandene Kriegslust bereitstellten; dadurch, daß sie vor allem mittels des Beispiels der Orden entweder durch Arbeit oder durch Werke der Nächstenliebe zum Wohle der Mitmenschen wirkten[4].

So entwickelte sich eine Theologie der Arbeit im Sinne von Ergebung in Gottes Willen und Sühneleistung, das heißt als «unerläßliche Antwort auf die Lebensnotwendigkeiten» und als Strafe für die Erbsünde. Aber die christliche Laienschaft war auch gereift durch die Tätigkeiten in jenen Bruderschaften, welche fast den gesamten Bereich des kulturellen Lebens – ausgenommen den Gottesdienst – abdeckten. Im übrigen wurden diese Tätigkeiten von den Bruderschaften selbst finanziert.

Daß die Theologie der Arbeit fast ausschließlich als «theologia crucis» gesehen wurde, das heißt als Theologie des Leidens und der Mühsal, hatte zur Folge jenen Rückzug der kirchlichen Praxis in die Bereiche, die von einer Perspektive des individuellen Heils bestimmt sind: einer Perspektive des «Memento mori», welche im christlichen und gesellschaftlichen Denken dem Begriff «Tod» einen großen Raum zuwies, dem Tod als letztem Akt von größtem Gewicht in einem Leben, das selbst ganz als Vorbereitung auf den Tod gelebt wurde. Der *Totentanz* und die *Ars moriendi* stellen wichtige Beispiele einer kirchlichen Praxis dar, welche die Kultur christlich geprägt hat. In diesem Falle handelte es sich um einen Akt des einzelnen Menschen, der aber soziale Rückwirkungen hatte aufgrund dessen, daß ein solches Ereignis für alle, die gleicherweise einem solchen natürlichen Geschehen unterworfen sind, Signalwirkung hatte.

Hier können wir eine sozio-theologische Reflexion mit überraschendem Ergebnis anfügen: In einem aufs ganze gesehen bäuerlich-handwerklichen Milieu, in dem die *kirchliche Praxis* wesentlich auf das Gottesvolk und seine alltäglichen Mühsale und Ängste ausgerichtet ist, bleibt die wissenschaftlich-theologische Reflexion ohne Verankerung in der kirchlichen Praxis und ist oft abgestimmt auf die Probleme, die in Beziehung stehen zur Macht, zur Rechtsordnung, zum Adel, der über jenes *otium*, jene Muße, verfügt, auf das man bei den griechisch-römischen Klassikern stößt. Diese theologische Reflexion erscheint (vor allem vom 17. und 18. Jahrhundert an) abgetrennt von den *existentiellen Problemen der überwiegenden Mehrheit* der Menschen, und all dies geschieht, während die vornehmen Stände, die an der Macht sind, alles tun, um sich selbst «ländlich», «georgisch», zumindest dem Landleben nicht fremd zu fühlen, während die Stadt selbst für sie nichts anderes ist als eine «Pause in ihrem Landleben», in der sie nur einen Teil ihrer Zeit zubringen, den sie bei ihrem Landleben erübrigen können.

Wir haben es hier zu tun mit einem typischen Beispiel *theologischer Entfremdung*, die vielleicht auf das Konto des Übergewichtes von «Mönchen» geht, welche Theologie betreiben, und die zumeist dahin tendieren, ihre Spiritualität, die auf Weltflucht gründet, auf die Laienschaft auszudehnen. Die Inbesitznahme der theologischen Wissenschaft durch Kleriker allein unter Ausschaltung jeden Beitrags von Laienseite, die sich seit dem 3. und 4. Jahrhundert vollzog, ist so begleitet von einer Inbesitznahme der theologischen Lehrtätigkeit durch Mönchstheologen: diese theologische Lehrtätigkeit hätte an sich den Großteil der in der täglichen praktischen Arbeit tätigen Menschen anleiten sollen, aber sie tat es nicht.

III. Die industriellen Revolutionen: Die Theologie des demiurgischen Pluralismus

Der Übergang vom Werkzeug zur Maschine charakterisiert die erste industrielle Revolution, so wie der Übergang von der handbetriebenen zur automatischen Maschine die zweite industrielle Revolution charakterisiert[5]. Beide haben vor weniger als 200 Jahren begonnen, und in einigen Ländern, welche dabei die Vorhuten bildeten (und die heute hochindustrialisiert sind), haben sie nicht nur den bäuerlichen Beruf und die bäuerlich-autonome Wirtschaftsweise vollkommen untergehen lassen, sondern zugleich den Wertekosmos der bäuerlich-ländlichen Zivilisation.

Das Aufkommen der Maschine läßt kulturelle Phänomene entstehen, welche die Erschütterung des Systems der ethisch-religiösen Werte und der von ihnen gegründeten Ordnungen hervorruft. Das Geld ist zum

geläufigen Maßstab geworden, mit dem sich Erfolg oder Mißerfolg jedes einzelnen Menschen und jeden Gemeinwesens messen lassen. Durch die Statussymbole zeigt sich dieser Erfolg augenfällig an. Die kalvinistische Ethik treibt an zum weltlichen Erfolg, welcher einem Erkennungszeichen der Auserwählung durch Gott gleichgesetzt wird. Produktion und Profit als Ziele des Erdenlebens schaffen Produkte und in der weiteren Folge das Bedürfnis nach neuen Produkten, indem sie jenen übermächtigen und vermassenden Mechanismus in Gang setzen, den man «Konsumzwang» nennt, und sie produzieren jenen Typ des manipulierten und eindimensionalen Menschen, der heute im Mittelpunkt der Anklagen der modernen Philosophien und Ideologien steht.

Durch den wachsenden Wohlstand verändert sich das tägliche Leben. Die Stadt wird zu einem machtvollen Schwerpunkt (heute lebt die Bevölkerungsmehrheit sehr vieler Nationen schon in den Städten), und es bildet sich ein Typ von Lebensbedingungen, welche die Soziologen «anonym» oder «profan» nennen. Die horizontale und vertikale Mobilität einer Gesellschaft wird zum Maßstab des Erfolgs und zur Notwendigkeit für die geltenden ökonomischen Modelle, die charakterisiert sind von dem Schock, der verursacht ist von der Entwurzelung aus dem eigenen Lebensumkreis (Emigration) und vom Kampf um den Erfolg (*achievement*). Die Hebung des Niveaus im Schulwesen hängt zusammen mit dem herrschenden ökonomischen Modell, welches Kreativität und ständige Veränderung (Moden!) um der Einführung immer neuer Produkte willen notwendig macht. Die Massenmedien fördern dieses Modell, indem sie die Menschen zum Erwerb jener Produkte drängen, welche hartes Profitdenken für den Verbrauch geschaffen hat.

Da stürzt eine ganze Welt zusammen, die gegründet war auf die Ordnung (ein jeder bleibe auf seinem Platz!), auf die Treue zur Tradition, zu den alten Gewohnheiten, zur Weisheit der Alten (Gerontokratie) und zur Sozialkontrolle (damit diesem Zustand nur ja nichts zustoße!); und es entstehen neue kulturelle Kategorien, die sich gründen auf die *Mobilität* als Wert: die ständig der Veränderung ausgesetzte öffentliche Meinung; die tyrannischen Moden; die libertinistische Permissivität; die Jugendkultur, die zum Bahnbrecher wird für jede Erneuerung, da sie keine Wurzeln in traditionellen Regeln mehr hat und keinen Widerstand leistet gegen Veränderungen. Der plötzliche – ja, wir könnten sagen: der sehr plötzliche – Übergang von einer Epoche zu einer anderen verursacht allgemeine, radikale und tiefgreifende Krisen. Solche Krisen sind gekennzeichnet von einem Prozeß der Umwandlung von Rollenidentitäten und Werten. Dieses Phänomen nennt man «Säkularisierung», und es weist ein doppeltes Gesicht auf: Zerstörung des Kosmos der traditionellen Werte (ikonoklastische Phase) und Aufbau der neuen Werte (idololatrische Phase).

Das Verschwinden des ackerbauenden Menschen und der bäuerlichen Zivilisation schafft Raum für neue Formen und Vollzugsweisen der Vergesellschaftung. Anstelle der Vorstellung von einer Zusammenarbeit zwischen sozialen Schichten (die in Korporationen zusammengefaßt sind) tritt die Bildung von einander entgegengesetzten Klassen (die in Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbänden organisiert sind). Schrittweise wird auch im Betrieb selbst ein mehr demokratisches System verwirklicht, so daß dieser nun von Strukturen, die dem Kloster, der Kaserne und der Familie ähneln, übergeht zu mehr dynamischen, offenen und elastischen Strukturen. Die Familie hört auf, die Funktion des einzigen Mittelpunktes gesellschaftlichen Lebens zu haben. An ihrer Stelle melden andere Faktoren ihren Anspruch an: die Parteien, die Schulen, die Berufsverbände, die Gruppen mit gleichförmigen kulturellen Voraussetzungen, die Modetrends.

Der einstmals identische geheiligte Kosmos der individuellen oder gemeinschaftlichen Lebenswirklichkeit scheint sich nun strukturell aufzugliedern in die drei Bereiche einer Orientierung am Transzendenten (die Religion), der Orientierung an weltlichen Idealen (die Weltanschauungen) und der Orientierung an Indifferentismus und Pragmatismus (Vermassung). Die Verminderung der Arbeitszeit, die Einführung von Organisationstechniken (Taylor) und des Fließbandes (Ford), die vielen als Symbole des Fortschritts erscheinen, verschleiern in Wirklichkeit den Übergang von einer extensiven zu einer intensiven Ausbeutung, die sich gründet auf das Prinzip der Konkurrenzwirtschaft und auf schnelle Produktionsrhythmen (Akkordarbeit).

Eine größere Sicherheit bei der Arbeit und eine erhöhte Produktion, das Wegfallen der Schwerarbeiten und die Arbeitsmedizin, welche die Gesundheitsgefährdung durch die Arbeit mildert, erscheinen als neue Errungenschaften im technologischen Fortschritt. Ihnen stellen sich aber nun entgegen die Monotonie vieler Tätigkeiten, die Lärmneurosen, die Berufskrankheiten, das überhandnehmende Pendlerwesen, die Tatsache, daß die Familien jetzt bloße «gemeinsame Schlafstätten» geworden sind, die verschiedenen individuellen Lebensrhythmen, zu denen noch die verschiedenen gesellschaftlichen Rhythmen hinzukommen.

Der Kampf für menschlichere Arbeitsbedingungen wird jetzt auf internationaler und gemeinsam organi-

sierter Ebene ausgetragen. Die Art und Weise, wie man ihn austrägt, nämlich mit «friedlichen», aber energischen Methoden (Streiks), stellt Systeme der Arbeitsorganisation, internationale Märkte, Preisgestaltung und Konsumgewohnheiten grundsätzlich in Frage.

Die Formen der Arbeit verändern sich von Tag zu Tag, aber die versteckten oder offenen Formen der Unterordnung, die Menschen in eine Randgruppenexistenz drängt, bleiben bestehen. Die unqualifizierten Tätigkeiten (Handarbeiter, Hilfsarbeiter) scheinen weniger zu werden, also jene Tätigkeiten, die ihren Gipfelpunkt im 19. Jahrhundert erreichten. Dafür kommen nun technische und spezialisierte Berufe (Techniker, Facharbeiter, Ingenieure) auf, zusammen mit den sogenannten «white collars» und der Verwaltungsbürokratie. Es verschwindet die Vorstellung von der umfassenden Tätigkeit des Handwerkers, der das Entstehen eines Produktes in allen seinen Phasen überwacht, um der «parzellierten» Vorstellung eines «Operateurs» Platz zu machen, der mit anderen – und eng gebunden *an* andere – arbeitet, um so eine begrenzte Einheit des Endproduktes hervorzubringen, das zum Ergebnis von Hunderten von Tätigkeiten verschiedenster Spezialisten wird.

Die von anderen programmierte Organisation erstreckt sich nicht allein auf die Arbeitsstelle, sondern auch auf die Freizeit, die nun programmiert wird zum Konsum von Ruhezeit oder zur Nichtarbeitszeit. In der heutigen Welt eröffnen sich überall enorme *religiöse Wirkungsmöglichkeiten*: die *Freizeit*; die *bewußte Möglichkeit*, innerhalb des Rahmens der allgemeinen Freiheit *das eigene Glaubensbekenntnis* und den diesem entsprechenden Typ des Engagements *zu wählen*; das Wegfallen der stellvertretenden Wahrnehmung gesellschaftlicher Dienste durch die Kirche, wodurch sie zu ihren wesentlichen Aufgaben zurückgeführt wird; die Rückeroberung vieler kirchlicher Funktionen, die bisher dem Klerus zugefallen waren, durch die Laien; das neue Gewicht der religiösen «Wahlgemeinde», das heißt der nicht mehr territorial bestimmten Gemeinde; die Möglichkeiten einer neuen kommunikativen Beziehung zwischen den Gliedern der Kirche mittels der nachkonziliaren Institutionen (Pastoralräte usw.); das Vorhandensein starker Gruppen einer Gegenkultur, in denen das überschäumende Charisma der Gruppe zum Auslöser neuer, gesellschaftlich wirksamer Energien wird: Alle diese und noch manche andere Sachverhalte kommen darin überein, daß sie einen «neuen Typ der Religiosität von unten her» erkennen lassen, den die kirchlichen Institutionen sich bewußt machen müssen und mit dem sie rechnen können.

Überall wird nun einer gemeinschaftsbezogenen Sicht der Evangelisierung, der Förderung menschlicher Lebensbedingungen, des Glaubens, der Ethik, des Gottesdienstes und des endgültigen Heils der Vorrang zuerkannt. Alles seelsorgerliche Tun kann und muß nun konzipiert werden in bezug zu den «Zeichen der Zeit» und zum «Volk Gottes», zwei räumlich-zeitliche Wirklichkeiten, die nun zu bestimmenden Faktoren werden.

IV. Offene Probleme einer «einheitlichen» Theologie

Wenn es stimmt, daß jene ungeheure Erschütterung jede Art von Theologie das Zittern gelehrt hat, weil sie die Rede vom «Tod Gottes» und von der «anthropologischen Wende» aufkommen ließ, so gilt es genau so, daß eine genauere und aufmerksamere Reflexion, vor allem in bezug auf die «letzten Werte», zu der übereinstimmenden Schlußfolgerung kommt, daß die sich derzeit vollziehende entsakralisierende Umwälzung aufgrund einer der heutigen Zivilisation angeborenen Bosheit pessimistisch zu beurteilen sei.

Unseres Erachtens jedoch handelt es sich dabei aber vielmehr um eine *Entsakralisierung*, welche zwar ohne allen Zweifel die «historischen Ablagerungen» der «letzten Werte» betrifft und welche – zum ersten Mal in der dokumentarisch belegten Geschichte – die institutionellen Theologien der großen Weltreligionen angreift; aber das Gedächtnis der Völker bewahrt die Erinnerung an andere «anthropologische Wenden» und «Tode Gottes» auf, welche die Menschheit überlebt hat[6].

Die Reaktionen auf die derzeit sich vollziehende Säkularisierung und auf die Zerschlagung des geheiligten individuellen und gesellschaftlichen Kosmos sowie auf die neuen Lebensbedingungen, die weithin auf das *Haben* statt auf das *Sein*[7] gegründet sind, haben zum Versuch einer Antwort durch die neuen Theologien (die Theologien der Hoffnung, der Befreiung, der Dritten und Vierten Welt) geführt, Theologien, die weithin geprägt sind von den Voraussetzungen örtlicher Gegebenheiten (Reaktionen auf Erscheinungen des mitteleuropäischen Pessimismus im Falle der erstgenannten Theologie, auf das spätkapitalistische Modell im Falle der zweiten, auf einen Reformismus, der keine Achtung vor den örtlichen Traditionen hat, im Falle der zuletztgenannten Theologien).

Gleichzeitig ist die theologische Reflexion auf die Bedingungen und Begleitumstände der Arbeit von einer mittelalterlichen Blickrichtung auf den «unumgänglichen, wegen der Erbsünde zu zahlenden Tribut» und auf das «Mittel zur Unterstützung der Armen»

übergegangen zu tiefer ins wesentliche gehenden und besser artikulierten Reflexionen des Typs «Mitwirkung am Schöpfungswerk», «Mitwirkung am Erlösungswerk, brüderliche Hilfe, Förderung der einen großen Menschheitsfamilie», wie sie in den neuesten Konzilsdokumenten und in den Werken bekannter Theologen (Chenu, Rahner, Ratzinger, Pannenberg usw.) auftauchen.

Die sogenannte «Theologie der Arbeit» jedoch erscheint uns heute weithin widersprüchlich, und zwar auch in ihrer neuesten Fassung einer «Theologie der Arbeiter». Tatsächlich müßte sie viel mehr beinhalten als eine theologische Reflexion auf einen bloßen Teilaspekt des Lebens (mag er auch so zentral sein wie die Arbeit), der dann zur symbolischen Synthese der anderen Teilbereiche hochstilisiert wird.

Die Notwendigkeit, das Modell einer auf Teilbereiche zielenden Sicht des Lebens zugunsten einer das Ganze umfassenden Reflexion aufzugeben, ist zwar zuallererst eine Sache der Methode, aber sie enthält auch schon grundlegende inhaltliche theologische Implikationen. Das bedeutet einerseits, daß die Distinktionen, wenn sie das Vorhandensein einer «vielfältigen Verschiedenheit von Voraussetzungen hinsichtlich der verschiedenen Schichten des Seins und des Habens» bestätigen, auch die Möglichkeit ihrer Überwindung erkennbar machen, so daß damit die das Sein einengenden Bedingungen abgebaut werden (Freiheit von Not, von Unwissenheit). Andererseits bedeutet es, daß die Theologie heute auf das achten muß, was in ständig wachsendem Maße unablässig aufblüht aus der Erfahrung von unten her, in einzelnen Teilen des Volkes Gottes, die sich gruppieren je nach ihrer unterschiedlichen Zusammengehörigkeit hinsichtlich ihrer Arbeit, ihrer Kultur, ihres Wohnsitzes, ihrer Interessen usw.

Dann aber bedeutet eine solche theologische Reflexion das Nachdenken darüber, was bestimmte Gruppen von Menschen existentiell verstanden tun in ihrer ständigen Suche nach Gott und in ihrem Dialog mit Gott (oder auch in der Ablehnung dieser Entscheidung), *wobei von der Möglichkeit einer Verallgemeinerung dieser Erfahrungen abgesehen wird*, ja im Gegenteil, wobei die Hypothese zugelassen wird, daß diese Erfahrungen «partiell» sind und bleiben. Auf diese Weise läuft man keine Gefahr, entweder auf eine (von oben her gemachte und heute wegen der Verschiedenheit der besonderen Erfahrungen unmögliche) normative Kodifizierung dieser Erfahrungen zu spekulieren oder aber anzunehmen, es gebe eine allgemeine Erfahrung, wo diese doch tatsächlich partiell ist; ebenso vermeidet man die Gefahr, sie als etwas zu betrachten, was als besonderes Zeugnis innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft mit anderen Erfahrungen konfrontiert werden müßte.

Der kulturelle Pluralismus läßt einen homogenen Kosmos in vielfältige Bereiche zerfallen (verschiedene Katholizismen, Marxismen, Laizismen), und die «Welt der Werte» läßt er in «Wertwelten» zerfallen; in jeder von ihnen bewirkt das Bewußtsein, Kirche zu sein, daß man beständig im Lichte der im kirchlichen Lehramt und in den Ortskirchen gründenden Reflexion die Einheit sucht, eine Einheit, die *nicht aus Identität* entsteht, sondern aus Analogie und mehr aus bewußt gewolltem als bloß ertragenem Aufeinanderzugehen.

Die kirchlichen Erfahrungen der in den verschiedenen Produktionsbereichen beschäftigten Christen, die dann beim Gottesdienst und bei den Zusammenkünften von Familienkreisen und Gruppen zusammengetragen werden, ermöglichen jenes umfassende Wachsen der Kirche, das wesentlich erscheint, wenn ihr Wirken Zeugnis der Einheit und der vielfältigen Verschiedenheit[8] sein soll. Die Achtsamkeit auf die Werte des «Verschiedenen» wird hier zu einem gemeinschaftsbildenden *Wert*, in dem Sinne nämlich, daß eine Kirche wohl mehr durch die Vielfalt der verschiedenen Beiträge bereichert wird als durch die konformistische Monotonie erzwungener Gleichheiten. Die aus der örtlichen Eigenart kommende Kreativität mit ihrer lebendigen Kultur vereint sich hier mit der allgemeinen Reflexion der Kultur der Gebildeten zu einer Synthese, die gar nicht anders sein kann als wahrhaft «katholisch».

Das kirchliche Lehramt wirkt darauf hin, daß eine wesentliche und gemeinschaftsstiftende Sicht nicht von partiellen Vorstellungen aufgelöst wird, welche ja unvermeidlicherweise mit dem kleinen Gruppen eigenen Zwang dazu neigen, sich als universale Konzeptionen auszugeben und sich so eine Hegemoniestellung zuzulegen. Solange aber die Stilformen homogener Gruppen nicht zur «herrschenden Mode» werden, können sie zur allgemeinen Bereicherung motivieren, weil sie Test für die Konfrontation mit Problemen auf örtlicher und diözesaner, nationaler und internationaler Ebene darstellen.

Auch von der Welt der Arbeit, welche nun nicht mehr (nach marxistischer Art) als die einzige wesentliche Lebensbedingung des Menschen gesehen wird, sondern vielmehr als eines der Betätigungsgebiete des Menschen (das übrigens sowohl hinsichtlich des Zeitaufwands wie hinsichtlich seiner Wichtigkeit[9] mehr und mehr an Bedeutung verliert), können in einem solchen Falle Hinweise auf Lebensstile, auf Interessen, auf ethische und kulturelle Voraussetzungen ausgehen, welche Orientierungslinien darstellen, die aber in

der Regel nur eine Summe *vorläufiger* Beispiele und *Ermutigung* zu experimentellen Initiativen sind, die nicht mehr – wie zu Zeiten des Mittelalters – für alle Ewigkeit gelten können, sondern allenfalls für den Zeitraum eines Morgens. Auf diese Weise werden auch jene Erfahrungen der frühen Christenheit und sogar der Zeit des Exodus wieder zurückgewonnen, die heutzutage nur noch dazu bestimmt schienen, Gegenstand einer historischen Erinnerung zu sein.

Die Theologie muß nicht nur auf die irdischen Wirklichkeiten reflektieren, sondern sie muß unseres Erachtens auch eine *heilsame Reaktion* auf diese Wirklichkeiten vorschlagen, wobei sie niemals dulden darf, daß der Mensch zum bloßen Werkzeug der Tatsachen wird. In diesem Sinne ist das *tiefgründige Bewußtsein der aktuellen Tendenzen* die erste Voraussetzung für jede theologische Reflexion, ganz abgesehen von der konsequenten Auswertung in ethischer Hinsicht und von den notwendigen Vertiefungen im Blick auf die kirchliche Wirklichkeit und die Praxis. Nun scheint mir aber, daß sich aus den oben entwickelten Überlegungen die außerordentliche Ambivalenz einiger Wirklichkeiten in bezug auf die Welt der Arbeit ergibt. Einige von ihnen will ich hier nennen.

1. Die wirkliche Gefahr besteht heute (wir haben dies schon mehrmals wiederholt) in der Bildung von Prozessen der Homogenisierung, das heißt der Einebnung von Unterschieden, die, weil sie funktionell bedingt sind von dem ökonomischen Modell der intensiven Produktivität, dazu neigen, einerseits die Rollen der übergroßen Mehrheit der Arbeiter und der Wirtschaftsfunktionäre zu Konformisten und Bürokraten zu machen und andererseits einen kleinen Kern von Elitekräften (Naturwissenschaftler, Techniker und Erfinder) entstehen zu lassen, die fähig sind, diesen technologischen Prozeß von hoher Komplexität zu leiten. Also eine amorphe Masse, die geführt wird von wenigen «Auserwählten»! Es ist dies die Gefahr der sogenannten «Technokratie»: der Herrschaft einer eng begrenzten Zahl von Technikern nicht nur über die Produktionsprozesse, sondern darüber hinaus über die Politik der Programmierung der Lebensgestaltung und der gesellschaftlichen Entwicklung.

Im Namen der Technik werden hier «politische» Entscheidungen getroffen, von denen das Geschick von Milliarden von Menschen abhängt, Entscheidungen, die sich offensichtlich nicht auf rein technische Ziele beschränken, weil sie eben die Welt der Werte, die zu verfolgenden Ziele, die von der Gesellschaft angebotenen erlaubten Mittel zur Erreichung dieser Ziele betreffen[10].

Die moralischen Normen für diese Entscheidungen sind (vor allem in den multinationalen Konzernen bestimmt von Motiven einer ausschließlich wirtschaftlichen Ordnung (das heißt vom Profit). Auf diese Gefahr reagiert man in verschiedener Weise, und zwar folgendermaßen:

a. Indem man den Begriff «Arbeit» auch auf außerwirtschaftliche Tätigkeiten ausdehnt und so die Starrheit in der Rollenbeschreibung des (untergeordneten) Arbeiters aufbricht, eine Starrheit, die heute so allgemein hingenommen wird, daß dieser Begriff dazu dienen kann, einer ethischen Bewertung Ausdruck zu verleihen: Arbeiter, das heißt Mensch, ist bloß derjenige, der auf eine bestimmte Weise arbeitet, nämlich mit den Händen, produktiv, gegen Entlohnung usw. Den tiefen Sinngehalt des Wortes «Arbeiter» auf außerwirtschaftliche Tätigkeiten auszudehnen bedeutet dann, eine menschliche (und religiöse) Antwort auf viele bisher eben wegen ihrer Unproduktivität vergessene Tätigkeitsweisen zu geben: Poesie, Prophetie, Heiterkeit, Weisheit, zur Verfügung stehen, um anderen zuzuhören, anderen seine eigene Freizeit schenken, Tätigkeit in Bürgerinitiativen, soziale und andere Dienste, Gebet.

Wenn alles das, was Bedeutung für das Gemeinschaftsleben hat, angemessen honoriert wird in der Ebene der ethischen Bewertung und mit besonderem Bezug auf das, was eine unmittelbare Ausrichtung auf das Wohl der Mitmenschen hat (also *auch* Arbeit für die Mitmenschen!), dann bekämpft man damit die derzeit herrschende einseitige Tendenz einer starren Überbetonung der (wirtschaftlichen und biologischen) Produktivrollen und ermöglicht die Ausdehnung einer sozial positiven Bewertung auf Tätigkeiten, die bisher für «Hobbies», wenn nicht gar für Formen von Müßiggang gehalten wurden. Die positive Neubewertung dieser Tätigkeiten vermehrt zugleich die Zahl derjenigen, welche einen nennenswerten Beitrag für die Gemeinschaft leisten, und mit dieser Neubewertung verschafft man ihnen eine gesellschaftliche Anerkennung, die – wenigstens zu einem Teil – schon eine Belohnung ihres antiegoistischen Opfers darstellt. Damit wird ein heute herrschender starker Widerspruch an seiner Wurzel untergraben, jener Widerspruch nämlich, der seine Ursache in einem Modell hat, welches eine hohe wirtschaftliche Honorierung nur aufgrund dessen anbieten kann, daß es diese auf eine kleine Gruppe von «Auserwählten» beschränkt.

b. Auf die technokratische Gefahr reagiert man ferner damit, daß man die heute herrschende Tendenz zum Konformismus und zur Bürokratie an der Wurzel zu treffen sucht, die damit zusammenhängt, daß es heute den Typ des «ersetzbaren Menschen», des «auswechselbaren Menschen» gibt, der gefordert wird vom

Wirtschaftsmodell des Spätkapitalismus und der zentralistischen Bürokratie der sozialistischen Länder. Auf diese Weise trifft man jenen Mechanismus, der eine Gruppe von wenigen Auserwählten (von Technikern, Politikern und Wirtschaftlern) schafft, die sich selbst eine demiurgische Macht verschaffen, nicht nur um ihre Mitmenschen mit den nötigen Mitteln für ihr Leben zu versorgen, sondern um außerdem ihre Entscheidungen zu beeinflussen, so als wären die anderen ewige Kinder; und eben dieser Mechanismus ist es, der andererseits mit Hilfe der von ihm diktierten Mode autoritativ zu solchen Entscheidungen zwingt, wodurch er seine Nutznießer zu einem dauernden Untertanendasein zwingt.

Die beste Antwort auf diese Tendenz ist das *Angebot gleichwertiger Startmöglichkeiten* (mittels gleicher schulischer Sozialisation für alle), wodurch aber dennoch die Kreativität jedes einzelnen angefeuert wird (denn jeder einzelne hat seine ihm angemessenen Gaben und Charismen, um sich selbst vollkommen zu verwirklichen), so daß auf diese Weise nicht wieder der Konformismus, sondern die *vielfältige Verschiedenheit* gefördert wird.

Wenn man so verfährt und nicht nur die persönlichen Verschiedenheiten akzeptiert, sondern auch die Verschiedenheit einer Gruppe (von gleichartiger kultureller Prägung), und zwar *jeder* Gruppe ohne Ausnahme, dann trägt man dazu bei, eine Gesellschaft zu schaffen, die sich zusammensetzt aus Myriaden von Mikrogesellschaften, die sich selbst verwalten, das heißt eine gegliederte und an Fermenten, an Kreativität und Selbstbewußtsein reiche Gesellschaft. Hinzukommen müßte eine theologische Reflexion, welche die Richtung weist auf die Schaffung von Gesellschaften, in denen «das, was alle betrifft, von allen gebilligt werden muß» (nach dem altüberkommenen Grundsatz «*quod tangit omnes ab omnibus adprobari debet*»). Die Dezentralisierung, die Mehrgestaltigkeit der Erfahrungen, die Vielfalt der Meinungen, die Myriaden kirchlicher Praktiken müssen theologisch zum Zweck einer gegenseitigen Bereicherung miteinander in Kontakt gebracht werden.

c. Auf die technokratische Gefahr reagiert man schließlich auch dadurch, daß man den verschiedenen Gruppen von Arbeitern und den Berufsgruppen mit unvermeidlicherweise einheitlich-eigentümlichem Gruppengepräge (Klassen, soziale Schichten) zu ihrem Eigenleben verhilft und so die Möglichkeit schafft, ihnen Voraussetzungen für eine gegenkulturelle Politik anzubieten, was zu einer keineswegs zweitrangigen Zweckbestimmung der Kirchen gehört, nämlich «kritisches Gewissen» der Menschheit zu sein. Die gesellschaftliche Selbstverwaltung von unten her, ins Werk gesetzt mittels einer Vielzahl von spontanen Zusammenschlüssen von Gruppen eigentümlichen Gepräges, scheint die beste Lösung zu sein, um der derzeit grassierenden Vermassung zu entgehen[11].

2. Es muß darauf hingewirkt werden, daß die «religiöse» Laienschaft aus ihrem eigenen Inneren heraus den ganzen Reichtum der geistlichen und theologischen Reflexion auf den Sinn des eigenen Handelns zum Ausdruck bringt und so der herrschenden Tendenz entgegenwirkt, die Entscheidungen des ökonomischen Modells abzutrennen von der ethischen Bewertung durch den einzelnen oder die Gruppe, womit zugleich der Tendenz entgegengewirkt wird, so zu tun, als wenn bloß die Experten (in diesem Falle also die Berufstheologen, die ja nahezu alle Kleriker sind) sinnvolle Antworten zum Handeln des anderen zu geben hätten.

So gesehen bedeutet die Reflexion auf das eigene Handeln im Sinne einer ethischen und mystischen Bewertung das Bewußtwerden des eigenen Rechtes und der eigenen Pflicht, personhaft (was nicht einfach dasselbe ist wie individuell!) und auf das Allgemeinwohl ausgerichtet aktiv zu werden.

Nun aber führt eine ethische Reflexion auf die Triebfedern des ökonomischen Handelns (Belohnungen) auf der Basis des ökonomischen Modells wachsenden Wohlstandes in wahre und eigentliche ethische «Aporien», die ausgelöst werden von diesem ökonomischen Modell, welches in sich selbst «ethisch» wird nach dem Muster des «ethischen Staates».

Die Annahme, daß jede ökonomische Entscheidung, die mittels Förderung der Produktivität auf Profit zielt, aufgrund der bloßen Tatsache, daß sie Zustimmungsbereiche im Umkreis der produzierten Güter schafft, auch einen Schritt vorwärts für die Menschheit darstelle, nämlich von dem Augenblick an, wo der Wohlstand ein sozial und ethisch relevantes Gut darstellt, ist als ein pseudoethisches Vorurteil von äußerster Negativität und als eine theologische Begriffsverwirrung zu betrachten. Leider gibt es viele Christen (und oft auch Theologen), welche die Behauptung, der Wohlstand sei ein ethisch positiver Tatbestand, ganz abgesehen von den sozialen Kosten, die er verursacht, für völlig angemessen halten; und die Bewertung des eigenen wirtschaftlichen Nutzens, der für nötig gehalten wird, um Wohlergehen zu schaffen, müßte abgetrennt werden von der Bewertung der «Mittel», mit denen dieses Wohlergehen zu beschaffen und zu verallgemeinern sei.

Die bloß kurzfristige Rationalität, die so vielen ökologischen Verwüstungen zugrunde liegt, leitet sich demzufolge her aus dem Mangel an Reflexion auf die gesellschaftliche Relevanz von Entscheidungen, die

nur dem oberflächlichen Augenschein nach individueller und technischer Natur sind. Eine kritische Reflexion auf die – offenkundigen oder verborgenen – Ziele des geltenden ökonomischen Modells, auf ihre Programmierung, auf die technisch-monetären und den Konsum betreffenden Kehrseiten dieses Modells, auf die unermeßlichen von einer Minderheit (sowie zugunsten einer Minderheit und zum Schaden von vielen) geschaffenen Reichtümer könnte ein wenig Licht werfen auf eine Praxis, die sich auf den Zufall oder auf Computer zu verlassen scheint und die in Wirklichkeit eine raffinierte Bevorzugung der Eliten und eine Politik zuungunsten der Mehrheit darstellt.

Die Theologie muß daher in diesem wie in anderen «heißen» Bereichen ihre *Neutralität* aufgeben, indem sie kritisch zugunsten des Menschen interveniert und indem sie zur Klärung der Begriffe beiträgt in einer Weise, daß ein angeblicher unmittelbarer Vorteil (die jeweiligen Raten des Wohlstandswachstums) nicht in Wirklichkeit einen unmittelbaren und irreparablen Schaden für alle hervorbringen kann. Wir müssen hier auch noch hinzufügen, daß eine leidenschaftslose Prüfung der Grenzen der heutigen Theologie, sofern sie angewandt wird auf die Probleme der Arbeit, der Unternehmensführung, der Programmierung der Wirtschaft und der allgemeinen Interessen der Arbeiter, präzise zu dem Ergebnis der *fundamentalen Irrelevanz* der politischen und ethischen Reflexion auf diese Probleme führt.

Gedacht ist hier an Probleme wie das der *Sicherheit der Arbeit* (im weitesten Sinne); die Erlaubtheit der Entscheidung für Typen einer *Ausbeutung* auf der Ebene begrenzter gesellschaftlicher und geographischer Bereiche (die «Südregionen», die es in jeder Gesellschaft gibt) und auf der Ebene der Energie und der Ressourcen – ohne jede Rücksicht auf derzeitige und zukünftige gesellschaftliche Belange: hier gilt eine angebliche *Geschäftsmoral*, welche die Redensart «Geschäfte sind Geschäfte» zu rechtfertigen scheint; die Erlaubtheit anonymer Gesellschaften, die sich systematisch der Spekulation in Form von Börsenmanipulationen und anderen Machenschaften dieser Art widmen; eine *räuberische Wirtschaftsordnung* zum Schaden der unterentwickelten Gesellschaften; und andererseits die ökologischen Entscheidungen, die anstehen, die alternativen Energiequellen, die Mobilität der Arbeitskräfte: Dies alles sind Kapitel einer Theologie, die ernsthafter Vertiefung bedürfen, und zwar mehr auf der Ebene einer politischen Theologie als auf der Ebene der Moraltheologie oder einer Theologie der Arbeit[12].

Und es ist kein Zufall, daß Entscheidungen dieser Art und dieses Gewichtes zu einer letzten Reflexion auf die Bedeutung der gewählten Lebensweise führen; ob es sich dabei um eine Weise zu leben handelt, die dem Quantitativen oder aber dem Qualitativen den Vorrang zuerkennt; ob es sich um eine Weise ethnozentrischen (und sei es auch nur im Rahmen von hochindustrialisierten Ländern) oder polyzentrischen Lebens handelt; ob dem Vorrang und der Freiheit des Mitmenschen mehr oder weniger Achtung entgegengebracht wird; ob endlich das Leben darauf ausgerichtet ist, die «falschen Bedürfnisse» zu bekämpfen oder sie noch zu vermehren.

Es wird nicht ohne Nutzen sein, mit der Feststellung zu schließen, daß man letzten Endes im Blick auf das Thema der christlichen Nächstenliebe, das immer mehr von den an den Rand gedrängten Gesellschaften personifiziert wird, eine grundlegende christliche Stellungnahme treffen muß, welche jene Entscheidung für das Opfer und für die Genügsamkeit neu zur Geltung bringt – nicht als ein Randelement, das sich aufgrund widriger Umstände aufdrängt, sondern als «zentralen Wert» –, jene Entscheidung, welche die christliche Welt überall vergessen zu haben scheint, da sie sich hat einlullen lassen von den Irrlichtern eines technischen Fortschritts, der oftmals als vollgültiger Ausdruck menschlicher und geistiger Entwicklung eingeschmuggelt worden ist.

[1] Allgemeine Angaben über das Leben der Nomaden finden sich in: A. Keit, The Antiquity of Man (Williams & Norgate, London 1925); J. Koty, Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern (Hirschfeld, Stuttgart 1931); A.C. Blanch, Origine e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori (Rom 1956); J. Pfeiffer, The Emergence of Man (1971); C.D. Darlington, The Evolution of Man and Society (Allen & Unwin, London 1969); Sherwood L. Washburn, Social Life of Early Man (Aldine Publ. Company, Chicago 1961).

[2] Vgl. die wichtigen Beiträge über die patriarchalische bäuerliche Familie von Duby, Hanck, Klapisch, Payen, Tenenti und anderen in: Famille et parenté dans l'Occident Medieval (Rom 1977); ebenfalls die bekannten Beiträge von Pn. Aries in: L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime (Plon, Paris 1960), 2 Bde.

[3] Bezüglich der von Huizinga so hochgepriesenen angeblichen tiefen Religiosität des mittelalterlichen Christen lassen sich nicht unerhebliche Zweifel erheben. Man vergleiche, was G. Le Bras in Etudes de Sociologie Religieuse, 2 Bde. (Paris 1952–1956), geschrieben hat.

[4] Vgl. dazu den bekannten Beitrag von J. Le Goff, Tempo della chiesa e tempo del mercante (Mailand 1977); T. Noonan, The Scholastic Analysis of Usury (1957).

[5] Wir haben hier weitgehend aus folgenden Arbeiten geschöpft: G. Lefranc, Histoire du travail et des travailleurs (Paris 1975); C. Fohlen, Le travail au XIX siècle (Paris 1967); Sammelband «Il problema della società industriale» (Mailand 1979).

[6] Dies ist eine Theorie, die der Vf. dieses Beitrags entwickelt hat in: Uno spiraglio sul futuro (Giordani, Pisa 1979); ausgehend von den Intuitionen des Anthropologen Arnold Gehlen führt sie uns dazu, neue, bisher nicht so gekannte Lebensbedingungen für möglich zu halten, unter denen der moderne Mensch auch in religiöser Hinsicht

wachsen kann, im Vergleich zu einer Vergangenheit, die ihn größtenteils abhängig gemacht hat.

[7] Vgl. dazu Ernst Fromm, To Have or to Be? (Harper & Row, New York/Hagerstown/San Francisco/London 1976); deutsche Ausgabe: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1976).

[8] Mit diesem Thema haben wir uns befaßt in dem Aufsatz: L'uguale e il diverso: Sicurezza Sociale 3 (1978) 571–605.

[9] Neueste französische Untersuchungen (Bosket) lassen die Möglichkeit einer baldigen drastischen Verminderung von Arbeitseinheiten erkennen, denn mit der Weiterentwicklung der Automatisierung und von neuen Technologien ist vorauszusehen, daß es zu einer nennenswerten Einschränkung im Produktionsbereich kommen wird. Dies wirft zwei grundlegende Fragen auf: Wer werden die wenigen Privilegierten sein, die über die Produktionskraft verfügen? Was werden die anderen tun? Eine europäische Politik zugunsten der Verkürzung der Arbeitszeit erscheint deswegen als eine unumgängliche Notwendigkeit, ebenso wie die Politik des Aufbaus eines neustrukturierten Lebensmodells, das der untergeordneten und bloß ausführenden Arbeit nur wenig Raum zuweist, dafür aber einem neuen Typ von Freizeit, wie er von der Unmöglichkeit anderweitiger Beschäftigung gefordert wird, viel Raum gibt.

[10] Es ist klar, daß in diesem Falle die Technik nicht autonom, sondern im Dienste des Kapitals handelt. Vgl. A. Ure, La filosofia delle manifatture (UTE, Turin 1863) 98; Langdon Gilkey, Il destino della Religione nell'era tecnologica (Rom 1972).

[11] Dieser Hinweis zielt ganz gewiß nicht auf die Errichtung eines Korporativsystems (ähnlich dem im faschistischen Italien [Anmerkung des Übersetzers]), sondern vielmehr auf die Ermöglichung einer Konfrontation und Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Interessen mittels gewaltfreier und nicht nötigender Methoden.

[12] Unseres Erachtens verfügt die Theologie nicht über einen Raster von Gewißheiten, die so beschaffen wären, daß sie sich zu einer automatischen Anwendung auf verschiedene soziale Situationen eigneten. Die kritische Reflexion auf das, was konkret geschieht, die grundlegende Rolle der Laienschaft, der Beitrag der verschiedenen sozialen Komponenten – all das trägt dazu bei, eine ständig kritische Methode zu entwickeln, mit deren Hilfe sich Punkte, die schon endgültig erledigt zu sein schienen, ständig neu zur Diskussion stellen lassen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

SILVANO BURGALASSI

1921 in Bibbona/Livorno geboren. Diözesanpriester. Bis 1976 Pfarrer. Studien am Erzbischöflichen Seminar in Pisa und an der Katholischen Universität Mailand. Doktorat in Sozialwissenschaften. Lehrt seit 1958 Religionssoziologie und seit 1966 Allgemeine Soziologie. Nach Lehrtätigkeit an der Internationalen Universität Pro Deo, an der Päpstlichen Hochschule Angelicum und an der Lateran-Universität derzeit Professor an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Pisa und an der Fakultät für Literatur und Philosophie (Abteilung Religionswissenschaften) der Katholischen Universität Mailand. Mitglied des internationalen Redaktionskomitees der Sektion «Religionssoziologie» der Zeitschrift CONCILIUM. Bisher ca. 190 wissenschaftliche Veröffentlichungen zu Fragen der Soziologie und der Pastoral. Davon seien erwähnt: Il comportamento religioso degli Italiani (Valecchi, Florenz 1970); Italiani in Chiesa (Morcelliana, Brescia 1969); Le cristianità nascoste (Dehoniane, Bologna 1971); Preti in crisi? (Edizioni Esperienze, Fossano 1972); zum Themenbereich Lebensbedingungen des alten Menschen: L'anziano oggi (AAI, Rom 1974); Sociologia della Famiglia (Edizioni Paoline, Rom 1975); L'età inutile (Pacini, Pisa 1977). Anschrift: Via della Fagiola 37, I–56100 Pisa, Italien.

Rudolf Siebert

Arbeit und Religion im Denken Hegels

Dieser Aufsatz setzt sich zur Aufgabe, die Philosophie und Theologie der Arbeit bei Georg W.F. Hegel kritisch zu erforschen[1]. Hegel ist der erste kraftvolle Denker des modernen Westens, der die Arbeit ausdrücklich zum Gegenstand eines philosophischen Diskurses gemacht hat[2]. Er ist der erste moderne Philosoph, der prinzipiell darüber nachgedacht hat, was die Arbeit sowie die Religion für die Selbstverwirklichung, Menschwerdung und Befreiung des Menschen bedeuten. Hegel dachte über die Beziehung zwischen Arbeit und Religion nach zu Beginn der kapitalistischen Industrialisierung in der bürgerlichen Gesellschaft, als der Geschäftszyklus begann und die erste Wirtschaftskrise nicht nur die positive, günstige, sondern auch die negative, schlimme, tragische Dialektik der Arbeit ansichtig machte[3].

Ohne Hegels Philosophie der Arbeit und der Religion wäre es wohl kaum zur modernen Entdeckung des Zusammenhangs zwischen der Arbeit und dem menschlichen Bewußtsein gekommen. Nur aus Hegels theologischer Philosophie der Arbeit und im Gegenstoß gegen sie konnten Karl Marx und Max Weber ihre Theorien über Arbeit und Religion entwickeln. Wenn heute kritische Theoretiker oder Positivisten die Wechselbeziehungen zwischen der Religion und der Arbeiterklasse oder dem Kleinbürgertum studieren, dann tun sie dies nicht nur entgegen der Hegelschen Theorie über Arbeit und Religion, sondern auch auf der Grundlage ihrer Ergebnisse. Eine kritische theologische Reflexion über das Thema Arbeit und Religion wäre heute unzulänglich, wenn sie nicht auf die grundlegenden und dauernden Errungenschaften Hegels Bezug nähme.

Wir werden Hegels Denken über das Thema Arbeit und Religion erforschen in einem kritischen Gespräch mit der heutigen dialektischen Theorie über das instrumentale und das kommunikative Handeln, die der

Hegelianer Jürgen Habermas aufgestellt hat[4]. Wie kein anderer Denker in den letzten Jahrzehnten hat Habermas aufgezeigt, wie aktuell Hegels Theorie über Arbeit und Religion für fortgeschrittene kapitalistische und sozialistische Gesellschaften ist selbst in Punkten, worin er wegen seiner materialistischen Voraussetzungen entschieden gegen Hegel Stellung nehmen muß.

Befreiung

1803 schrieb Hegel einen Aufsatz «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» und begann, an der Universität Jena Vorlesungen über das «System der Sittlichkeit» zu halten[5]. Hier bietet Hegel eine spezifische Grundlage für den Selbstbefreiungsprozeß des menschlichen Geistes. Hegel erörtert vier Muster dialektischer Beziehungen: Arbeit; Liebe in Ehe und Familie; Sprache; Kampf um Anerkennung. Der Mensch befreit sich vermittels dieser vier dialektischen Dimensionen. Jede dieser Sphären vermittelt auf ihre je eigene Weise zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Menschen und seiner Welt. Die Dialektik der Arbeit ist für die Befreiung des Menschen grundlegend. Die dialektische Einheit aller vier genannten Potentialitäten zur menschlichen Freiheit macht die Struktur des menschlichen Selbstbewußtseins transparent. Wir konzentrieren uns hier auf die Dialektik der Arbeit und die Frage, wie diese sich über sich selbst hinaus nicht nur in die Dialektik der Liebe, der Sprache und des kommunikativen Handelns, sondern auch in die religiöse und theologische Dimension hinein erstreckt[6].

Sittliche Totalität

In seiner Arbeit über das Naturrecht erörtert Hegel Arbeit und Religion gleich von Anfang an im Zusammenhang mit der sittlichen Totalität[7]. Diese schließt die Bereiche der Arbeit, der Liebe, der Sprache und der Anerkennung ein. Konkret ist sie der Staat. Bedürfnisse, Arbeit, Besitz und Genuß kommen in der sittlichen Totalität beständig vor. In ihren endlosen Verstrickungen und Verwicklungen stehen Bedürfnisse, Arbeit, Besitz und Genuß unter dem Gesetz der äußeren Notwendigkeit. Sie stellen innerhalb der sittlichen Totalität als System der Freiheit ein System allseitiger Abhängigkeit dar mit Ausnahme der Dimensionen der Gattenliebe, der symbolischen Darstellung und des kommunikativen Handelns. Das System der Bedürfnisse, der Arbeit, des Besitzes und des Genusses als Wissenschaft ist die politische Ökonomie. Sein ganzes Leben lang hat Hegel sich tief in die politische Ökonomie eingelassen und sie bewundert[8].

Innerhalb der sittlichen Totalität ist das Abhängigkeits- oder Wirklichkeitssystem vollständig in negative, schlimme Endlosigkeit eingetaucht. Bedürfnisse, Arbeit, Besitz und Genuß haben kein Ende. Deshalb muß die sittliche Totalität das Abhängigkeitssystem völlig negativ behandeln. Nur die Negation der Negation führt zu konkreter menschlicher Freiheit. Was kraft seiner Natur negativ ist, das Wirklichkeitssystem, muß etwas Negatives bleiben. Es darf ihm nicht gestattet werden, sich zu verfestigen. Es muß in Fluß gehalten werden. Wenn nicht, wird es gewissermaßen zu einem «Staat im Staate» und spaltet als solcher die sittliche Totalität. Der Staat muß die Wirtschaft kontrollieren.

Begehren, Arbeit, Genuß

Hegel zufolge besteht das Abhängigkeitssystem als integraler Teil der sittlichen Totalität vor allem in der Aufhebung der ursprünglichen unbewußten Einheit von Natur und Geist[9]. Diese Trennung, wie sie vom Menschen verspürt wird, ist das Bedürfnis. Ferner wird das Wirklichkeitssystem durch die Aufhebung der Trennung zwischen Natur und Geist konstituiert. Die Arbeit negiert die Begierde. Schließlich besteht das Wirklichkeitssystem in der Aufhebung des Objekts der Begierde wie der Arbeit. Es führt die Identität zwischen Bedürfnis und Arbeit herbei. Dies ist die Freude des Arbeitenden an der Frucht seiner Arbeit.

In der Sicht Hegels besteht das Gefühl des Individuums, das in das Abhängigkeitssystem verwickelt ist, in der Form des Unterschieds zwischen Geist und Natur, Subjekt und Objekt, Begierde und Genuß. Hegel versteht dieses Gefühl des Individuums im Wirklichkeitssystem als eine in sich selbst differenzierte Totalität. Diese Totalität existiert als negative praktische Wahrnehmung, d.h. als Arbeit, als Erzeugnis und Besitz, als Werkzeug. Von diesen drei Momenten ist das Werkzeug das wichtigste Element in der differenzierten Totalität des Gefühls des Arbeitenden.

Werkzeug

Für Hegel liegt die Bedeutung des Werkzeugs in seiner Position der Mitte zwischen dem Subjekt und seiner Begierde einerseits und den Objekten andererseits[10]. Das Werkzeug ist von der Natur losgerissen. Es gehört nicht mehr der Natur an wie auch z.B. das Kind, welches die Mitte in der Dialektik der sexuellen Liebe bildet[11].

Einerseits ist das Werkzeug subjektiv. Das Werkzeug ist die Macht des arbeitenden Subjekts. Es wird vollständig vom Arbeitenden bestimmt, es wird vom

Arbeiter hergestellt und verbessert. Andererseits ist das Werkzeug objektiv gegen das Ding gerichtet, welches das Material des Arbeitsprozesses darstellt. Durch das Werkzeug als Mitte entkommt das Subjekt der Unmittelbarkeit seiner Zerstörung. Der Arbeitsprozeß ist an und für sich nicht nur die Aufhebung des Objekts, sondern auch des Subjekts. Er ist die Negation des Arbeitenden. Das Subjekt wird im Arbeitsprozeß total quantifiziert. Hand und Geist des Arbeiters werden stumpf und dumpf und apathisch. Sie nehmen selbst die Natur des Negativen und Gestaltlosen an. Dies ist die negative Dialektik der Arbeit.

Das Arbeitsgerät als das Mittelding zwischen dem Arbeitenden und der Welt der Objekte ist die reale Rationalität des Arbeitsprozesses. Im Werkzeug trennt der Arbeitende die Stumpfsinnigkeit der Arbeit von sich. Der Arbeiter gibt an die zerstörerische Macht des Arbeitsprozesses etwas anderes, etwas Unorganisches ab. Das Subjekt legt den subjektiven Anteil an der Negativität der Arbeit etwas anderem auf. Gleichzeitig hört durch das Werkzeug die Arbeit des Subjektes auf, etwas völlig Singuläres zu sein. Im Arbeitsgerät ist die Subjektivität des Arbeitenden zu Universalität erhoben worden. Im Prinzip kann jedermann das Werkzeug nachahmen – den Pflug, den Hammer, den Schraubenzieher und so weiter. Jedermann kann mit dem Werkzeug arbeiten wie andere auch. Auf diese Weise bildet das Werkzeug die beständige, universale Regel des Arbeitens. Dies ist die positive Dialektik der Arbeit.

Infolge seiner Rationalität steht das Werkzeug als Mittelding zwischen Subjekt und Objekt höher als der Arbeitsprozeß und höher als das für den Genuß hergestellte Objekt und höher als der Genuß, als das Ziel der Arbeit. Deshalb haben alle primitiven, archaischen und geschichtlich in der Mitte liegenden Nationen, sofern sie immer noch in der Potentialität der Natur stehen, das Arbeitsgerät hoch in Ehren gehalten. Hegel findet diese Hochachtung vor dem Werkzeug sowie den Sinn für es aufs herrlichste zum Ausdruck gebracht in der Epik Homers. Das Werkzeug scheint etwas Heiliges an sich zu haben. Es hat einen theologischen Kerngehalt. Erst in der Moderne, im kapitalistischen und sozialistischen Industrialisierungsprozeß verliert das Werkzeug seine Aura und wird zu etwas Profanem.

Auf jeden Fall konstituiert das Werkzeug, in das die Erfahrung niedergelegt ist, die der Arbeitende von der Welt der Objekte gemacht hat, nicht nur Universalität, sondern auch Permanenz gegenüber den kurzlebigen, verschwindenden Momenten der Begierde und des Genusses. Es allein bleibt, selbst dann, wenn der Arbeitende und das Objekt, das er bearbeitet, schon längst dahin sind. Das Arbeitsgerät wird von Generation zu Generation vererbt, während das Subjekt, das begehrt, und das Objekt, nach dem man begehrt, nur als Individuen bestehen und in ihrer Singularität beständig untergehen. Das Arbeitsgerät hat etwas «Ewiges» an sich.

Herr und Knecht

Wie in seinen Jenaer Vorlesungen über das «System der Sittlichkeit» sieht Hegel auch vier Jahre später in seiner «Phänomenologie des Geistes»[12] die Arbeit im Rahmen des Herr-Knecht-Verhältnisses. Hegel zufolge kommt durch die Arbeit das Bewußtsein des Arbeitenden zu sich selbst. Der Arbeitende findet seine selbständige Identität in der Arbeit. Die Begierde des Herrn hat das reine Negieren des Objekts im Genuß sich selbst vorbehalten. Dadurch erhält der Herr ein unvermischtes, ungebrochenes Selbstgefühl. Doch diese Befriedigung des Herrn ist gerade aus diesem Grund bloß ein Zustand des Verschwindens. Es fehlt ihr die Objektivität, Universalität, Rationalität, das Bestehen.

Die Arbeit des Arbeitenden hingegen ist «gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden». Das Werk des Arbeitenden formt den Gegenstand. Die negative Beziehung des Arbeitenden zum Gegenstand wird zu dessen Form. Es wird zu etwas, das bleibt. Die negative Aktivität des Arbeitenden, die dem Gegenstand Gestalt und Form gibt, bringt gleichzeitig «das reine Fürsichsein des Bewußtseins» hervor. In der Arbeit des Arbeitenden wird dessen Bewußtsein veräußerlicht, objektiviert und verdinglicht und tritt so in den Zustand des Bleibens. Wenn der Arbeitende sich abmüht und dient, gelangt sein Bewußtsein dadurch zu der unmittelbaren Wahrnehmung, daß es für sich und damit unabhängig ist. So findet der Arbeitende seine persönliche Identität durch den von ihm hervorgebrachten Gegenstand. Während sein Herr zum Opfer der negativen Dialektik der Arbeit wird und seine Identität verliert, wird der Arbeitende zum Nutznießer der positiven Dialektik der Arbeit, indem er zu seiner Identität gelangt. In einem sehr langwierigen und oft sehr tragischen Prozeß führt die Herr-Knecht-Dialektik über die Freiheit des Einen und der wenigen zu der Freiheit aller. Hier wird Freiheit nicht im Sinn bürgerlicher Willkür verstanden, sondern als die Identität einer Person mit sich selbst in Solidarität mit den anderen.

Gottes Geist

Da Hegel in seiner Schilderung der Dialektik der Arbeit von der ursprünglichen absoluten Einheit von

Natur und Geist ausgeht, prägt dieser Ansatz stark seine Auffassung über die Einheit des Bildungsprozesses des Menschen, über seine Selbstemanzipation in den verschiedenen Dimensionen der Arbeit, der Liebe, der Sprache und der Anerkennung[13]. Nach Ansicht Hegels hat der Geist in der Natur seine vollständige äußerliche Objektivität. Der Geist findet somit seine Identität in der Aufhebung dieser Entäußerung nicht nur in der Arbeit, sondern auch in der Gattenliebe, im Sprechvermögen und im kommunikativen Handeln. Der Geist ist für die Natur also die absolute Voraussetzung zu dialektischem Denken. Der Geist, der vor allem als die Folge und das Entwicklungsprodukt der Natur in Erscheinung tritt, offenbart sich selbst als das absolut Frühere gegenüber der Natur, durch die er doch vermittelt zu sein scheint[14].

Schon gleich von Anfang an, in seinen Jenaer Schriften über das Naturgesetz und das «System der Sittlichkeit» versteht Hegel die Dialektik der Arbeit sowie die Dialektik der Geschlechterliebe, der symbolischen Darstellung und des Kampfes um die Herrschaft theologisch. Die Wahrheit der Natur ist im Werkzeug des Arbeitenden verkörpert. Die innerste Mitte der Natur ist der Geist[15]. Die Natur wird in ihrem Wesen nur faßlich und kommt nur zu sich, indem sich der Mensch mit ihr auseinandersetzt in der Dialektik der Arbeit sowie der Liebe, Sprache und Anerkennung. Das geistige Innere der Natur äußert sich in den universalen rationalen Regeln, die in die Werkzeuge des Arbeitenden, der an der Natur arbeitet, einverleibt sind. In dem, was objektiviert worden ist, ist stets verborgene Subjektivität zu finden. Hinter den Masken der Gegenstände läßt sich stets die Natur als der verheimlichte Gegenspieler entlarven.

Aus diesem Grund kann man das dialektische Grundmuster der Arbeit mit der Dialektik des Kampfes um die Herrschaft auf *einen* Nenner bringen. Die Beziehung des Arbeitenden zur Natur kann dann in die Figur des gegenseitigen Anerkennens gebracht werden. Die Intersubjektivität, worin sich ein Selbstbewußtsein mit einem anderen Selbstbewußtsein identifizieren kann, ohne die Nicht-Identität zwischen sich selbst und seinem Anderen aufzugeben, wird in der Arbeit hergestellt, wenn der Gegenstand, dem das arbeitende Individuum gegenübersteht, von Anfang an theologisch als ein Gegenüber aufgefaßt wird, mit dem eine Interaktion in der Art von Subjekten möglich ist.

Hegel zufolge hängt die Dialektik des Sich-im-Andern-Erkennens mit einem Verhältnis kommunikativer Interaktion zwischen Subjekten zusammen, die prinzipiell einander gleich sind. Sobald die Natur in ihrer Totalität zum Gegenspieler der vereinigten Subjekte der Arbeit erhoben wird, wie es beim Übergang von Naturreligionen zu Religionen der geistigen Subjektivität und zu der Religion der Wahrheit und Freiheit, zum Christentum, geschieht, bleibt dieses paritätische Verhältnis nicht mehr bestehen[16]. Es kann kein Dialog mehr stattfinden zwischen Geist und Natur und kein Kampf um Anerkennung, der zu einem konstituierten sittlichen Verhältnis ebenbürtiger Partner führen würde. Im Judentum, im Islam und im bürgerlichen Deismus ist Gottes Geist einsam.

Die Einheit des Gottesgeistes mit sich selbst und mit einer Natur, von der er sich als seinem Anderen gleichwohl unterscheidet, läßt sich am Ende der Geschichte der Religionen, im Christentum, nicht mehr nach dem Muster der Intersubjektivität arbeitender, liebender, sprechender und einander anerkennender Individuen denken. Die dialektische Einheit von Geist und Natur, worin sich der Geist in der Natur nicht wie in einem Gegenspieler wahrnimmt, sondern sich bloß wie in einem Gegenbilde wiederfindet, läßt sich leichter aus der Erfahrung der Selbstreflexion des Bewußtseins aufbauen. Deshalb denkt Hegel sich die Bewegung des Gottesgeistes nach dem Muster der Selbstreflexion. Hegel erneuert die neuplatonische und thomistische Idee der exitus-reditus-Zirkulationsstruktur des Geistes Gottes: von Gott aus durch die Natur und die Geschichte zu Gott zurück[17].

Hegel ist sich voll bewußt, daß das moderne Problem der Differenz, die relative Autonomie und Einheit der Grunddimensionen der Emanzipation des Menschen – Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung – sich nicht lösen läßt, außer wenn die absolute Identität des Subjekts mit der Natur als ganzer verständlich gemacht wird[18]. Hegel möchte die moderne Welt zur Einsicht bringen, daß die Welt der Natur und die Welt der Geschichte von einer einigenden Macht zusammengehalten werden, die in ihrer Selbstentfaltung diese Spaltungen zwischen der Natur und dem Menschen sowie zwischen den Sphären der Hand- und der Geistesarbeit, der Gatten- und der Familienliebe, der symbolischen Darstellung und des kommunikativen Handelns herbeiführt und gleichzeitig diese Entzweiungen wieder zu überwinden vermag. Für Hegel ist diese Macht der Geist Gottes als Liebe, der das Getrennte wieder vereinigt.

Hegel hat den Versuch unternommen, für das moderne Bewußtsein ein Erkenntnissystem hervorzubringen, das durch die Dialektiken der Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung die Identität in ähnlicher Weise gewährleistet wie einst die Naturreligionen (Taoismus, Hinduismus, Buddhismus) und die Religionen der Subjektivität (der Zoroastrismus, die syrische, ägyptische, römische, griechische und jüdische

Religion), die für das archaische und geschichtlich in der Mitte liegende Bewußtsein geschaffen wurden – aber jetzt unter den Bedingungen des Christentums und der von ihm herbeigeführten subjektiven Freiheit[19]. Im Prinzip ist Hegel fähig, in der bürgerlichen Gesellschaft die Dialektiken der Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung in Gottes exitus-reditus-Zirkulationsprozeß der Selbstvermittlung einzuordnen. Somit kann jedes dialektische Medium den Punkt erhellen, an dem das moderne Subjekt seinen Platz in Gottes Geschichte findet. Die dynamische Struktur des Gottesgeistes, der Natur und Geschichte sowie die Sphären der Arbeit, Liebe, Sprache, Anerkennung in ihrer wahrhaften Mannigfaltigkeit und Einheit verständlich macht, ist gleichzeitig die Struktur, worin das moderne Individuum seine eigene persönliche Identität finden und bewahren kann.

Für Hegel besagt Verständlichmachen konkret: alles Kontingente – Ungerechte, Krankheit, Tod –, das die persönliche Identität der Subjekte und die besondere Identität der Nationen bedroht, auszuschalten. Durch die Verständnisakte identifiziert sich das Subjekt mit Gottes absolutem Geist, der in sich selbst die Vernichtung dessen herbeiführt, was Nacht und Nichts ist, und hinfällig macht, was hinfällig ist[20], aufgrund der Negation der Negation in allen Vermittlungen der menschlichen Freiheit, namentlich in der Dialektik der Arbeit.

Hegel zufolge wird die universale exitus-reditus-Kreisbewegung des Gottesgeistes einsichtig gemacht durch die dialektischen Vermittlungen der Arbeit, der Liebe, des Sprechvermögens und des Kampfes um Herrschaft, trotz ihrer Partikularität darin, daß sie Verkörperungen und Verwirklichungen der Vermenschlichung und Befreiung des Menschen sind. Die moderne Gesellschaft findet jegliche singuläre und partikuläre Identität, die sie besitzt, in den Dimensionen der Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung insoweit, als sie in der universalen Identität von Gottes Geist und Liebe wurzeln. Nach Ansicht Hegels ist es die Aufgabe einer theologischen Philosophie, diese vierfache Identität des Menschen in Arbeit, Liebe, Sprechakten und kommunikativem Handeln aufzuzeigen, rational zu sein und dadurch eine bloß lauwarme Annäherung an die Wahrheit zu überwinden und darüber hinaus der kalten Verzweiflung über das weiterdauernde Elend, worin sich die Welt befindet, ein Ende zu machen.

Opfer

Für Hegel besteht die Kraft des Opfers in der Wahrnehmung und Objektivierung der Verwicklung des Menschen mit der unorganischen Welt[21]. Opfer ist Arbeit, und Arbeit ist Opfer. Für Hegel ist sämtliche religiöse Arbeit kultische Arbeit, und alle kultische Arbeit, von der körperlichen Tanzbewegung bis zum Bau gewaltiger Tempel, gehört zum Bereich des Opfers. Im Fall des Opfers geht es um die Universalität Gottes, der gegenüber die individuellen Subjekte sich immer im Handeln aufgeben müssen. Religiöse Arbeit ist im allgemeinen ein Aufgeben nicht bloß der äußeren Dinge, sondern, je mehr die Geschichte der Religionen fortschreitet, auch der eigenen inneren Subjektivität des Menschen.

In Hegels Sicht gehen Kult und Opfer von der Voraussetzung einer ursprünglichen Einheit zwischen dem Menschen und Gott aus. Oft aber kommt es zu Abweichungen von dieser ursprünglichen Identität. Solche Nichtidentität kann verursacht werden durch Willkür des Individuums, das sich von den Freuden und Genüssen der Welt gefangennehmen läßt, oder durch Naturgewalt, durch Katastrophen, die Einzelmenschen und Nationen treffen. Nach solchen Störungen der ursprünglichen Einheit zwischen Gott und Mensch – denken wir an Krankheit, Tod, Trauer, Ungerechtigkeiten, Überschwemmungen, Feuersbrünste, Erdbeben usw. – bedarf es ernsthafter Negation, harter religiöser Arbeit, großer Opfer, um die ursprüngliche Identität wiederherzustellen. In diesem Fall tragischer, leidvoller Nicht-Identität zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen besteht der Sinn des Kults als eines Opferwerks nicht darin, sich ihrer ursprünglichen Einheit zu erfreuen, sondern darin, ihre gegenseitige Entzweiung zu beheben. Doch selbst in diesem Fall besteht immer noch die Voraussetzung der ursprünglichen Versöhntheit an und für sich, ohne die die Negation der jetzigen Nichtidentität durch hartes religiöses Opferwerk nicht Erfolg haben könnte.

Doch letzten Endes ist es für Hegel nicht bloß der Mensch, der Dinge oder sich selbst in religiösem Werk opfert, um die Spaltungen in der sittlichen Totalität zu überwinden. Gott selbst opfert sich[22]. Gott selbst gebiert sich ewig in die Objektivität von Natur und Geschichte, und in diesem seinem Objektivitätscharakter übergibt er sich dem Leiden und dem Tode und erhebt sich «aus seiner Asche in die Herrlichkeit...» Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur. Nicht nur der Mensch, sondern Gott selbst engagiert sich im Opferwerk im gewaltigen Schlachthaus und auf dem Golgata dieser Welt als Natur und Geschichte. Hegels Auffassung über Gott, Opfer und Arbeit ist betont christologisch.

Produktionskräfte

Hegels großer Schüler und Gegner, Karl Marx, der von dessen Aufsatz über das Naturgesetz und den Vorlesungen über das «System der Sittlichkeit» keine Kenntnis hatte, entdeckte von selbst den dialektischen Zusammenhang zwischen Arbeit einerseits und kommunikativem Handeln, Liebe und Sprache andererseits in der Dialektik zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen[23]. In einer Kritik des letzten Kapitels von Hegels «Phänomenologie des Geistes» über das absolute Wissen des Absoluten behauptete Marx, Hegel habe den Standpunkt der modernen Nationalökonomie eingenommen[24]. Er habe die Arbeit als das Wesen des Menschen verstanden, worin der Mensch sich selbst bewähre. In seinem Pariser Manuskript über Nationalökonomie und Philosophie erblickt Marx das Große an Hegels Phänomenologie und ihrem Endresultate darin, daß er «die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung, daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift»[25].

Von diesem Gesichtspunkt aus versuchte Marx, wie Hegel vor ihm, den welthistorischen Bildungsprozeß zu rekonstruieren, worin die Individuen, Nationen und die Menschengattung Mensch werden und sich befreien gemäß Gesetzen der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens durch Arbeit. Die korrekte Analyse, die Habermas über den ersten Teil der «Deutschen Ideologie» von Marx anstellt, zeigt jedoch, daß Marx nicht eigentlich den dialektischen Zusammenhang von Arbeit einerseits und kommunikativem Handeln, Familienliebe und Sprache andererseits expliziert, wie Hegel dies auf theologischer Grundlage zu tun vermochte[26], sondern Marx reduziert unter dem unspezifischen Titel der gesellschaftlichen Praxis kommunikatives Handeln sowie Gattenliebe und Sprache auf instrumentales Handeln. So wie in Hegels System der sozialen Moralität der Gebrauch von Werkzeugen das arbeitende Subjekt mit den natürlichen Objekten vermittelt, so wird für Marx das instrumentale Handeln, die produktive Tätigkeit, die den Metabolismus zwischen der Menschengattung und ihrer natürlichen Umgebung regelt, zum Paradigma für Hervorbringungen aller vier Dimensionen der Befreiung des Menschen.

Während nach Hegel die Selbstbewegung des absoluten Gottesgeistes die Grundlage für die Differenzierung und Konvergenz von Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung bildet, werden für Marx, der Hegels Gottesbegriff eine bloße bürgerliche Ideologie, ein falches Bewußtsein nennt, alle vier Dimensionen in die Selbstbewegung der materiellen Produktion aufgelöst[27]. Infolge dieses Reduktionismus, der auf eine szientistische Verkennung der Hegelschen Theologie zurückgeht, kann Marxens glänzende Einsicht in den dialektischen Zusammenhang zwischen den Produktionskräften, d.h. der Arbeit, und den Produktionsverhältnissen, d.h. Familie, Sprache, politische Kommunikation, sehr leicht in mechanistischem und positivistischem Sinn mißdeutet werden. Ohne Theologie ist der Positivismus unvermeidlich[28].

Zukunftsalternativen

Wenn gegenwärtig in organisierten kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften Positivisten den Versuch unternehmen, die Dimensionen von Arbeit, Familie, Sprache und kommunikativem Handeln, wie sehr sie sich auch in der fortgeschrittenen Moderne verfestigt haben mögen, nach dem Muster technisch fortschreitender Kybernetiksysteme zweckrationalen Handelns zu reorganisieren, haben kritische Theoretiker und Christen Grund genug, die vier dialektischen Dimensionen der Befreiung des Menschen strenger auseinanderzuhalten[29]. In einer solchen Trennung liegt vielleicht die einzige Hoffnung, der alternativen Zukunft I mit Erfolg zu widerstehen oder sie wenigstens zu mildern, d.h. eine total verwaltete eindimensionale technokratische Gesellschaft, worin das instrumentale Handeln Arbeit, Liebe, Sprache und kommunikatives Handeln total in sich integriert[30].

Positivisten bringen zahllose Zukunftsmodelle hervor, die der Idee einer fortschreitenden Rationalisierung der Arbeit entsprechen[31]. Sie gehen darauf aus, die negative Dialektik der Arbeit auszuschließen. «Obwohl der Hunger noch über zwei Drittel der Erdbevölkerung regiert, ist die Abschaffung des Hungers keine Utopie im schlechten Sinne» (J. Habermas). Die gänzlich verwaltete Gesellschaft könnte ganz bestimmt mehr materielle Gerechtigkeit schaffen. Aber die Entfesselung technischer Produktionskräfte ist nicht identisch mit der Herausbildung von Werten und Normen, welche die Dialektik von Arbeit, Liebe, Sprache und kommunikativem Handeln vollenden könnten. Die Befreiung von Hunger und Elend führt nicht ohne weiteres zur Emanzipation von der Geistlosigkeit mechanisierter Arbeit, von patriarchalischen Fehlformen von Ehe und Familie, von Sprachregelung und von Knechtschaft und Erniedrigung. Mehr materielle Gerechtigkeit darf nicht durch den Verlust von Freiheit und Würde erkauft werden.

Gewiß besteht kein entwicklungsautomatischer Zusammenhang zwischen Arbeit einerseits und Liebe, Sprache und kommunikativem Handeln andererseits. Und doch besteht ein realer Zusammenhang zwischen den vier Sphären der Emanzipation des Menschen. Hegel kann uns von der Bedeutung dieser wechselseitigen Beziehung überzeugen: Der weitere Bildungsprozeß des Menschengeistes — der der Einzelmenschen, Nationen und der Spezies – hängt sowohl von der Differenzierung als auch von der Wiedervereinigung der dialektischen Dimensionen von Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung ab. Hegel hat auch geklärt, wo die Motivation gefunden werden kann, um für die Partikularisierung wie für die Universalisierung der vier Potentialitäten der menschlichen Freiheit zu arbeiten: in Gottes unendlichem Geist, in seiner unbegrenzten Freiheit und Liebe. Diese religiöse Motivation kann uns behilflich sein, nicht nur die alternative Zukunft I – die kybernetisch total kontrollierte Gesellschaft – wenigstens zu mildern und gegen die alternative Zukunft II – neue Weltkriege – unbedingten Widerstand zu leisten, sondern auch um den Weg für die Alternative III zu bereiten: für die rationale, freie Friedensgesellschaft, die sowohl durch die Trennung wie durch die Wiederversöhnung von Arbeit, Familienliebe, Sprache und solidarischem Handeln gekennzeichnet ist[32].

[1] G.W.F. Hegel, Jenaer Schriften (Akademie-Verlag, Berlin 1972) 383–384. 436–437. 444–445. 492. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Gesites (= SW 2) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) 156–157. 602–620.

G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (= SW 7) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) 270. 276–278. 397. 398.

G.W.F. Hegel, System der Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) 401.

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= SW 11) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1961) 50–51.

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) I (= SW 15) 248–249; II (= SW 16) 267.

[2] H. Weinstock, Arbeit und Bildung. Die Rolle der Arbeit im Prozeß um unsere Menschwerdung (Heidelberg 1969) Kap. 2.

[3] SW 7, 270–286. 311–328; Weinstock, Arbeit..., aaO. 37–40. 42–44. 47–50.

[4] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (Frankfurt a.M. 1976) 9–47; Ders., Theorie und Praxis (Frankfurt a.M. [4]1971) Kap. 4; Ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M.) Kap. 4, vor allem 10–105.

[5] Hegel, Jenaer Schriften, aaO. Kap. V und VI; Habermas, Technik..., aaO. 9–10.

[6] Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 383; 395–396; SW 15, 248–249; SW 16, 266–267; Habermas, Technik..., aaO. 39–44; Ders., Zur Rekonstruktion..., aaO. 103–105; Weinstock, Arbeit..., aaO. 39. 40. 42.

[7] Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 383–384.

[8] Ebd.; SW 7, 270–271; R.J. Siebert, Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic and Scientific Elements (Univ. Press of Am. Washington D.C. 1979) Kap. IV.

[9] Hegel, Jenaer Schriften aaO. 444–446; Habermas, Technik..., aaO. 25–27.

[10] Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 444–446; Habermas, Technik..., aaO. 25–27.

[11] R.J. Siebert, Hegel's Concept of Marriage and Family: The Origin of Subjective Freedom (Univ. Press of Am., Washington D.C., 1979) Kap. 9, 13, 15, 16.

[12] Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 458–461; SW 2, 156–158; SW 11, 44–47; Habermas, Technik..., aaO. 35–37.

[13] Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 395–396. 464–520. 431–463; SW 15, 279–306. 324–342. 417–422; SW 16, 191–209; Habermas, Technik..., aaO. 37–44; Habermas, Zur Rekonstruktion..., aaO. 10–105.

[14] G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Hamburg 1959) 432.

[15] SW 16, 354.

[16] SW 15, 417–422; SW 16, 191–209.

[17] Siebert, Hegel's Philosophy..., aaO. 9–10; M. Seckler, Das Heil in der Geschichte (München 1964) 19–132; H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg i.Br. 1970) 522–557.

[18] Hegel, Enzyklopädie, aaO. 9–10. 45–46. 61–62. 73–74. 86–88. 95–97. 341–343. 446–448. 451–457; 63–64. 74–76. 95–96. 99–100. 171–173; SW 15, 19–22. 104–114; SW 16, 209–247. 354; Habermas, Zur Rekonstruktion..., aaO. 103–105; Ders. Technik..., aaO. 39–42; Siebert, Hegel's Philosophy..., aaO. II.

[19] SW 15, 342–472; SW 16, 46–188. 191–223; Siebert, Hegel's Concept..., aaO. Kap. 1, 3, 18; R.J. Siebert, Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (Univ. Press of Am., Washington D.C. 1979) Kap. VII.

[20] SW 7, 36.

[21] SW 15, 248–249; Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 395–396. 519–520; Habermas, Technik..., aaO. 40–42.

[22] Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 395–396; SW 16, 295–308; SW 11, 39–43. 47–50. 568–569; Küng, Menschwerdung, aaO. 622–631.

[23] K. Marx, Die Frühschriften (Stuttgart 1955) Kap. VI und VII; Habermas, Technik..., aaO. 44–47.

[24] SW 2, 602–620; Marx, Die Frühschriften, aaO. 270–288.

[25] Marx, Die Frühschriften, aaO. 269.

[26] Habermas, Technik..., aaO. 44–47; Marx, Die Frühschriften, aaO., Kap. VIII.

[27] R. Niebuhr, Marx and Engels on Religion (Schocken Books, New York 1964) 41–42. 69–72. 73–81.

[28] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 54. 59–61. 86–89; Ders., Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung (Frankfurt a.M. 1974) 101–104. 116–117.

[29] Habermas, Technik..., aaO. 46–47; Horkheimer, Die Sehnsucht..., aaO. 85–89; Horkheimer, Notizen, aaO. 116–117.

[30] H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied [6]1974) Kap. 1–4.

[31] Habermas, Technik..., aaO. 47.

[32] J.B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz 1972) Kap. VI; Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 204–211; R.J. Siebert, Peukert's New Critical Theology: The Ecumenist (May-Jun 1978) 52–58; (July-August 1978) 78–80.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RUDOLF J. SIEBERT

1927 in Frankfurt a.M. geboren. Studium der Geschichte, der Theologie, der Philosophie und der Philologie an den Universitäten Mainz und Münster und an der Catholic University of America, Washington, USA. 1965 Doktorat an der Universität Mainz. Lehrtätigkeit zunächst in der Bundesrepublik Deutschland und dann in den USA und in Kanada. Seine Lehrtätigkeit und Veröffentlichungen kreisen hauptsächlich um die kritische Gesellschaftstheorie und die kritische politische Theologie über Subjekt, Gesellschaft und Geschichte. Seit 1965 Professor für Religion und Gesellschaft im Religion Department der Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan, USA, mit Vorlesungen über die Psychologie, Soziologie, Philosophie und

Theologie der Religion. 1978–79 Gastprofessor in Soziologie, Philosophie und Religionsstudien am King's College, University of Western Ontario, London, Ontario, Kanada. Gründer des Center of Humanistic Future Studies an der Western Michigan University. Initiator und Leiter des internationalen Kurses über «The Future of Religion» im Inter-University Centre for Post-Graduate Studies in Dubrovnik, Jugoslawien. Verfasser von sechzig Aufsätzen über die kritische Theorie und die politische Theologie. Seine neuesten Bücher sind: Hegel's Philosophy of History; Theological, Humanistic and Scientific Elements (Univ. Press of Am., Washington D.C. 1979); Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (Univ. Press of Am., Washington 1979); Hegel's Concept of Marriage and Family: The Origin of Subjective Freedom (Univ. Press of Am., Washington D.C. 1979), Critical Theory of Religion (Seabury Press, New York 1980). Anschrift: Western Michigan University, Dep. of Religion, Kalamazoo, Mich. 49008, USA.

Lee Cormie

Arbeit und Heil

Gattentrennung und Ehescheidung, Mißbrauch von Kindern, Selbstmord, Mord, Einlieferung in Nervenheilanstalten und Gefängnisse, Tod infolge Leberzirrhosen, Herz- und Nierenkrankheiten nehmen in den Vereinigten Staaten unter den Arbeitslosen in beängstigendem Maß zu. Auch kommen sie unter den Gruppen mit niedrigem Einkommen im allgemeinen viel häufiger vor als unter den Schichten mit höherem Einkommen. Die Arbeit, die wir tun oder nicht tun, wirkt sich offensichtlich überaus tief auf unser Leben und auf unseren Tod aus.

Die Arbeit bestimmt in weitem Ausmaß unseren Lebensstandard. Sie prägt unsere Ansichten über uns selbst und über die andern, unsere Wert- und Zielvorstellungen. Kämpfe um die Arbeitsorganisation sind Hauptfaktoren, welche die ganze Gesellschaftsordnung bestimmen. Aus diesen Gründen sind Sinndeutungen der Arbeit immer auch Deutungen der Menschennatur und der ganzen Gesellschaftsordnung.

Der Kapitalismus verheißt Vermenschlichung

Geschichtlich ist der Kapitalismus von der durch ihn geförderten Arbeitsteilung her interpretiert worden. Seine Anhänger – z.B. Adam Smith in seinem Werk «Wealth of Nations» («Der Wohlstand der Nationen») (1776) – sangen ein Loblied auf die Vorzüge dieser Arbeitsteilung. Smith dachte, durch die Vereinfachung der Aufgaben werde die Produktion und die Erfindung neuer Maschinen beschleunigt. Diesen Entwicklungen schrieb er es zu, daß sich im 18. Jahrhundert in England, Frankreich und Polen der Wohlstand dermaßen mehrte.

Doch Smith war sehr abgestumpft gegenüber den Nachteilen, die diese Arbeitsteilung mit sich brachte. Er schrieb zwar: «Mit fortschreitender Arbeitsteilung wird die Tätigkeit der überwiegenden Mehrheit derjenigen, die von ihrer Arbeit leben, also der Masse des Volkes, nach und nach auf einige wenige Arbeitsgänge eingeengt, oftmals auf nur einen oder zwei. Nun formt aber die Alltagsbeschäftigung ganz zwangsläufig das Verständnis der meisten Menschen. Jemand, der tagtäglich nur wenige einfache Handgriffe ausführt..., hat keinerlei Gelegenheit, seinen Verstand zu üben... So ist es ganz natürlich, daß er verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und einfältig wird, wie ein menschliches Wesen nur eben werden kann.»[1]

Smith schwieg sich jedoch über die Nachteile zumeist aus. Er dachte offenbar, daß sie durch den neuen Wohlstand, den das System hervorbringe, mehr als ausgewogen würden. Die folgenden Generationen von Lobrednern des Kapitalismus hingegen kamen nicht mehr um diese Fragen herum, und zwangsläufig haben ihre Darlegungen über die Vorteile dieser Arbeitsteilung sie in weitreichende Behauptungen über die menschliche Natur, die Natur der Gesellschaft und die Tendenz der Geschichte verwickelt[2]. In den fünfundzwanzig Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg verstiegen sich diese Behauptungen sogar zu säkularisierten Heilsgeschichten. Da die Vereinigten Staaten weithin als das am meisten «fortgeschrittene» unter den entwickelten Ländern gelten und da von den einflußreichen Theorien in dieser Periode so manche hierzulande aufkamen, wird es von Nutzen sein, diese Entwicklungen in den Vereinigten Staaten und deren Deutungen zu prüfen. Die Frage nach der Bedeutung dieser Behauptungen für andere Länder wird dann weiter unten geprüft werden.

Die Behauptungen sind uns vertraut: Die Logik der wirtschaftlichen Entwicklung hat zum raschen Anschwellen von Dienststellen in Regierung, Bildung, Forschung usw. geführt. Diese Entwicklungen bringen höher geschulte und besser bezahlte Arbeitskräfte

hervor. Gleichzeitig macht die fortgeschrittene Technologie manche stumpfsinnigen und gefährlichen Arbeiten überflüssig. Das Ergebnis dieser «Zweiten Industrierevolution» ist die wachsende Vereinheitlichung der amerikanischen Mittelklassegesellschaft; die eigentliche Arbeiterklasse ist in dieser Sicht buchstäblich am Verschwinden.

Die Analysen dieser Sozialwissenschaftler berühren die Theologie an eben dem Punkt, wo sie die Verschiebung im Bewußtsein und in der Wertwelt zu beschreiben beginnen, die der sich ändernden Natur der Arbeit entsprechen. In der Erkenntnis, daß die Berufserfahrung mithilft, unsere Ansichten nicht nur über die Berufswelt, sondern über die gesellschaftliche Realität ganz allgemein zu strukturieren[3], betonen sie, daß gerade die Arbeitsstruktur der Mittelklasse Werte fördere, die der Inbegriff der geschichtlichen Entwicklung der sittlichen Empfindungen und zugleich das sittliche Bindemittel seien, das die fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften zusammenhalte. Die Eigenart dieser Art von Arbeit bestehe im Freisein von strenger Aufsicht, in einer substantiellen Kompliziertheit, einem nicht routinemäßigen Ablauf von Aufgaben und der Notwendigkeit, mit anderen zusammenzuarbeiten. Damit fördere sie in den Arbeitern der Mittelklasse die Befähigung und Bereitschaft, selbständig zu handeln, das Gespür für die eigene innere Dynamik und die anderer sowie für die äußeren Folgen des Tuns, Aufgeschlossenheit, Vertrauen zu andern, die Bildung persönlicher sittlicher Maßstäbe[4].

Es ist in dieser Sicht nicht überraschend, daß die Beschäftigungen der Arbeiterklasse ganz andere Werte hervorbringen. Zum Wesen dieser Beschäftigungen gehört die Erfahrung, Kräften ausgeliefert zu sein, die der eigenen Kontrolle entgehen und vielleicht gar nicht verstanden werden; diese Beschäftigungen sind einfach, routinemäßig und streng beaufsichtigt, lassen wenig Raum zur Selbstentwicklung, zur Ausübung von Eigeninitiative oder zum Wachstum des Sinns füreinander. Infolgedessen fördern die Strukturen dieser Beschäftigungen die Einstellung, daß man dem Buchstaben des Gesetzes und den Diktaten der Autorität gehorcht und den äußeren Folgen des Tuns mehr Aufmerksamkeit schenkt als den Intentionen, daß man Nichtkonformität nicht erträgt und anderen mißtraut[5].

Diese verschiedenen Wertsortimente sind von Bedeutung im Leben derer, die an ihnen eben deshalb festhalten, weil sie die Erfahrungen und Forderungen des Alltagslebens widerspiegeln, wie es auf dem Arbeitsplatz strukturiert wird. Diese Erfahrungen färben zwangsläufig auf weitere Lebensaspekte ab, z.B. auch auf die Kindererziehung, da die Eltern die Kinder für eine Zukunft erziehen, die der ihrigen gleicht. Worum es in den Behauptungen über die nachindustrielle Gesellschaft geht, dürfte somit klar sein: Der Kapitalismus selbst rettet uns aus den verheerenden Folgen des Kapitalismus.

Diese Entwicklungen treten natürlich in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und Japan am offensichtlichsten in Erscheinung. Aber man behauptet, daß auch andere Nationen sich der Früchte der kapitalistischen Wirtschaftsentwicklungen erfreuen werden können, wenn sie sich an die entsprechenden Methoden halten[6].

Diese Theorien über die Entwicklung haben vieles gemein mit den herkömmlichen theologischen Aussagen über den Sinn des Lebens. So wie sie die Entwicklung in der Ersten und in der Dritten Welt schildern, laufen sie den traditionellen christlichen Erwartungen der Wiederkunft Christi parallel. Und doch besteht ein bedeutsamer Unterschied, denn das Bemerkenswerte an diesen Theorien ist dies, daß das Eschaton mit der Gegenwart identisch ist; es gibt keine künftige vollkommene Gesellschaft, an der die jetzige zu beurteilen ist. In vielen seiner Dimensionen ist das Heil bereits erreicht[7].

Die Behauptungen dieser weltlichen Heilsgeschichten haben auch die Entwicklung der Theologie beeinflußt. Diese Tendenzen äußern sich besonders klar in der Theologie der Arbeit. Wie viele andere Theologien kamen die Theologien der Arbeit, die in den Vereinigten Staaten in Geltung standen, damals aus Europa. Es waren vor allem zwei Themen, die in diesen Theologien hervortraten[8]. Einerseits wurde die Arbeit verherrlicht als etwas Sakramentales, worin geradezu die Rolle Christi des Königs zutage trete und bestätigt werde[9]. Andererseits wurde die Freizeit, also die arbeitsfreie Zeit, besungen[10]. Die erste dieser Ansichten idealisiert die Arbeit; bestenfalls treten die Züge dieser Art von Arbeit nur in der Arbeit der Mittelklasse in der modernen Welt in Erscheinung. Und die zweite macht sich die Unterscheidung zwischen Arbeit und Muße zu eigen, die ein Erzeugnis des Kapitalismus ist; sie scheint zumindest eine erfreuliche Arbeitserfahrung vorauszusetzen, nicht den entfremdenden Einfluß der Arbeit der Arbeiterklasse. Da die Menschen nicht mehr so lange und so hart arbeiten müssen, um sich den Lebensunterhalt und selbst gewisse Luxusgüter zu verschaffen, können sie für intellektuelle, künstlerische und religiöse Betätigungen mehr Zeit aufwenden. In dieser Sicht werden diese sich innerlich lohnenden Betätigungen, die etwas ganz anderes sind als Arbeit (wenigstens als Arbeit der Arbeiterklasse), als Äußerungen wesentlich humaner Natur gesehen.

Der Kapitalismus entspricht nicht den Erwartungen

Das Entwicklungsdenken, diese weltliche Heilsgeschichte, weist allerdings den Fehler auf, daß es nicht stimmt, wenigstens nach Ansicht der meisten Menschen auf der Welt. Da jahrelange heroische Anstrengungen, eine Entwicklung herbeizuführen, bloß die Lebensbedingungen für eine kleine Elite zu verbessern vermochten, begannen die Aktivisten und Wissenschaftler in der Dritten Welt und einige mit ihnen Sympathisierende in der Ersten Welt, diese Theorien und Praktiken in Frage zu stellen. An Stelle dieser Theorien, wonach die Entwicklung in jeder Nation wie von selbst zu den Werten und Strukturen von Gesellschaften wie der der Vereinigten Staaten führen würde, kommt eine Sicht des Weltsystems auf, derzufolge die Entwicklung oder Unterentwicklung verschiedener Menschengruppen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten das sich wandelnde Gesamtbild einer einzigen kapitalistischen Weltwirtschaft ist[11]. Als treibende Kraft dieses sich stets ausweitenden Systems gilt die Dialektik zwischen dem Expansionsdrang des zusammengelegten Kapitals und den Bestrebungen verschiedener Gruppen, diesen verschiedenen Strategien der Kapitalanhäufung zu widerstehen oder sie in den Dienst ihrer eigenen Interessen zu stellen. Eine entscheidende Arena für diese Kämpfe ist der Staat, da dieser zur Aufgabe hat, im Ausland die Interessen seiner Körperschaften zu fördern und im Inland den Mehrertrag zu kanalisieren und die Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten.

In dieser Sicht ist der Kapitalismus schon von jeher, seit er im 16. Jahrhundert in Europa seinen Anfang genommen hat, eine Weltwirtschaft gewesen, doch sind selbstverständlich nicht sämtliche Bestandteile des Systems oder alle in ihm bestehenden Lebensdimensionen davon auf die gleiche Weise, im gleichen Ausmaß und zur gleichen Zeit betroffen worden wie die anderen. Die genaue Natur, das exakte Ausmaß dieser Einwirkung sind empirisch zu erforschen. Im allgemeinen jedoch kann man aufzeigen, daß die Völker der Dritten Welt als Lieferanten von Sklaven und Rohstoffen in diese weltweite Arbeitsteilung eingegliedert waren. Damit war es um ihre Entwicklung von Anfang an nicht richtig bestellt; sie entsprach mehr den Erfordernissen der ausländischen Investoren und der mit diesen im Einverständnis stehenden inländischen Klassen als den Bedürfnissen der Volksmehrheit.

Zwar haben sich mit dem Erfolg der Unabhängigkeitskämpfe die Strukturen des Weltwirtschaftssystems tief geändert, doch abgesehen von Nationen, die, wie Kuba, aus dem System auszusteigen versucht haben, fördert die heutige Weltwirtschaft das Ungleichgewicht der Entwicklung immer noch. Eilande eines substantiellen Wirtschaftswachstums blühen immer noch inmitten eines Ozeans von Unterentwicklung[12]. Wenn man die Sache so sieht, verwundert es nicht, daß das Gefälle zwischen reichen und armen Nationen und zwischen den Reichen und den Armen innerhalb der Nationen noch krasser wird. In dieser Sicht ist die Unterentwicklung einfach die Kehrseite der Entwicklung; die kapitalistische Weltwirtschaft bringt beides hervor.

Diese Zusammenhänge zeichnen sich auch in Ländern wie den Vereinigten Staaten ab, und in den sechziger Jahren begannen aktive Leute, namentlich Schwarze und Frauen, die vorherrschenden Ansichten in Frage zu stellen. Als sie ihre eigene Erfahrung und die Gegebenheiten näher besahen, begannen sie eine Wirklichkeit zu erblicken, die sich von der von den Propheten der nachindustriellen Gesellschaft angestrebten stark unterschied. Dreißig Prozent der amerikanischen Familien bleiben nach offiziellen Regierungsmaßstäben gemessen arm und sind nicht imstande, sich den Lebensunterhalt zu sichern. Weitere zwanzig bis dreißig Prozent bringen sich zwar notdürftig durch, können sich aber nicht aus Notlagen retten oder für die Ausbildung ihrer Kinder aufkommen. Weniger als zwanzig Prozent aller amerikanischen Familien sind in der Lage, sich die aufwendigen Lebensstile zu leisten, die in den Massenmedien dermaßen dominieren[13].

Was die Arbeit betrifft, so bringt eine kritische Prüfung der Sachverhalte an den Tag, daß der Bestand der eigentlichen Arbeiterklasse seit dem Zweiten Weltkrieg nicht wesentlich abgenommen hat und wahrscheinlich in voraussehbarer Zukunft nicht bedeutend abnehmen wird. Um die sechzig Prozent der amerikanischen Arbeiter arbeiten in Berufen, in denen hauptsächlich eine routinemäßige Handarbeit zu leisten ist[14]. Zudem ersieht man ganz klar, daß die fortwährende Verfeinerung der Managertechniken und der Technologie mit dem Ziel, die Arbeiter besser zu kontrollieren, viele bisherige Mittelklasse-Berufe zu Berufen der Arbeiterklasse umkrempeln[15].

Selbst in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften wie z.B. in den Vereinigten Staaten werden ganz offensichtlich verschiedene Menschengruppen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten unebenbürtig in die Wirtschaft hineingebracht. Dies ist ganz besonders deutlich bei den Schwarzen der Fall, denn sie wurden in die am wenigsten begehrten und am schlechtesten bezahlten Berufe hineingeführt. Diese Arbeitsteilung läßt sich am besten erklären auf dem Hintergrund der Weltwirtschaft, die schon gleich

von Anfang an eine rassistische Arbeitsteilung vorgenommen hat[16], und von der Struktur des Binnenarbeitsmarktes in den Vereinigten Staaten her, die geprägt ist von einer rassistischen Ideologie in den Bemühungen der leitenden Organe, die Arbeitskräfte zu kontrollieren, und von dem Umstand, daß man von den schwarzen Arbeitern als einer Reservearmee von brachliegenden Arbeitskräften Gebrauch macht[17].

Auch die Frauen wurden in die am wenigsten begehrten und am schlechtesten bezahlten Berufe hineingeleitet. Diese sexistische Arbeitsteilung läßt sich am besten erklären aufgrund der von früheren Modellen der Gesellschaftsorganisation ererbten sexistischen Arbeits- und Emotionsteilung her, die aber unter dem Kapitalismus geändert und oft noch verstärkt wurde. Dies tritt sowohl in der «privaten» Sphäre zutage, die um die Familie kreist, und somit am eigentlichen Zentrum der psychischen Dynamismen der Sozialisation und der persönlichen Entwicklung, als auch auf dem Arbeitsmarkt, wo man sich von alters her der Frauen als einer Reservearmee brachliegender Arbeitskräfte bedient[18].

Kurz, die Vereinigten Staaten und weitere Nationen der Ersten Welt bieten vielleicht anderen kapitalistischen Staaten ein Bild ihrer künftigen Entwicklung. Durch das Wachstum transnationaler Körperschaften, die in der Ersten Welt ihre Basis haben, werden Managements- und Produktionstechnologien über die ganze Welt verbreitet. Aufgrund der Erfahrung, die man in den Vereinigten Staaten macht, kann allerdings diese Entwicklung nur eine Verstärkung der Klassen-, Rassen- und Geschlechterspaltungen bedeuten[19].

Das Entwicklungsdenken mag im Sinn der Entwicklung verstanden werden, die in den Vereinigten Staaten nach dem Krieg vor sich ging, wo immer mobilere, professionellere, in Technik und Management tätige Mittelklassearbeiter ihre Erfahrung hochjubelten und zu einer Heilsgeschichte für alle verallgemeinerten. Doch diese Heilsgeschichte entsprach nicht der Erfahrung der Mehrheit der Menschen auf der Welt, ja nicht einmal der einer Mehrheit in den Vereinigten Staaten. Überdies verdunkelten diese Theorien im Namen der Wissenschaft die ausbeuterische Natur des Systems und den Mut und die Anstrengung des gewöhnlichen Volkes in den Kämpfen, es zu vermenschlichen, mag dies nun auch in unzulänglichen und mißlichen Formen geschehen sein. Das Ergebnis war, daß diese Menschen es allzuoft als Schuld empfinden, wenn sie sich nur mangelhaft in ein System eingliedern, worin sie dermaßen im Nachteil sind, was uns die verschiedenen Formen von Pathologie erklären hilft, die, wie zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnt, mit der Arbeitslosigkeit gegeben sind. Es ist eine neue Interpretation der Arbeit und ihres Sinns in unserem Leben notwendig.

Stoff für eine theologische Agenda

Die Theologien der Arbeit und der Muße, von denen weiter oben die Rede war, laufen Gefahr, bloß ideologische Rechtfertigungen für den bestehenden Zustand zu sein, weil sie es versäumt haben, die gegenwärtige Arbeitsstruktur und die bestehende Arbeitsteilung in Frage zu stellen. Sie scheinen von vornherein anzunehmen, daß die von ihnen entworfenen Idealbilder der Arbeit und der Muße bereits bestehen.

Wie jedoch die Analyse, die hier im Rahmen einer weltweiten Perspektive vorgenommen wurde, zeigt, läßt sich eine Sinndeutung der Arbeit nicht unter Absehen von der weiträumigen Arbeitsteilung vornehmen, in die die einzelnen Berufe eingebettet sind. Das Grundproblem betrifft somit die Natur des Kapitalismus als einer Produktionsweise, und die seiner geschichtlichen Alternative, des Sozialismus. Letztlich ist dies eine Frage nach nichts Geringerem als nach einer neuen Weltordnung[20].

In der letzten Zeit haben die Christen rund um die Welt herum dieses Problem als ein theologisches Grundproblem zu bestimmen begonnen[21]. Da es den Sinn der Arbeit betrifft, muß es von zwei Seiten her besehen werden. In einer Welt, in der für die Grundbedürfnisse der meisten Menschen nicht gesorgt ist, kann selbst Arbeit, die sonst entfremdend wäre, eine gewisse Würde erhalten, wenn sie sich darauf richtet, diese Grundbedürfnisse zu stillen. Doch die Möglichkeit, die nationalen Wirtschaften und letztlich die Weltwirtschaft auf diese Bedürfnisse umzuorientieren, hängt vom gewöhnlichen Volk ab, von dem viele mit entfremdenden Arbeiten beschäftigt sind. In diesem Licht bringt die kapitalistische Arbeitsteilung nicht nur das Problem mit sich, daß sie auf den privaten Profit und nicht auf die Bedürfnisse des Menschen ausgerichtet ist und somit alle jene ausschließt, die nicht zu höheren Profiten beitragen, sondern auch noch das weitere Problem, daß sie, indem sie so die Arbeiter innerhalb des Systems fragmentiert, uns um die Fähigkeit zu bringen sucht, diese Probleme zu sehen und etwas gegen sie zu unternehmen[22]. Eine Arbeiterin, die sich in ihrem Berufe die Hände nicht zu beschmutzen braucht, hat einmal gesagt: «Die meisten von uns haben Arbeiten zu verrichten, die für unseren Geist zu bedeutungslos sind.»[23] Aus diesen Gründen läßt sich unser Heil nicht trennen von den Arbeitsstrukturen und von unseren Anstrengungen, sie zu verändern.

[1] Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen (München 1975) 662.

[2] Der einflußreichste Kritiker des Kapitalismus war zweifellos Karl Marx. Vgl. seine «Ökonomisch-philosophischen Manuskripte 1844» und «Das Kapital», Kap. 2.

[3] M. Kohn, Class and Conformity (Univ. of Chicago Press, Chicago 1977) 164.

[4] Kohn, aaO.

[5] Kohn, aaO. 189.

[6] Man behauptet, kommunistische Nationen wie Rußland und China seien pathologische Abweichungen vom normalen Entwicklungspfad, «Übergangskrankheiten» bei der Entwicklung von einer herkömmlichen zu einer modernen Gesellschaft. Vgl. W.W. Rostow, The Stages of Economic Growth (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1961).

[7] Vgl. Lee Cormie, The Sociology of National Development and Salvation History, in: G. Baum (Hg.), Sociology and Human Destiny (Seabury, New York; steht vor dem Erscheinen).

[8] Zu einer kritischen Prüfung dieser Theologien vgl. F.S. Fiorenza, Critical Theology and Work, in: H. Heisler/J. Houck (Hg.), A Matter of Dignity (Univ. of N.D. Press, Notre Dame, 1977) 34–37.

[9] Vgl. z.B. M.-D. Chenu, Pour une théologie du travail (Paris 1955) = Die Arbeit und der göttliche Kosmos (Mainz 1956).

[10] Vgl. z.B. K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 455–483.

[11] Vgl. S. Amin, L'accumulation à l'échelle mondiale (Dakar 1970) = Accumulation on a World Scale (New York 1974); I. Wallerstein, The Modern World System (Academic Press, New York 1974).

[12] Vgl. den Bericht der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden von São Paulo: São Paulo: Growth and Poverty (Bowerdean Press, London 1978).

[13] Vgl. R. Parker, The Myth of the Middle Class (Liveright, New York 1972).

[14] A. Levinson, The Working Class Majority (Penguin, Baltimore 1975).

[15] Vgl. Special Task Force to the Secretary of Health, Education, and Welfare: Work in America (MIT Press, Cambridge 1973) 20.

[16] I. Wallerstein, aaO. 86ff.

[17] Vgl. W. Wilson, The Declining Significance of Race (Univ. of Chicago Press, Chicago 1978).

[18] Vgl. H.B. Saffioti, Women in Class Society (Monthly Review Press, New York 1978); I. Zaretsky, Capitalism, the Family and Personal Life (Harper and Row, New York 1976).

[19] Vgl. The Wellesley Editorial Committee, Women and National Development (Univ. of Chicago Press, Chicago 1977); vgl. auch das Sonderheft von «Southeast Asia Chronicle» (Nr. 66) (Jan./Febr. 1979) über «The Changing Role of Southeast Asian Women: The Global Assembly Line and the Social Manipulation of Women on the Job».

[20] Im allgemeinen kann keine Nation ein Modell für die Entwicklung anderer Nationen sein. Auch abgesehen von den Unterschieden in kulturellen, religiösen, wirtschaftlichen und politischen Traditionen und Institutionen ist es so, daß der Ort, den eine Nation zur Zeit ihrer Entwicklung im Weltsystem einnimmt, und die Gestalt des Systems selbst ihre Entwicklungsmöglichkeiten tief prägt. Insbesondere ist zu sagen, daß die bestehenden sozialistischen Gesellschaften für gewöhnlich innerhalb einer kapitalistischen Weltwirtschaft bestehen, und ihre Innenpolitik muß zwangsläufig den Sachverhalt widerspiegeln, daß sie auf dem Weltmarkt im kapitalistischen Sinn Handel zu treiben haben. Aus diesem Grund kann keine Nation als Inbegriff des Ideals dastehen, das andere Nationen anstreben. Desgleichen sind die positiven Wirkungen von Bestrebungen zu Demokratie auf dem Arbeitsplatz und die Grenzen, an die diese Bemühung, den Kapitalismus zu ändern, stößt, im Zusammenhang mit der globalen Wirtschaft zu beurteilen.

[21] J.L. Segundo, Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux: CONCILIUM 10 (6/7 1974) 434–443; S. Torres/V. Fabella (Hg.), The Emergent Gospel (Orbis, Maryknoll 1978); A. Boesak, A Farewell to Innocence (Orbis, Maryknoll 1977); C. Desmond, Christians or Capitalists? (Bowerdean, London 1977).

[22] Entgegen der von Kohn vertretenen Hypothese ist dies mehr ein Problem für Mittelklasse-Arbeiter als für andere. Vgl. M. Maccoby, The Gamesman (Bantam, New York 1978).

[23] Zitiert in S. Terkel, Working (Avon, New York 1975) XXIX.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

LEE CORMIE

1943 in Troy, New York (USA) geboren. Master of Arts in Theologie am St. Michael's College, Toronto, und Master of Arts und Doktor der Philosophie in Religion und Sozialwissenschaften an der Divinity School der Universität Chicago. Lehrtätigkeit in Theologie und Sozialwissenschaften am St. Francis Seminary, School of Pastoral Ministry, und gegenwärtig Professor an der Divinity School der Universität Chicago. Er ist auch Executive Secretary des Theologians Project of Theology in the Americas; dies ist ein ökumenischer Fünf-Jahres-Plan, worin Sozialarbeiter, Kirchenführer, Theologen und Sozialwissenschaftler gemeinsam einen Beitrag zur Wiederverlebendigung der Theologie und der theologischen Ausbildung leisten wollen, indem sie sich für Gerechtigkeit für Unterdrückte und für deren Befreiung einsetzen. Er ist gegenwärtig tätig in der Erforschung der politischen Wirtschaftsgeschichte der Vereinigten Staaten und ihrer Rolle in der Weltwirtschaft, ferner befaßt er sich mit der schwarzen, der feministischen und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und mit der theologischen Methode. Anschrift: 1619 West Grace Avenue, Chicago, Ill. 60613, USA.

Vorwort

Luis Maldonado / David Power

Symbolische und künstlerische Ausdrucksformen im Gottesdienst

Zwei verschiedene und zugleich aufs engste aufeinander bezogene Fragen bilden die einheitliche Grundlage der Beiträge zu dem vorliegenden Heft von CONCILIUM. Einmal ist dies die Frage des liturgischen Ausdrucks und zum anderen die Frage der Schönheit oder der Kunst in der Liturgie. Dank der wechselseitigen Beziehungen zwischen diesen beiden Themen läßt sich eine falsche ästhetizistische Ausrichtung ebenso vermeiden wie ein Ausweichen auf das bloß Strukturelle, auf einen zu Sterilität führenden Formalismus oder einen im Partiellen steckenbleibenden Psychologismus.

Die große Tradition des christlichen Ostens bietet uns von ihren allerersten Anfängen her Hilfen an, einen besonderen Zug des Evangeliums zu entdecken, der darin liegt, daß es in ihm ein Wahrnehmungsvermögen für das Schöne gibt (vgl. den Begriff «Kalokyrios», der später noch weiterleben wird im «Beau Dieu» der französischen Romanik). Es handelt sich dabei darum, der Heiligkeit, der Verklärung, die sich in Christus und von Christus her in allen Ordnungen der Schöpfung verwirklicht hat, erfahrbaren Ausdruck zu verleihen – ohne dabei die derzeitige Phase der Heilsgeschichte zu vergessen, in der wir jetzt noch leben, die Situation der eschatologischen «Zwischenzeit».

Die Schönheit, die der Christ in seinem Leben erfährt und welcher die kirchliche Liturgie Ausdruck verleiht, ist jene Schönheit, die uns zuteil wird, nachdem wir durch Kreuz und Auferstehung hindurchgegangen sind. Die letztlich entscheidende Schönheit ist die Schönheit des Antlitzes Gottes im Menschen, die Ikone des Auferstandenen, die sich vorher in das ungestalte, beschmutzte und verhärmte Antlitz des Knechtes Jahwes hatte verwandeln lassen, jenes Antlitz, das Jesaja vorausahnend beschrieben hatte: «Keine Gestalt besaß er noch Schönheit, und es war kein Anblick, daß wir sein begehrten» (Jes 53,2).

Die österliche Herrlichkeit erstrahlt von einem Antlitz, dem das Leiden die höchste Vollendung verliehen hat. Die Schönheit des Göttlichen Sohnes, sagt Kyrill von Alexandria, ist mehr und mehr zu ihrer Reife gelangt in der Zeit, durch die Zeit der Menschwerdung und des Leidens; die Schönheit eines blutbefleckten und dann auferstandenen Antlitzes, das über den Tod siegte, aber doch nur indem es durch den Tod hindurchging. Durch ein Leben voller Tränen hindurch offenbart sich der Mann der Schmerzen, der ohne Schönheit ist nach den Vorstellungen der Welt, als der Verklärte, der in Herrlichkeit Umgestaltete (O. Clément).

Auf diese Weise wird der Gegensatz zwischen der Kunst und der christlichen Liturgie, den die Vertreter gewisser streng dialektischer Standpunkte immer entschieden geltend gemacht haben, sichtbar gemacht und in gewisser Weise auch aufgelöst.

Ein anderer, praktischer Weg, den hier genannten Gegensatz zu überwinden, ist derjenige, den verschiedene Beiträge dieses Heftes vorschlagen, nämlich die Verbannung jeden an aristokratischen Leitbildern ausgerichteten Elitedenkens aus dem Gottesdienst der Kirche.

Die Geschichte zeigt uns, daß ein gewisser römischer Aristokratismus, verbunden mit einem in bestimmten Gebieten auftretenden visuellen Bedürfnis der Grund gewesen ist für jenen im katholischen Westen so häufig zu beobachtenden verhängnisvollen Bruch zwischen einer offiziellen Liturgie und einer «Volksliturgie» (A. Nocent). Die Folgen dieses Dualismus sind bekannt: eine zunehmende Erstarrung, eine fortschreitende Überwucherung der Riten durch Rubriken und eine Abwertung des Volkstümlichen, das sich nun immer mehr in Devotionalismus und «Folklore» verkehrt; und außerdem ein aggressives Ressentiment gegen die «Institution».

Der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gegebene Impuls zugunsten einer Kirche, die als das Volk Gottes zu verstehen ist, zugunsten der priesterlichen Beteiligung dieses Volkes am Gottesdienst und der Einführung der Volkssprachen in die Liturgie hat eine Erschütterung, die fast die Kraft eines Erdbebens hatte, zur Voraussetzung, eine Erschütterung mit noch nicht vorhersehbaren Folgen. Anstelle des Aristokratismus und der minderheitlich geprägten Kunst, wie sie von der Oberschicht gefördert wurde, haben wir nun eine Liturgie, die von Tag zu Tag volkstümlicher im vollen Sinne dieses Wortes wird, das heißt in einem nicht nur theologischen, sondern auch soziologischen Sinne.

Die Kunst, die Ausdrucksformen und Symbole beginnen nun die Wirklichkeit des Volkes mit seinen Kämpfen, mit allem, was es in diesem Volk an Randsituationen und Elend gibt, zu reflektieren. Die große

Schwierigkeit besteht darin, zu erreichen, daß inmitten all dieser Spannungen doch noch bindende Formen der Einheit bestehen bleiben, eine Empfindungsfähigkeit, eine Symbolik und eine Ästhetik, welche den gemeinsamen Glauben widerspiegeln, einen Glauben, der die Spaltungen akzeptiert und zugleich auf eschatologische, nicht auf idealistische Weise die Versöhnung vorwegnimmt (Kavanagh).

Die Ästhetik kann nicht von der Ethik abstrahieren. Es gibt eine Ästhetik der Herrschaft und eine Ästhetik der Befreiung. Die christliche Ästhetik muß sich unzweideutigerweise für die zweite Form entscheiden. Es gibt eine Kunst der unterdrückten Klassen oder des Volkes, die hervorgebracht wird von den arbeitenden Klassen, und es gibt eine Kunst der prophetischen christlichen Vorhuten. Beide sind Spielarten einer Kunst der Befreiung und haben in der eucharistischen Feier einen bevorzugten Platz (Dussel).

In jedem Falle aber ist die Liturgie, wenn sie wirklich ein gelungener und vollgültiger Ausdruck des Glaubens ist, wie es ihrem innersten Wesen entspricht, immer schon eine «Befreiung im Vollzug», eine hier und jetzt geschehende Befreiung, weil sie bewirkt, daß der Mensch zu einer Harmonie seiner Person gelangt, daß er sich integriert, daß er ebenso zur Einheit und zur Versöhnung mit sich selbst wie mit Gott und dem Bruder gelangt. Die Integration, Versöhnung und Harmonisierung aller Ebenen seiner Person, besonders aber des Leibes, der Seele und des Geistes, das ist es, was andere Kulturen und Zivilisationen, die von der römischen Liturgie bisher nicht zur Kenntnis genommen wurden, zu ihrer Erneuerung beitragen könnten.

Eine schöpferische Vitalität, ein Empfinden der Gemeinschaft und der Beteiligung auch mittels des Leibes, der Tanz als Ausdruck sowohl der Gefühlstiefe und Gefühlsintensität wie auch des Kontaktes mit dem Mysterium mittels der exorzisierenden Entkrampfung der eigenen Leiblichkeit sind zuverlässige Darstellungsweisen dessen, was liturgischer Ausdruck bedeutet (Boka die Mpasa Londi).

Die Liturgie verschafft sich Ausdruck in Worten, Symbolen, Bildern und Bewegungen. Die spielerische Bewegung kann unter anderem die Form des Tanzes annehmen (Sequeira). Der Gesang und die Musik tragen entscheidend dazu bei, daß die Liturgie ihre ganze Ausdruckskraft erreicht (Huijbers).

Die liturgischen Symbole sind vielfältiger Art, und man muß sie innerhalb der nachkonziliaren Liturgie intensiver zur Geltung bringen. Unter diesen Symbolen nimmt das sakrale Essen und das sakrale Festmahl einen vorrangigen Platz ein. Gegenüber den vielfältigen heutigen Erfahrungen und Bestrebungen, die eucharistische Feier in einem gemeinschaftlichen und festlichen Sinne wiederzubeleben, ist es andererseits doch auch wichtig, sich nicht nur der wechselseitigen Beziehung, sondern auch der Unterschiede zwischen Sättigungsmahl, sakralem Festmahl und eucharistischem Mahl in seiner Hochform bewußt zu werden (Vogel).

Wenngleich das *Wort* dem Symbol, der körperlichen Bewegung, dem Gesang usw. verbunden ist, ist dieses doch ohne Zweifel das grundlegende Ausdrucksmittel in der christlichen Liturgie. Das Konzil hat entschieden dazu beigetragen, daß die Liturgie der Kirche wieder zu einer vom Evangelium erfüllten und prophetischen Liturgie werde. Alle Mißbräuche eines bloßen Verbalismus können diese feststehende Tatsache, diesen unbestreitbaren Wert nicht zunichte machen.

Das Wort des Gebetes ist die liturgische Antwort auf das verkündigte und von der Gemeinde gehörte Wort als die lebendige Offenbarung des persönlichen und geschichtlichen Gottes. Und eine vorrangige Form des Gebetswortes ist das eucharistisch-eucholo-gische Gebetswort. Daher kommt es, daß der Analyse zeitgenössischer euchologischer Texte eine besondere Beachtung geschenkt wurde. Hier erhebt sich das Problem der Beziehung zwischen dem Offiziellen und dem Schöpferischen, dem Institutionellen und dem frei Inspirierten. Das Schöpferische ist nicht das, was man aus einem Augenblick euphorischer Begeisterung heraus improvisiert als das vermeintlich vom Pneuma Eingegebene. Die wirkliche Kreativität folgt stets den Leitlinien der feinen Fäden eines Netzes oder Gewebes, das voller Geduld gewirkt wurde von der Tradition. Das so Geschaffene hat den Charakter einer Glosse nach Art eines Midrasch oder eines Targum, welches der aktualisierenden Deutung altehrwürdiger Texte dient.

Hier erhebt sich aber vor allem das Problem der Form, des literarischen Wertes eines liturgischen Textes, seiner poetischen Schönheit. Dichterisch und schön ist ein Wort, das entsteht als treuer, echter und tiefer Widerhall des wirklichen Lebens. Es braucht dabei keine Nachahmung eines literarischen Klischees zu sein. Wichtiger ist, daß es Einfachheit und Bescheidenheit ausstrahle (Jossua).

Die literarisch-liturgische Sprache muß jenen Ausdrucksmitteln den Vorzug geben, welche die bloße Nützlichkeit oder formale Klarheit, die Mittelmäßigkeit des Banalen, die Trivialität des Alltäglichen, die schon abgenutzt ist von allen Arten der Propaganda, der Werbung und der Manipulation, hinter sich lassen. Der literarische Stil der liturgischen Feier wird versuchen, vor allem einen Zustand der Aufmerksamkeit,

der tiefgründigen geistlichen Heiterkeit und Gelassenheit, der empfänglichen Verfügbarkeit zu erzeugen. Diese Weckung des Geistes und dieses Wachhalten ist eines der Ergebnisse, welches jede ästhetische Erfahrung für den Gottesdienst einbringen sollte.

Der literarische Stil der Liturgie sollte weniger die Entwicklung von Ideen und Begriffen pflegen, sondern vielmehr die Erzählung, das Gleichnis, das Symbol und das Bild. Dem begrifflichen Denken wird er ein narratives und Erinnerungen heraufbeschwörendes Denken und Reden vorziehen. Schließlich ergibt sich die Flexibilität und das richtige Zusammenspiel der verschiedenen Stilformen und Redeweisen am ehesten aus einer Weise der liturgischen Feier, die ihre Abwechslungen, ihre Phasen, ihre immer verschiedenen Rhythmen sowie eine große Vielfalt verschiedener Arten von liturgischen Texten hat (Gallagher).

Zwischen dem literarischen Bild («Bildwort»), dem liturgischen Symbol und dem Bild als «Ikone», das heißt als gültiger Darstellung der heutigen Massenkultur besteht eine wechselseitige Beziehung, die für den Gottesdienst vielfältige Fragen aufwirft. Ein grundlegendes Kriterium für die besondere Eigenart des liturgischen Bildes (sowohl des literarisch-verbalen Bildes wie des zwei- oder dreidimensionalen Bildes im Sinne der bildenden Kunst) ist sein Teilhabe und Gemeinschaft stiftender Charakter. Alles, was Passivität, Untätigkeit oder Abstandnehmen von einem Engagement für die Gemeinschaft ist oder erzeugt, ist auch antiliturgisch oder unliturgisch (Valenziano).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Luis Maldonado

Theologische Meditation über die Kunst in der Liturgie

Zu einem ökumenischen Beitrag von Olivier Clément

Im Rahmen der nach dem II. Vatikanum reformierten römischen Liturgie versuchten viele Gemeinden, eine vor allen Dingen evangelisch-evangelisierende und an zweiter Stelle kreative Art der Feier zu schaffen. Im Hinblick auf das erste Ziel hielt man es für notwendig, daß die Liturgie ein Zeugnis der in den Seligpreisungen verkündeten Armut sei. Sie müsse mit «armen Mitteln» auftreten. Hinsichtlich des zweiten Anliegens dachte man, daß sie die Spontaneität fördern solle.

Diese guten Absichten haben ihre Früchte, aber auch ihre Probleme mit sich gebracht. Aus Mangel an Erfahrung und einem umfassenden Verständnis dessen, was Evangelisierung und was Kreativität ist, gelangte man zu einer Art amputierter, verstümmelter Liturgie, einer nichtssagenden Ligurgie, d.h. einer Liturgie, der eine wirkliche Expressivität abgeht, da ihr eine wesentliche Form des Ausdrucks, nämlich der künstlerische, fehlt. Die Verkündigung und vor allem die Feier des Glaubens, die in der Liturgie stattfindet, ist nur dann möglich, wenn gewisse Tiefen des Menschen berührt werden. Und der Zugang zu diesen Ebenen führt über den Weg einer gewissen ästhetischen Erfahrung. Außerdem ist der künstlerische Ausdruck wohl ein Ergebnis der Kreativität, aber niemals des Spontaneismus. Man hat schöpferisches Tun (d. h. schwierige, langwierige Entwicklung, Entdeckung von Strukturen usw.) oft mit Improvisation verwechselt. Die Folge davon war eine dürftige, armselige, frustrierende Liturgie.

Um zu einer Klärung dieser Problematik beizutragen, ist das vorliegende Heft von CONCILIUM erarbeitet worden. Während seiner Vorbereitung erschien das Werk «Le visage interieur» von Olivier Clément. Es diente mir als «Leitfaden», um die schwierigen Fragen, die unser Thema beinhaltet, gründlich zu durchdenken.

Ist es bei allen großen Problemen erforderlich, einen Blick auf die Kirchen des christlichen Ostens und deren Einstellung zu diesen Fragen zu werfen, so gilt dies um so mehr für die uns beschäftigende Frage, denn ihre Realisierungen und ihre Sensibilität auf dem Gebiet des künstlerischen Ausdrucks sind nicht nur hervorragend – sie weisen überdies eine erstaunliche Aktualität auf. Es ist kein Geheimnis, daß verschiedene Erfahrungen mit neuer Liturgie sowohl im katholischen Bereich (z.B. in der Gemeinde St. Gervais in Paris) als auch im protestantischen (siehe die Berichte von H. Cox in «Verführung des Geistes», Stuttgart 1974) sich von der byzantinischen Liturgie inspirieren lassen.

Aber das Werk O. Cléments geht nicht allein aus orthodox-östlicher Inspiration, sondern aus dem Herzen Westeuropas und dessen ureigener Kultur hervor. Darin besteht sein doppelter Ursprung. Deshalb ermöglicht es eine Annäherung an die so ersehnte ökumenische Begegnung. Wenn wir nun einige seiner Beobachtungen, intuitiven Erkenntnisse und Materialien verfolgen, werden wir eine Synthese erhalten, welche die Problematik unseres Heftes zu umrahmen vermag.

In der liturgischen Tradition stellt das Wort ein wesentliches Ausdruckselement dar. Aber dieses Wort fügt sich innerhalb der Feier in einen künstlerischen Gesamtzusammenhang und eine Erfahrung heiliger Schönheit ein, welche die Sinne besänftigt und beruhigt. In der Liturgie hat man immer nach einer integralen Kunst gesucht, welche die Künste der Zeit (Dichtung, Musik) und die Künste des Raumes (Malerei, Architektur) zusammenfassen sollte. Alle Aspekte der Feier– der Duft des Weihrauchs, der Kerzenschein, die Gesänge, die Bilder– sind Symbole von Himmel und Erde, die im Leib Christi unter den Flammen des Geistes zusammenkommen.

Die Liturgie nimmt uns gefangen, indem sie uns bei unserer Leiblichkeit packt, die sie dann für ihre pneumatische Eigenart öffnet. Ihre Schönheit liegt jenseits dessen, was wir Schönheit nennen. Es ist eine Schönheit, die uns erreicht, nachdem sie durch Kreuz und Auferstehung hindurchgegangen ist. Sie strömt über von Schweigen und Licht.

Wir wollen einige dieser künstlerisch-expressiven Elemente der Liturgie aufgreifen, um ihre Bedeutung innerhalb eines spezifisch theologischen, pneumatologisch-christologischen Horizonts zu entdecken.

An erster Stelle *das Wort*. Heute, nach der Liturgiereform, ist es sicherlich das Hauptausdruckselement. Man macht reichlich Gebrauch von ihm, aber man treibt auch Mißbrauch mit ihm. Daher muß das Gleichgewicht wiederhergestellt und dem Wort sein Gegenpol zurückgegeben werden: *das Schweigen*. Das Schweigen ist ein wesentliches, dem Wort gegenüber

antithetisches Ausdrucksmittel, wenn man es positiv versteht, das heißt: nicht als bloßes Stummsein, sondern als Fülle, Dichte, Übersteigen, Unaussprechlichkeit.

Nun ist aber das Begriffspaar Wort/Schweigen als Dialektik des Ausdrucks nicht nur eine rein formale oder psychologische Frage. Es besitzt einen theologischen Hintergrund wie allgemein unsere ganze Thematik, so formal sie auch scheinen mag. (Auch hier setzt die Form den Inhalt voraus.) In seiner letzten Tiefe besitzt das Wort seine Entsprechung im Logos wie das Schweigen im Geist. Wort und Schweigen wurzeln in der trinitarischen Wirklichkeit Logos/Pneuma. Das Pneuma ist der Hauch, der Atem, das Aushauchen/Einatmen des Einen, der Träger des Wortes ist; es ist das Schweigen des Einen im Herzen des Wortes.

Der Geist hat keinen Eigennamen (und weder ein eigenes Fest noch eigene Gebete). Im Wirken der Trinität «ad extra» schwebt der Geist über den «Urwassern» wie ein Vogel, der sich auf seine Brut setzt, um sie auszubrüten, indem er ihr Geborgenheit schenkt und Wärme spendet. Er ist das «kosmische Pfingsten», das die Schöpfung durchlässig, porös, geschmeidig macht gegenüber den Andeutungen des Logos, dessen Worte sie nun in allen Dingen vernehmen kann (*lógoi spermatikoí*).

Zum andern stellt der Glaube als persönliche Bejahung einer geheimen Gegenwart, die sich als Kommunion und Partizipation an der vitalen vergöttlichenden «Energie», als Begegnung des Glücks, des Feuers, des Geblendetseins offenbart, eine Art «Implosion» des Schweigens dar. Hier verliert der Mensch das Wort. Wenn er es wiederfindet, ist es ein von Schweigen durchdrungenes Wort, das überfließt von jenen schillernden Tropfen der «durchleuchteten Finsternis». Der Jubel des Geistes schwingt in ihm. Es wird zur Feier.

Dieses aushauchende Atmen Gottes, welches der Geist ist, dringt in die Atmung des Menschen ein. «Man muß den Geist atmen», sagen die Väter. Hier verwandelt sich das christliche Schweigen, die Frucht des Geistes, in guten Boden für die Meditation, für das meditative Gebet, die Zwillingsschwester des liturgischen Gebets, des euchologischen Wortes. Und es ist ein meditatives Gebet, das uns mit demjenigen verbindet, welches uns heute der ferne Osten darbietet: ein rhythmisches Beten, das der Atmung, dem Blutkreislauf, allen Rhythmen unserer leiblich-personalen Wirklichkeit folgt.

In einigen Gemeinden ist dem Beginn der Feier offiziell eine halbe Stunde meditativen Schweigens vorangestellt. Außerdem pflegt man das Hauptschiff so einzurichten, daß ein Beten im Lotos-, Halblotos-, Diamant- oder Karmelitersitz möglich ist...

Eine vorzügliche Form körperlich-rhythmischen Ausdrucks ist *der Tanz*, der heute im Rahmen des liturgischen Handelns auch als Ergänzung zum Wort wieder eingeübt wird. Er ist eine weitere mögliche Kristallisierung der beschriebenen pneumatologischen Voraussetzungen. Der Psalmist sagt: «Preisen sollen wir den Namen des Herrn mit unseren Tänzen» (Ps 149,3).

Das Schweigen durchdringt das Wort, aber saugt es nicht auf, ebenso wie der Geist in der Ewigkeit über dem Logos ruht und in dessen Menschwerdung und in der verklärenden Vergöttlichung seiner Menschheit am Werk ist, ohne ihn im mindesten in den Schatten zu stellen, sondern ihn im Gegenteil bestärkt. Vor allem ist das Schweigen nicht nur etwas, das dem Wort vorausgeht oder folgt. Es ist auch dessen eigene Innerlichkeit.

So vergegenwärtigt sich das Schweigen im liturgischen Wort mit Hilfe von *Dichtung und Musik*. (Wir kommen zu den Künsten der Zeit, zwei weiteren wichtigen Ausdrucksformen dieser ganzheitlich-integralen Kunst, welche die Liturgie darstellt.) Besonders die Vokalmusik, *der liturgische Gesang*, stellt sich in den Dienst des Wortes oder, besser gesagt, stellt das Wort in den Dienst des Schweigens. Sie wendet das Wort ins Mysterium.

Der Rhythmus des Gesangs und der Musik zerbricht die Selbstgenügsamkeit der Rede, offenbart die Innerlichkeit des Geheimnisses, das diesem zu eigen ist, katalysiert das pochende Schweigen des Körpers und gibt, mit dessen Hilfe, dem Herzen «jenen andern Leib, der in der letzten Tiefe unserer körperlichen Wirklichkeit wohnt». Genau hier, in diesem «Nach-Innen» oder dieser Innerung, auf diesem inneren Grund – Leib, Herz, Schweigen – entstehen die Symbole und Bilder, eine Poesie, in der Himmel und Erde zusammenkommen.

Im *Gesang* hat die Musik das Wort entbegrifflicht, um ihm die Möglichkeit zu geben, über den Ton seine besondere, noch faszinierendere Wirkung zu entfalten, die Verzauberung (A.d.Ü.: Die verzaubernde Wirkung des Gesangs kommt im Spanischen im Wort «encantamiento» zum Ausdruck: «encantar» = verzaubern verweist etymologisch auf «cantar» = singen).

Indem das Wort zum liturgischen Gesang wird, verbindet es auf erstaunlichste Weise die Antinomie und das Symbol. Wir meinen die Antinomie des unnahbaren Mysteriums und der göttlichen «Philanthropie», des Unendlichen, der sich eingrenzen und

«de-finieren» läßt, des Unbegreiflichen, der begriffen werden will.

In der Dynamik dieser Antinomie muß die Struktur des Gesangs notwendig symbolhaft sein. Seine Symbolik kann die der «wunderbaren Taten» Gottes in der Heilsgeschichte oder die kosmische Symbolik sein, die im Licht der Transfiguration in ihrem letzten Sinn erschlossen wird. Der brennende Dornbusch wird dann zum Bild der Mutter Gottes, dem Zeichen der erleuchteten Erde, der Erde der in Christus und seiner Eucharistie Lebenden. Das Wasser verweist auf das Wasser des Todes und der Auferstehung. Die drei sich bewegenden Elemente–das Feuer, der Wind und das lebendige Wasser – stellen den Geist dar, der in der Eucharistie die unbewegliche Erde mit Energie erfüllt. Das Kreuz schließlich, das im Baum des Paradieses, in der Arche Noah, in der Jakobsleiter präfiguriert ist, verwandelt sich in den neuen Baum des Lebens, der für immer Geschaffenes und Ungeschaffenes vereinigt.

Letzteres bezieht sich eher auf den Gesang als Text. Es ist demnach auf die *liturgische Poesie* übertragbar. Von ihr haben wir hier zu sprechen nicht nur, weil sie ein qualifiziertes Medium des feierlichen Ausdrucks ist, sondern weil sie sich derzeit ebenfalls in einer armseligen Lage befindet.

Auffällig ist das beinahe völlige Fehlen lyrischer, hymnischer Texte (von den Psalmen abgesehen) im jetzigen Missale Romanum. Diese Tatsache wird noch schockierender, wenn man einen Vergleich mit der geradezu gewaltigen Flut poetischen Materials anstellt, aus dem sich die byzantinischen Feiern zusammensetzen (vor allem, wenn sie die Horen des Offiziums mit der Eucharistie verbinden).

Einen entscheidenden Anknüpfungspunkt für eine Erneuerung könnte die große liturgische Dichtung bilden, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends nicht nur im Osten, sondern auch im Westen entstand und noch heute lebendig ist. Heute sind wir dazu aufgerufen, den Weg der Väter–freilich in Weltmaßstab–wieder aufzunehmen. Die Arbeiten liturgischer Dichtkunst, die jetzt höchstens in Umrissen erkennbar sind, werden nur dann gelingen, wenn sie die genannten lebendigen Traditionen weiterführen, indem sie sich ihnen gegenüber in eine gewisse Kontinuität einordnen.

Es ist sehr bezeichnend, daß die Brennpunkte, aus denen das beste östliche und westliche Hymnarium hervorgeht, die Klöster sind und die treffendsten heutigen Erfahrungen ebenfalls aus monastischen Gemeinschaften stammen (heute mit einer Kontexterweiterung der alten Wüste durch die neue Wüste der Megalopolis). Die Kreativität für liturgische Texte, insbesondere, wenn es sich um poetische Texte handelt, findet einen günstigen Nährboden im langwierigen Hervorbringen eines geduldigen Gebets, in der strengen Klärung einer stetigen, geregelten Meditation.

Unter den Künsten des Raumes, die diesen ganzheitlich-integralen Kunstzusammenhang der liturgischen Feier bilden, trägt *die Malerei* in besonderer Weise dazu bei, die Erfahrung der Liturgie mit der ästhetischen Erfahrung zu verschwistern. Die Malerei enthüllt das Geheimnis der Dinge in der Offenkundigkeit des Lichts und zeigt es nicht so, als ob es sich um eine «andere Welt» handelte, sondern als Verdichtung des Realen, als Dichte der Dinge, als dasjenige, was sie zu dem macht, was sie sind, als dasjenige, was ihre Wahrheit, ihren Frieden im Sein verwirklicht. Sie strebt keine äußerliche Ähnlichkeit an, sondern will ein Geheimnis offenbaren, das sich ständig zeigt und zugleich verbirgt: das Geheimnis des Erscheinens.

Wir können an das Wort denken, das in der Genesis die Erscheinung der Dinge und der Wesen begleitet: *tob*. Es bedeutet gleichzeitig und gleichermaßen: wirklich, schön, gut. (Dasselbe gilt für das bibelgriechische *kalós*.) Der Maler sieht und hilft zu sehen, daß «dies wirklich, schön und gut ist». Er dringt in die Dinge ein und bewirkt, daß sie sich im Vertrauen und der Würde des Seins entfalten. Die Dinge ihrerseits öffnen sich ihm. Das Verhältnis zwischen Maler und Welt ist ein bräutliches.

Die alte griechische Vorstellung von der Welt der Dinge entspricht diesem Prozeß der Malkunst. Die *phýsis* ist das, was sich im Geheimnis entfaltet, was erscheint, aber sich nie ganz zeigt. Und die erste byzantinische Ästhetik, welche die Erbauer der Hagia Sophia inspirierte, läßt die *téchne* an einer ähnlichen Aufgabe teilhaben. Die künstlerische «Technik» ist eine Zeugung und eine Geburt, welche die geheime Schönheit der Dinge erschließt, ans Licht bringt. Die Materie, die Materialien verwandeln sich mit Hilfe des Künstlers in schöne Gattinnen und später in fruchtbare Mütter, die Kinder, Kinder des Lichts zur Welt bringen.

Der Maler und ganz allgemein der bildende Künstler versteht im Schweigen zu leben, bis er die Welt um sich herum nicht nur als Leib von Fleisch erfährt, der sich ihm darbietet, sondern als ein Gewand von Licht. Er entdeckt auch, daß der Körper nicht in das «Kleid der Haut» eingeschlossen, sondern mit Wind, Sonne, Felsen, Wolken verknüpft ist. Und die gleiche Wahrnehmung gelingt uns, wenn wir mit dem Werk des Künstlers in einen Kontakt der Gemeinsamkeit treten. Wir fühlen uns als ein Leib von Licht und spüren, wie sich dieser unser Körper bis zu den entferntesten Verzweigungen des Kosmos ausdehnt. Der Maler

lehrt zu sehen. Ein Gefangener seiner Eile und Gier, erfaßt der Mensch nur das Augenblickliche und das Nützliche. Sehen helfen heißt also jemandem dazu verhelfen, daß er innehält, das Vorhandene aufnimmt und annimmt als eine Gegenwart und ein Geschenk, als einen Augenblick der Ewigkeit und als Gnade. Es meint helfen, ein Jenseits wahrzunehmen, wie gesagt, nicht als eine «andere Welt», sondern als eine Offenbarung des Seins: das Geheimnis im Licht.

Genauer noch zeigt die Kunst der Ikone, daß die Inkarnation die Materie wirklich ergriffen hat, wahrhaftig zu ihr gelangt ist, sie auf geheimnisvolle Weise erleuchtet und ihr ihre wesentliche Sakramentalität zurückgegeben hat. In Christus ist die Materie «geistlich» geworden, ist sie von den «Energien» des Geistes durchdrungen worden. So wird das Gesicht des Menschen zum Sakrament der Schönheit. Die Ikone sucht die «unaussprechliche Schönheit der leuchtenden Glorie des Antlitzes Christi» und die «Teilhabe am Geist innerhalb des Lichts» auszudrücken.

Denn das ureigene Wesen der Schönheit stellt jenes Licht dar, das Christus ist; der Christus, den die alexandrinischen Theologen als «Licht vom Licht», «ewiges Funkeln der göttlichen Sonne», «Glanz des Vaters», «Ausstrahlung der Sonnenleuchte» beschrieben. (Die alexandrinische Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts symbolisiert die Beziehung Christi zu seinem Vater durch die Bilder des unerschöpflichen Reichtums der Sonne.)

Die Schönheit ist ein göttlicher Name, eine göttliche Energie, eine der wesentlichen Weisen der Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfung, seine Ek-stase. Durch Christus stellt die göttliche Schönheit im Licht die menschliche Schönheit wieder her. So lautet eine Antiphon des Festes zur Erinnerung an die Wiederherstellung der Bilderverehrung: «Er hat das Bild Gottes in seiner ursprünglichen Würde wiederhergestellt und mit der göttlichen Schönheit vereinigt.» Und Cyrill von Alexandrien bemerkt: «Durch die Schönheit des Sohnes in der Zeit werden die Menschen zur ewigen Schönheit geführt» («Thesaurus» 559).

Heute haben wir mehr als je zuvor die letzte Schönheit wiederzuentdecken, welche den Hauch und das Feuer des Geistes herbeitragen. Denn der Geist ist «die Hypostase der Schönheit». Die letzte Schönheit ist die Schönheit des Angesichts Gottes im Menschen, der Ikone des Auferstandenen; und diese letzte Schönheit ist auch die Schönheit der Gesichter der Menschen in Gott, der Ikonen der Auferstandenen. Sie ist im Raum Gott–Menschheit der eigentliche Raum des Geistes, der «brennende Dornbusch» der mit dem Himmel vereinten Erde. Im Geist der Schönheit geht Gott aus sich selbst heraus – die Schönheit ist die Ek-stase Gottes –, und die Erde öffnet sich auch. Dann blüht das Paradies.

Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß die letzte Schönheit von der schöpferischen Liebe nicht zu trennen ist. Indem der Mensch in den Dingen die Worte des Logos («Bibel der Welt» oder «Lógoi spermatikoí» nach den Kirchenvätern) entdeckt und in den vielen gemarterten Gesichtern die unveräußerliche Berufung zur Ikone wahrnimmt, wird er Person in Gemeinschaft und arbeitet an der Umgestaltung der Erde mit.

Die vom Christentum geprägte Kultur hat immer versucht, das Geheimnis in den Gesichtern zu entdekken und zu klären, um die Welt von ihren Idolen, ihren Magien, ihren narzistischen Trugbildern zu befreien. Aber diese Entsakralisierung der Welt ist nur ein Schritt zu ihrer Umgestaltung. Danach ist die Kunst oder soll sie doch sein das Zeugnis jenes Geistes, der im Kommen ist, der immer mehr an die Oberfläche dringt und für den es weder Sakrales noch Profanes gibt, sondern nur «die Schönheit der Welt als Ikone des Reiches», das heißt: die Wahrheit der Dinge im Licht.

In diesem Umgestaltungsprozeß wird das Gesicht «ganz und gar Blick», wie die alten Asketen sagen, das heißt, äußerste Transparenz, vollkommene Durchsichtigkeit; und die Dinge lassen den «splendor veri» leuchten, nach der Definition, welche die Alten von der Schönheit gaben. Mit anderen Worten, das Geheimnis in der Wahrheit der Wesen und Dinge, die von aller Undurchsichtigkeit, Banalität oder allem Somnambulismus befreit sind, tritt in einem Licht hervor, dessen unerreichbare Quelle im auferstandenen Christus gegenwärtig geworden ist.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

LUIS MALDONADO

1930 in Madrid geboren. 1954 Priesterweihe in der Erzdiözese Madrid. 1956 Promotion in Theologie an der Universität Innsbruck. Ordentlicher Professor für Liturgiepastoral an der Päpstlichen Universität Salamanca. Direktor des Instituto Superior de Pastoral dieser Universität. Anschrift: R.F. Villaverde 9, Madrid–3, Spanien.

Konstantin Kalokyris

Der Inhalt der Ikonographie der Ostkirchen

I. Die Ikonen in den Ostkirchen

Von Anfang an war die Ikonographie in den Ostkirchen keine Kunst der Kunst wegen, sondern eine Kunst für die Kirche. Die tieferen Zielsetzungen der Kirche und ihre Erfordernisse bestimmten daher unmittelbar den Inhalt der Ikonographie. Im Vordergrund stand dabei die Begründung des Glaubens in der geistigen Wirklichkeit, in der Unsterblichkeit der Seele und in dem Heil, das Gott für uns ist. Der Glaubende mußte dabei so gut wie möglich lernen können, daß er auf seinem Weg zu Gott gegen die Mächte der Finsternis und gegen vielerlei Gestalten des Bösen kämpfen mußte und daß er sogar zum Martyrium bereit sein sollte, wie das Jesus, die Apostel und die Märtyrer des Glaubens waren. Diese stellte die Kirche den Glaubenden als Beispiel hin, damit sie ihnen Anregung, Leitbild, Weisung und Ermutigung seien.

Im Leben der Kirche entstanden auch irrtümliche Interpretationen der wahren Lehre, der sie treu bleiben wollte: es kamen die Häretiker. Gegen sie mußte die Kirche ihren Glauben und ihre Dogmen abgrenzen und sie in Glaubensbekenntnissen festlegen. Die Theologie begründete und vertiefte die Glaubensinhalte. Von der Kanzel her wurde die hohe Theologie den Menschen in verständlicher Form erklärt, aber besonders die einfacheren unter ihnen brauchten eine faßbarere und konkretere Darstellung des Glaubens als dies die Dogmen und die Theologie sein konnten[1].

Die Ostkirche suchte für die Befriedigung all dieser Anforderungen und Bedürfnisse die Hilfe der Malkunst. Die orthodoxen Ikonen als Ergebnis dieser Bestrebungen entsprachen in jeder Zeit diesen Anforderungen und Bedürfnissen auf wunderware Weise. Daraus wird deutlich, daß der Inhalt der Ikonen sehr mit dem Leben, der Entwicklung und der ganzen Tradition der Kirche verflochten war.

Besonders nach dem Bilderstreit und dem Sieg des orthodoxen Glaubens in bezug auf die Ikonen und daher auch nach dem Sieg der tatsächlichen Verwendung und der Stelle, die die Ikonen in der Orthodoxie innehatten – das Festhalten an den Ikonen wurde ja als Sieg der Orthodoxie betrachtet, und das Fest der Orthodoxie erinnert an diesen Sieg –, bezeichnet man die Ikonenmalerei als «dogmatische» Ikonenmalerei, weil das von den Ikonen Dargestellte sich auf die dogmatischen Wahrheiten bezieht. Der «Allherrscher» (Pantokrator) in der Kuppel deutet zur gleichen Zeit auf den Vater und auf den Sohn hin und ist so Ausdruck des Dogmas ihrer Einheit in der einen göttlichen Natur (Konsubstantialität). Das Dogma der Jungfrau als wahrer Mutter Gottes (*óntos theotókou*), das 431 vom Konzil in Ephesos definiert wurde, ist nach dem Bilderstreit auf eine immer gleichbleibende charakteristische Weise durch die Abbildung der Mutter Gottes mit dem Jesuskind auf ihren Knien in der Apsiswölbung des Altarraums dargestellt worden. Im Gewölbe vor der Apsis des Altarraums wurde das Dogma der ersten und der zweiten Ankunft Christi durch die Darstellung der Vorbereitung des Throns (*etoimasía*) mit dem leeren Thron des jüngsten Gerichts und mit den Werkzeugen des Leidens unseres Erlösers zum Ausdruck gebracht.

Seit der mazedonischen Dynastie und besonders in der Zeit der Komnenen (zehntes bis zwölftes Jahrhundert) führte die Weiterentwicklung der Spiritualität der Klöster und die Pflege dieser monastischen Spiritualität in der kirchlichen Literatur zusammen mit dem Studium des apokryphen Schrifttums zu einer Erneuerung und Bereicherung der in den Ikonen dargestellten Inhalte. Besonders in der Zeit der Dynastie der Paläologen kann man hier von einer «erzählenden Kunst» reden. Seit dieser Zeit wurden die ikonographischen Kompositionen reicher und stellten mehrere Personen dar; Psalmen, Hymnen und Szenen aus den Apokryphen wurden in den Kirchen ausgemalt.

Betrachten wir aber die Dinge näher. Wie wir schon erwähnten, bestimmte der Glaube der Kirche an eine Wirklichkeit über diese Welt hinaus, d.h. an die Wahrheit einer geistigen Welt, vom Beginn an auf wesentliche, charakteristische Weise den Inhalt der Ikonographie des christlichen Ostens. Die orthodoxe Kirche interessiert sich an erster Stelle für die Schönheit dieser geistigen Welt und versucht sie mit allen Mitteln, über die sie verfügt, darzustellen und zu interpretieren. Der transzendente Inhalt dieser Welt ist nicht das physisch Schöne oder das von Natur aus Gute. Daher will die Kirche auch nicht das, was auf natürlicher Ebene schön und gut ist (*tó katá phýsin kalón*), abbilden. Es ist ein Fehler, der nur Verwirrung stiftet, wenn jemand die byzantinische Ikonographie mit dem Maßstab der Schönheitsideale des klassischen Altertums betrachtet und beurteilt. Die Absicht und das Ideal der alten griechischen Kunst waren die Abbildung des natürlichen Guten und Schönen in der wohlbekannten, ungeteilten Einheit des «*kalós kaga-*

thós», des Schönen und Tugendhaften. Dagegen hat die östliche Ikonographie die Absicht und das Ziel, die Kategorie des Heiligen reden zu lassen. Es spricht für sich, daß dies nicht durch die Darstellung des physisch Schönen, wenigstens nicht wesentlich durch diese Darstellung erreicht wird. Dem Kunstideal des Altertums entsprechend sollte die Schönheit ja dadurch dargestellt werden, daß man zeigte, wie die Dinge nach den Gesetzen des natürlich Guten durchformt waren[2].

Dagegen aber wird in der östlichen christlichen Kunst das Schöne nicht durch die natürliche Gestalt der Dinge konstituiert, sondern durch ihren tiefen Inhalt, durch ihre Eignung, den Glauben zu fördern und den Idealen des Glaubens zu dienen. Der heilige Johannes Chrysostomos bringt dies sehr deutlich und sehr bezeichnend zum Ausdruck: «So sagen wir von jedem Gefäß und jedem Gerät, von jedem Tier oder jeder Pflanze, daß sie schön sind, nicht etwa wegen ihrer Farbe oder Gestalt, sondern wegen des Dienstes, den sie erfüllen.»[3] Daher sind es das erhabene Ziel, der tiefere Inhalt der Dinge, ihre höhere geistige Beschaffenheit, die für die Kirche von Belang sind. Für sie ist das gut, was durch seine Gestalt, seine Farbe oder irgend etwas in seiner Beschaffenheit einen solchen Inhalt auszudrücken und wiederzugeben vermag. Auf diese Weise kopierte die östliche Kunst nicht die Natur. Auch waren Form oder Farbe für sie nie ein Ziel für sich. Sie benutzte aber die Kunsttechniken und die Erfahrungen der Künstler als Elemente, um die Gläubigen mit der Spiritualität, in deren Dienst diese Kunst stand, vertraut zu machen. Dadurch gelang es ihr, mit Hilfe einer außergewöhnlichen Abstraktion die tiefere Bedeutung und die wesentlichen Inhalte der Orthodoxie wiederzugeben.

II. Die Ikonen in der Liturgie der Ostkirchen

Vom Anfang an stand das Mysterium der Heiligen Eucharistie in der Mitte der Liturgie und gehörte zu ihrem Wesen. Das Mysterium der Heiligen Eucharistie weist aber selber hin auf das Geheimnis der göttlichen Heilsordnung. Nicht nur bekennen sich die Kirchenväter einstimmig zu dieser grundlegenden Bedeutung der Heiligen Eucharistie, sondern auch die christliche Kunst bringt sie in ihren ältesten Zeugnissen zum Ausdruck. Die Gläubigen kommen an erster Stelle in der Kirche zusammen, um das dort vergegenwärtigte Heilswerk in Christus an sich zu erfahren und teilzuhaben am Tisch des Herrn (*Trápeza Kyríou*). Die Gebete, die Hymnen und die Predigt sind darauf hingerichtet. Die liturgische Handlung des Priesters ist eine Wiederholung der Handlung Christi als des Hohenpriesters im Himmel.

Von der Zeit der mazedonischen und komnenischen Kaiser an wird die Göttliche Liturgie (*Theía Leitourgía*) meistens im Heiligtum (dem von der sonstigen Kirche abgetrennten Teil hinter der Bilderwand) unter einem Ziborium, einem baldachinähnlichen Überbau über dem Altar, gefeiert vor einer Nische, in der ab und zu ein einziges Mal, meistens aber zweimal, Christus, der große Hohepriester, dargestellt wird. Den Aposteln, die sich ursprünglich in hierarchischer Ordnung, später als Gruppe, Christus ehrfürchtig nähern, reicht er an einer Seite seinen Leib, an der anderen sein Blut. Noch später wird hier die göttliche Liturgie dargestellt wie sie in ihrer idealen Form im Himmel geschieht: die als Diakone gekleideten Engel tragen in Prozession die Heiligen Gaben vor den großen Hohenpriester, den Herrn, wie wir es auf dem vorzüglichen Fresko der Perivleptoskirche in Mystra, Griechenland, aus dem 14. Jahrhundert, sehen können. Unter der Darstellung der göttlichen Liturgie sind die «*sebízontes*», die «Verehrer», Würdenträger und Bischöfe, besonders aus der Zeit der Paläologen, mit ihren liturgischen Buchrollen–sie waren die Gestalter und Herausgeber der göttlichen Liturgie–dargestellt. All diese Personen waren unzertrennbar mit dem abgebildeten Geheimnis verbunden. Seit dem zwölften Jahrhundert wurde dies noch deutlicher betont durch die Darstellung des geopferten Lammes auf einer Hostienschale (Patene). Aus diesem Bild entstand später der *melismós:* der Herr wurde als Kind in dieser Schale, in Stücken geteilt, dargestellt. Dies spielte an auf das Opfer des Lammes, das der Priester am Altar vollzog.

Die eben erwähnten liturgischen Themen bestimmen weitgehend den sogenannten liturgischen ikonographischen Zyklus, der zusammen mit den zwei anderen Zyklen, dem dogmatischen und dem Zyklus der Festtage, seit der byzantinischen Zeit vorherrscht. So darf man behaupten, daß der liturgische Zyklus für das Wesen der östlichen Ikonographie sehr charakteristisch ist.

Während die Ostkirche auf der Ebene der Mahnung uns, die wir «mystisch die Cherubim darstellen», aufruft, daß «wir jede weltliche Sorge und Angelegenheit ablegen», um den König, der unsichtbar von den Scharen der Engel begleitet wird, zu empfangen, hilft uns die orthodoxe Ikonographie auf tastbarere Weise, dieser Einladung zu folgen, indem sie uns das «Heilig, Heilig, Heilig» der Cherubim sichtbar vor Augen führt. Die idealisierten Gestalten der Engel, die in Ehrfurcht dem Heiligen, dem Herrn, die Gaben darbringen, und die Apostel, die aus seinen ehrwürdigen

und reinen Händen im tiefen Bewußtsein ihrer menschlichen Kleinheit, in Demut und Reue die Kommunion empfangen, lassen die Gläubigen empfinden, was der anbetende Hymnus der Cherubim bedeutet. Die gesamte dargestellte geistige Atmosphäre führt zum Verständnis dessen, was im Hymnos besungen wird. Ich glaube, daß es nie einer anderen Kunst gelang, das, was sie meinte, so zum Ausdruck zu bringen, wie die orthodoxe Kunst in Mystra. Auf dem berühmten Fresko der Perivleptoskirche tragen die Engel die in vergeistigter, fast körperloser Gestalt im feierlichen Rhythmus einer prächtigen Prozession, in Furcht und Zagen die heiligen Gaben und bedecken vor dem heiligen Opfer ihr Gesicht. In der gelungenen Vergeistigung all dieser Gestalten offenbart sich dem Betrachter ein Einblick in eine andere Welt. Wie nie zuvor, wie nirgendwo sonst, empfindet er den Geist des liturgischen Hymnus: «Jedes fleischliche Wesen und jeder sterbliche Mensch wahre das Schweigen. Steh hier mit Furcht und Zittern. Denke an nichts Irdisches, denke nicht an dich.» Der vollendeten Technik und dem großartigen Stil eines begnadeten Ikonenmalers gelang dieser unvergeßliche Kommentar eines herrlichen Hymnus. Hier werden die Glaubenden in die erhabene Höhe der Welt versetzt, in die die Liturgie sie führen soll.

Aus all dem, was hier beschrieben wurde, zeigt sich die Bedeutung der orthodoxen Ikonographie als einer liturgischen Kunst, die dem Gläubigen den erhabenen Inhalt der göttlichen Liturgie und besonders der höchsten liturgischen Handlung, der Heiligen Eucharistie, bewußt und verständlich macht.

III. Andere Elemente der liturgischen Ikonographie der Ostkirche

Die Ikonographie der Ostkirchen ist nicht nur eine liturgische Kunst, sie ist auch eine theologische. Ihre Themen beziehen sich nicht unvermittelt auf die Ereignisse der Geschichte des Heiles, sondern sie sind geprägt von der Reflexion der orthodoxen Theologie.

Die römisch-katholischen Kirchen sind oft geschmückt mit Abbildungen aus dem Leiden des Herrn. Man denke hier zum Beispiel an die Stationen des Kreuzweges. Die Ausschmückung der Kirche ist einseitig und überbetont auf das Leiden Jesu ausgerichtet. Im Vorportal empfangen diese Kirchen oft die Gläubigen mit der angsteinjagenden Darstellung des Jüngsten Gerichts.

Dagegen ist der Raum der Gläubigen in den orthodoxen Kirchen gefüllt mit Szenen der zwölf Hauptfeste (*Dodekáorton*), die verschiedene Ereignisse aus dem ganzen Leben des Heilands darstellen, von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt: nicht nur sein Leiden. Mit anderen Worten: es wird hier erinnert an die Theologie der göttlichen Heilsökonomie, und die erschöpft sich nicht im Leiden des Herrn.

Was auch immer die Göttliche Liturgie, die Hymnen der Kirche und die Worte von der Kanzel lehren, all dies wird sinnfällig erklärt in dem beredten Schweigen der Ikonographie. Besonders das Kreuz der Gewölbe, das die östlichen (Kreuzkuppel-)Kirchen bedeckt und in seinen vier Teilen auf das ganze Leben des Heilands hinweist, gibt dem Gläubigen, der unter diesem wichtigsten Symbol des Christentums steht, das Wissen, daß er unter dem Schutz des Zeichens des Herrn (*Kyriakón semeîon*)[4] steht, das die ganze Lehre des Christentums umfaßt und zum Ausdruck bringt (vgl. 1 Kor 1,18 «das Wort des Kreuzes»). Am Eingang der Kirche, am «königlichen Tor», wird der Gläubige von Jesus, der Tür, d.h. von Jesus als Lehrer (Mt 23,10), empfangen. Er versprach ja, «Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich hineingeht, wird er gerettet» (Joh 10,9).

Später beherrscht von der Kuppel aus, die in der Mitte der Kirche, dort wo die Gewölbe sich kreuzen, emporragt, die siegende Gestalt des Allherrschers (Pantokrator), der «Herr, gekleidet in Lob und Herrlichkeit», den ganzen Raum der Gläubigen. Diese Darstellung wird beleuchtet vom hellen Licht, das reichlich durch einen Fensterkranz in der Trommel der Kuppel hineinfällt. Durch den Lichteffekt von indirekter und direkter Beleuchtung erscheint das Bild des Allherrschers von der weiten Tiefe der Kuppel aus, von dem Mittelpunkt des Kreuzes, das durch die Gewölbe gebildet wird. Dieser Mittelpunkt scheint auf den Pantokrator hin unendlich erweitert zu sein, als ob gezeigt werden sollte, daß die Mitte des Kreuzes der Sieg der Auferstehung ist, daß der Sieger über den Tod, der unendliche Herr, der im Himmel wohnt und «auf die Dinge der Erde achtet», der unsterbliche König des Alls, dem sich jedes Knie im Himmel und auf Erden und unter der Erde beugen wird (Phil 2,10), dem Kreuz seine Bedeutung und sein Wesen gibt.

Konkret wurde die ganze Kuppel für die Christen im Osten ein Symbol des Himmels, während das Bild des Pantokrators, wie wir schon bemerkten, hier ganz besonders «den Vater und den Sohn zusammen» bezeichnete und so Ausdruck der Lehre ihrer Konsubstanzialität wurde. Darüber hinaus müssen wir drei andere Aspekte des byzantinischen Pantokrators betrachten. Er ist der Schöpfer, der Retter und der Richter. Diese dreifache theologische Bedeutung wurde in der Ikonographie der Ostkirche mit Erfolg in einem Bild konzentriert und überzeugend zum Aus-

druck gebracht. Daher besitzt der byzantinische Pantokrator die königliche Herrlichkeit des Schöpfers, die helfende Güte und das tatkräftige Erbarmen des Erlösers und die Strenge des unparteiischen Richters. Auch hier schuf eine Kunst, die den Idealen der Kirche diente, ein Werk mit einer sehr großen Wirkung und Aussagekraft, die eine ganze Theologie zum Ausdruck bringt (Schöpfung, Erlösung und Vollendung).

In der Apsiswölbung des Heiligtums der orthodoxen Kirchen ist die Theotokos, meistens umgeben von zwei Erzengeln, abgebildet, wie sie das Jesuskind hält. Diese Wölbung ist zusammen mit der Apsisrundung der architektonische Teil, der das Dach der Kirche mit dem Boden vereint, den oberen Teil, der den Himmel symbolisiert, mit dem Pantokrator der Kuppel in der Mitte, mit dem unteren, der Erde, dem Boden der Kirche, wo die Gläubigen stehen. Deshalb befindet sich die Theotokos zwischen Himmel und Erde als die «Mittlerin für die Rettung unseres Geschlechts» und als diejenige, «die das Obere mit dem Unteren» durch das göttliche Kind in ihren Armen vereint. (Beide Zitate sind aus dem Akathistoshymnus).

Der Herr als Lehrer und Tür am Eingang der Kirche, der Pantokrator in der Kuppel und die Theotokos in der Apsiswölbung gehören zusammen zu dem sogenannten dogmatischen Zyklus der orthodoxen Kirchen im Osten.

IV. Beziehungen zwischen der östlichen und westlichen Ikonographie

Charakteristisch für die Eigenart und Bedeutung der östlichen Ikonographie ist ihre Tiefe. Es ist ja sehr verständlich, daß eine Kunst, die geistig, liturgisch und theologisch ist, in der Darbietung ihrer Themen versucht, in die Tiefe durchzudringen und das Innere der Geheimnisse zum Ausdruck zu bringen.

Diese Ikonographie will nicht nur das Gefühl ansprechen, sondern auch und vor allem den Geist des Menschen. Es geht ihr nicht darum, kurz und vorübergehend großen Erfolg zu haben, sondern einen bleibenden und tiefgreifenden Einfluß auf die Seele auszuüben: die Gläubigen sollen das Dargestellte verstehen und danach handeln.

Dagegen gibt es eine westliche Ikone des Herrn, den sogenannten «blonden Nazarener» (sic) mit langem Haar, das vom Mittelscheitel aus gleichmäßig wallend über beide Schultern hinabfließt, mit blauen Augen, mit dem grübelnden und melancholischen Blick der Romantik des neunzehnten Jahrhunderts und einer sehr naturalistischen Wiedergabe des ganzen Gesichts. Ein solches Bild mag vielleicht das Schönheitsideal und die Gefühle bestimmter Leute ansprechen. Aber der Mangel an expressivem Ausdruck, unter dem solche Gemälde leiden, kann nicht diejenigen ergreifen, die geistige Erfüllung suchen, die unter der Gestalt des Bildes das tiefe und erschütternde Geheimnis der Ikone entdecken wollen. Das geschieht aber mit den byzantinischen Ikonen von Christus. Der Reichtum der Darstellung, wie zum Beispiel die breiten Augen, der forschende, fragende Blick und die Kraft der Darstellung machen auf die bestmögliche Weise den majestätischen und erhabenen geistigen Adel des Angesichts des Herrn lebendig.

Was wir behaupteten, wird deutlicher, wenn wir die Bilder der Kreuzigung des Herrn in der westlichen Kunst mit ähnlichen Ikonen im Osten vergleichen. Die westliche Kunst greift das tragische Drama eines Menschen heraus, der die letzten Tiefen von Leiden und Todesangst durchstehen muß. Solche Bilder richten sich an erster Stelle an die Gefühle und versuchen durch die Verherrlichung der Schmerzen zu ergreifen und zu erschüttern. Die westlichen Künstler wetteifern darum, wessen Werk die dramatischste Wirkung hat. Mit der Ausmalung des Grauens, mit dem Horror von Leichen und Kadavern wollen sie beim Betrachter «Einfühlung» – in der ästhetischen Bedeutung des Wortes–wecken. Beispiele hierfür sind unter vielen anderen die Kreuzigung von Lucas Cranach dem Älteren (1472 – 1553) im Münchner Haus der Kunst, die Kreuzigung von Fernandez (1566 – 1636) im Museum von Valladolid, die Kreuzigung von Goya (1746 – 1828) im Madrider Prado und vor allen die Kreuzigung des Isenheimer Altars von Grünewald (um 1470/1475 – 1528) in Colmar. Beim letzteren erreicht die Tragödie des leidenden Christus einen absoluten Tiefpunkt im Todeskampf eines Sterbenden mit verkrampften Gliedern, schäumendem Mund, hervorstehenden Zähnen und geschwollener Zunge.

Im Gegensatz zu den Darstellungen der Kreuzigung in der westlichen Kunst wollen die Ikonographen der orthodoxen Kunst im Osten nicht nur die Gefühle aufwühlen, sondern den ganzen Menschen, das gesamte Sein der Gläubigen ansprechen. Daher schufen sie Ikonen der Kreuzigung, in denen an der Stelle der Qual des Martyriums auf dem Gesicht des Herrn königliche Majestät (die Majestät eines beherrschten Leidens), Ruhe und Verklärung vorherrschen, wodurch die tiefere theologische Bedeutung des Kreuzesopfers, die im Wort Christi «Es ist vollbracht», d.h. ich habe meine Aufgabe vollendet, zusammengefaßt wird, zum Ausdruck kommt. Im Bild kommt sie fast tastbar zum Vorschein. Während also der westliche Maler durch ein menschliches Drama die Gefühle berühren will, richtet der orthodoxe Ikonograph sich

mit seinem Werk an den Geist des Menschen und versucht ihm das Geheimnis der «göttlichen Entleerung (*kénosis*) des Gott-Menschen am Kreuz» mitzuteilen.

Zudem glaubt der orthodoxe Maler zusammen mit den Kirchenvätern und den Verfassern der liturgischen Hymnen, daß das Fleisch des Herrn keinen Verfall kannte («Denn Dein Fleisch, o Herr, kannte keinen Zerfall.») Daher malte er den Leib des Herrn ohne irgendeine Veränderung, die auf den Tod zurückzuführen wäre. Der Leib des Herrn «blieb durch das einwohnende Wort unverderblich», bekannte der große Heilige Athanasius[5]. Daher zeigt sein Mund nicht die spasmischen Krämpfe eines Sterbenden oder gebrochene, wäßrige Augen, daher ist die Farbe seiner Haut nicht grün-gelb, ist sein Gesicht nicht verzerrt. In der großen Kunst des Ostens genügen die stille Neigung des Hauptes und die geschlossenen Augen.

Was für den Unterschied zwischen westlicher und östlicher Kunst in bezug auf die Darstellung der Kreuzigung gilt, das trifft auch für die der Auferstehung zu. Das Bild der Auferstehung im Westen – in einer Eindruck heischenden Tradition, die im elften Jahrhundert entstand und durch Giotto bekannt wurde – zeigt meistens den Herrn, wie er mit einer Siegesfahne in die Luft steigt, als ob er sich durch einen kräftigen Sprung vom Grab abgesetzt hätte, einer Art Sarkophag, dessen Deckel von einem Engel aufgehoben wird, offensichtlich, um ihm das Herauskommen zu ermöglichen. Außerdem wird noch gezeigt, wie die Wächter zu Boden geschlagen sind. In der Tradition des Ostens aber wird die Auferstehung Christi vor allem durch seinen Abstieg in das Totenreich dargestellt[6]. Dieser Typus der Ikonographie stellt den Herrn in seiner strahlenden Herrlichkeit[7] im Reich des Todes vor, er zertritt die zerbrochenen Tore der Hölle, und mit seiner rechten Hand erweckt er Adam, der das ganze Menschengeschlecht vertritt, aus einem Sarkophag auf. Oft kann man unter den verwüsteten Toren der Hölle einen alten Mann in Ketten als Personifizierung des Todes sehen, der durch «den Tod (des Erlösers) besiegt wurde», während dieser selbst auferstand.

So bringt die byzantinische Auferstehung im Gegensatz zum lateinischen Typus eine weit tiefere, geistige Bedeutung zum Ausdruck. Die abgründige Bedeutung des siegreichen Osterhymnos wird in dieser Kunst auf unübertroffene Weise wiedergegeben. Die Hymne heißt: «Christus erstand vom Tod. Durch den Tod überwand er den Tod, und und denen in den Gräbern schenkte er das Leben. »Dieser Hymnus besagt, das Christus durch seinen Abstieg in das Reich des Todes den besiegte, der Macht über den Tod hatte, den Teufel (vgl. Hebr 2,14), und durch seine Auferstehung die früher Verstorbenen auferweckte und befreite und so alle Menschen erlöste, die in Dunkelheit und Tod lebten. Der Urvater Adam ist hier das Symbol für alle Menschen. So zeigt die Auferstehung in der Ikonographie des Ostens die universale Erlösung, das heißt das Heilswerk, wie es durch den Abstieg in das Reich des Todes und die Auferstehung als Folge des Sieges über das Reich des Todes vollendet wurde. So war ja auch die Auferstehung Christi selbst. Im Osten beschränkte sich die Darstellung der Auferstehung nicht wie im Westen auf den einen Augenblick, in dem Christus das Grab verläßt.

Unter der Herrschaft der Türken, besonders seit dem 17. Jahrhundert, setzte sich das westliche Vorbild eines Christus, der aus dem Grab springt, auch in der Ikonographie des Ostens wegen des in dieser Zeit verstärkten Einflusses des Westens, allgemein durch. Zwar hatte dieser Typus eine lange Tradition, die aber keine orthodoxe war. Hier wird der Erlöser gezeigt, der aus dem Grab aufersteht, nachdem ein Engel zu diesem Zweck einen großen Felsblock weggewälzt hat. Zwar erwähnen die vier Evangelien die Entfernung eines großen Steines vom Eingang des Grabes (Mt 28,2; Mk 16,4; Lk 24,2 und Joh 20,2), aber dies geschah sicher nicht, um es dem allmächtigen Herrn zu erlauben, aus dem Grabe zu erstehen, sondern damit die Frauen, die kamen, um Jesus mit Myrrhe zu salben, und die Apostel ein leeres Grab sehen und so auch die Auferstehung feststellen und bezeugen konnten. Nach dem Glauben der Kirche ist Christus «aus eigener göttlicher Macht und durch die Fülle seiner Herrlichkeit» erstanden, als das Grab noch geschlossen war»[8]. Zudem, «nichts war dem Schöpfer verschlossen»[9], und in den Hymnen heißt es: «Herr, wie Du aus dem versiegelten Grab herauskamst, so kamst Du bei verschlossenen Türen zu Deinen Jüngern.»[10]

Auch Johannes Chrysostomos lehrte, daß der Engel nach der Auferstehung wegen der ... Frauen kam. Auf daß sie glaubten, daß er auferstanden war, sahen sie das leere Grab. Deswegen hat er den Felsen weggewälzt[11].

Es wäre allerdings nicht richtig, aus unserer Argumentation zu schließen, daß die Ikonographie des christlichen Ostens in der langen Geschichte ihrer Entwicklung der natürlichen Wirklichkeit, dem sogenannten realistischen Element, keine Rechnung trug. Der Realismus aber wurde nicht auf die gleiche Weise angestrebt wie im Westen oder wie wir ihn, wahrscheinlich unter dem Einfluß der Renaissance, heute verstehen. Der Realismus stand im Dienst eines höheren Zieles und wurde nur eingesetzt, nachdem er der ganzen geistigen Wirklichkeit und der christlichen

Kunst im Osten untergeordnet war. Während im Westen die realistisch-naturalistische Darstellung ein Ziel in sich war, d.h. als Ideal der Kunst angestrebt wurde, diente sie in der orthodoxen Kunst der Aufgabe, die diese sich als vorrangig und unverzichtbar gestellt hat: der Unterordnung des Materiellen unter das Geistige, des Unteren unter das Höhere, unserer schwachen menschlichen Natur unter Gottes Kraft. Darüber hinaus schenkt die deutliche Unterordnung des Materiellen unter das Geistige in diesen Ikonen dem ersteren die höhere Schönheit des zweiten, d.h. das materielle Element «bekleidet» sich mit der Schönheit des Geistigen, wenn es unter der Ausstrahlung der lebenspendenden und lebensändernden Kraft des Geistes Christi steht und von dieser Kraft durchdrungen wird. Eine solche verwandelnde Kraft, eine solche «Gestaltung» Christi in uns, meinte Paulus, als er über seine Ängste und Sorgen schrieb, «bis Christus in euch Gestalt gewinnt» (Gal 4,19). Christus, «der nach unserem Gleichnis geformt wurde, vergöttlichte, was er empfangen hatte»[12]. Es ist diese Vergöttlichung, diese «*théosis*» der menschlichen Natur, die in den Ikonen der Ostkirche erfahrbar wird.

[1] Patriarch Germanos: Migne PG 98,384.
[2] Platon, Politeia 401 Bf.
[3] Migne, PG 11,253, 4. Homilie über 1 Tim.
[4] Nach Clemens von Alexandrien, Stromates 11: Migne PG 8.
[5] Migne, PG 25,112.
[6] Vgl. C. Kalokyris, The Byzantine Wall Paintings of Crete (New York 1973) 75 Anm. 9.
[7] Vgl. Theodor Aboukaras, Bischof von Karon im 8. Jahrhundert: Migne, PG 97,1496.
[8] Cyrillus von Alexandrien: Migne PG 76,1165.
[9] Athanasius der Große: Migne PG 25,140.
[10] Pentekostarion (Venedig) 783.
[11] Migne PG 58,783, Homilie über Mattäus.
[12] Menaion des 24. Dezembers 183.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

KONSTANTIN KALOKYRIS

Geboren in Kreta (Griechenland). Studium der Theologie, der Philologie, der christlichen und byzantinischen Archäologie an den Universitäten Athen, Erlangen und München. Zuerst Kurator des Archäologischen Dienstes in Kreta und später Leiter dieses Dienstes für Piräus und die vorgelagerten Inseln. Assistenzprofessor an der Universität Athen. Derzeit Professor für byzantinische Archäologie an der theologischen Fakultät der Universität Saloniki. Mitarbeiter von Ausgrabungen und Restaurationsarbeiten auf Kreta und den ägäischen Inseln. Gastvorlesungen in den USA, der Sowjetunion, Australien, Deutschland, Italien, Libanon, Österreich und Syrien. Mitglied verschiedener griechischer und internationaler archäologischer Institutionen und Vereine. Veröffentlichungen u.a. (die deutschen Titel weisen hier nur auf die griechischen hin): Das alte Rethymnon (Athen 1950); Die Darstellung der Geburt in der byzantinischen Kunst (Athen 1954); Der Berg Athos, Themen der Archäologie und der Kunst (Athen 1963); Theotokopoulos der Grieche (Athen 1963); The Star of Bethlehem in Byzantine Art (Thessaloniki 1969, auch griechisch); Einführung in die christliche und byzantinische Archäologie (Thessaloniki 1970); die Entstehung und die Entwicklung byzantinischer Denkmäler auf dem Balkan (Thessaloniki 1969); The Essence of Orthodox Iconography (Brookline Mass. 1971); Die Malkunst in der Orthodoxie (Thessaloniki 1972); Die Theotokos in der Ikonographie von Ost und West (Thessaloniki 1972); Byzantinische Kirchen in Messinia (Thessaloniki 1973); The Byzantine Wall Paintings of Crete (New York 1973); Kirchengebäude und moderne Kunst (Thessaloniki 1978). Anschrift: Universität Thessaloniki, Lehrstuhl für christliche und byzantinische Archäologie, Thessaloniki, Griechenland.

Adrien Nocent

Gesten, Symbole und Wort in der heutigen westlichen Liturgie

Es ist offensichtlich, daß die heutige europäische und amerikanische Kultur sich seit einigen Jahren entschieden dem Audio-Visuellen zugewandt hat. Im Verlangen nach dem Gestus wie nach dem Symbol trifft sie sich mit den Zivilisationen von einst und mit den noch jetzt in Asien und Afrika bestehenden. Kino und Fernsehen haben uns immer mehr an die bildliche Aussage gewöhnt, und bebilderte Abenteuer- oder Science-fiction-Bücher sind immer weiter verbreitet. Eine Übertreibung dieser Tendenz wäre ein Anzeichen und ein Alarmsignal, das einen beunruhigenden Niedergang unserer Kultur anzeigen würde. Man kann sich jedoch anderseits fragen, wie weit ein abstrakter Intellektualismus, der sich nicht irgendwie in Gesten zu äußern sucht, von höchstem Kulturniveau zeugt.

Auch die religiösen Strebungen von heute haben die Tendenz, nach Gesten zu verlangen. Die charismatischen Zusammenkünfte zeugen davon. Sie machen instinktiv weiten Gebrauch von der Gestik und setzen sich damit von der regungslosen Gelassenheit der offiziellen liturgischen Versammlungen ab.

Karlheinz Stockhausen, ein deutscher Komponist, 1928 in Köln geboren, hat 1974 unter dem Titel «Inori» (= Anbetung) ein Stück für Solist und Orchester komponiert. Das Werk besteht in einer Reihe von dreizehn Teilen in je verschiedenen Tonlagen, Tempi und Tonstärken, denen dreizehn Gebetsgesten («Mudras» genannt) entsprechen. Diese sind verschiedenen Traditionen entnommen und werden von einem Tänzer ausgeführt, der sich inmitten eines Symphonieorchesters mit neunzig Musikern befindet. Die Rolle des Tänzers trägt den Titel «Der Beter». Die Gesten und die Musik sind zeitlich ganz aufeinander abgestimmt, so daß der Ausdruckstanz in Form einer Partitur schriftlich niedergelegt ist. Ich war selbst Zeuge davon, wie bei jeder Aufführung des Werks in den großen Städten die Zuschauer mit innerer Andacht an diesem getanzten Gebet teilnahmen. In welchem Kontrast steht diese Haltung zum distanzierten, müden Verhalten, das die Teilnehmer an unseren Gottesdiensten noch mancherorts an den Tag legen!

Dies gibt – fünfzehn Jahre nach der Erneuerung der Liturgie – zu denken. Es wäre ungerecht, wollte man einzig der kürzlich vorgenommenen Reform die Schuld daran zuschieben, ohne manche Arten ihrer Verwirklichung in der Praxis mitanzuklagen. Es ist doch seltsam, daß man in unserer audio-visuell eingestellten Zeit, in der alle davon reden, daß man sich anpassen müsse, bei den Kultfeiern von heute selbst diskrete Symbole und gemäßigteste Gesten geflissentlich abschafft. Es scheint, man habe den entschlossenen Willen, sich auf die Sphäre des Hörens zu beschränken und das Sehen auszuschalten. Eine gewisse Unbeweglichkeit ist Mode; man läßt die Arme einfach hängen, schafft jede Einzugsprozession ab, die doch gleich auf den ersten Blick als ein Gebet beim Gang zum Altar, zur Begegnung mit Gott in einem Dialog verstanden werden könnte; man tut sie aber als pompösen Formalismus ab. Es darf keine Prozession mit dem Evangelienbuch mehr stattfinden, das nun irgendein Buch ist, aus Angst, man könnte gewissermaßen an einer Reliquie des Mittelalters festhalten. Der Altar ist vor allem ein Tisch; der Weihrauch wird verabscheut, da er anderen Zivilisationen angehöre und für uns keinen Symbolgehalt mehr habe; die Leuchter werden gerade noch geduldet, während sie doch in unserer jetzigen Gastlichkeit als Schmuck eines Bankettisches wieder rehabilitiert sind.

I. Distanzierung vom Visuellen

Dieser recht primitive und simple Abscheu vor dem Gestus und dem Symbol scheint eine Reaktion darzustellen auf die ungeordnete Anhäufung von Reichtümern, die einfach übereinandergestapelt wurden, deren Sinn man verkannte und deren Gestus deshalb formalistisch und geistlos ausgeführt wurde. Widerwille gegen eine «höfische» Liturgie und Mangel an Lust zu einer romantischen Reform, zu einer kluniazensischen bloßen Nachahmung der Vergangenheit sind entschuldbar. Und doch genügen diese oft vorhandenen Motive und ein gewisses Armutsideal nicht, um gewisse saloppe Haltungen, die das Vulgäre streifen, zu erklären. Man ersetzt z.B. den Segenswunsch «Der Herr sei mit euch!» gern mit «Guten Tag!» – paternalistische Anbiederungsversuche von Klerikern, ewig Kinder reicher Leute, die nach «Volkstümlichkeit» haschen –, und man darf sich von einer Tendenz, die jüngst als «Miserabilismus» bezeichnet wurde, mit Recht unbefriedigt zeigen. Dies ist sicherlich nicht das, was das Zweite Vatikanum gewollt hat,

dem seine «Anwendungen» (?) in der Praxis nicht zur Last gelegt werden dürfen.

Ist aber unsere römische Liturgie nicht schon von jeher gekennzeichnet durch eine gewisse Distanz vom Visuellen und ein gewisses erhabenes aristokratisches Gepräge? Es erscheint wichtig, wenn nicht unerläßlich, eine Analyse der Haltungen anzustellen, welche die römische Liturgie im Lauf der Jahrhunderte dem Symbol gegenüber einnahm. Eine solche Untersuchung ist heikel; absolute und simplifizierende Behauptungen sind dabei zu vermeiden. Die diesem Aufsatz gesetzten Grenzen lassen nur Anregungen zur Weiterarbeit zu.

Wenn man die liturgischen Dokumente der drei ersten Jahrhunderte prüft, stellt man fest, daß sie uns nur diskrete Hinweise darauf geben, wie die Liturgie zu Rom verlief. Die Andeutungen, die der hl. Justin um 150 macht, sprechen nirgends von irgendeiner Gestik und Symbolik; sie zielen auf das Wesentliche und Funktionale; er schreibt ja auch für Nichteingeweihte[1]. Erst beim hl. Cyprian ist die bei Justin erwähnte Vermischung des Weins mit Wasser durch eine Symbolik bereichert[2]. Diese ist jedoch theologisch inspiriert und wird auf Wasser und Wein konventionell übertragen, während die östliche Interpretation auf das Blut und das Wasser Bezug nimmt, die der Seite Christi entquollen. Die «Apostolische Tradition» Hippolyts von Rom befleißigt sich der gleichen Zurückhaltung. Zwar findet sich darin eine Lampensegnung, deren Sinn offensichtlich auf die Lichtsymbolik Bezug nimmt[3]. Bei der Kommunion werden dem Neugetauften außer dem Brot und Wein der Eucharistie Wasser, Milch und Honig gereicht als Sinnbilder des Verheißenen Landes; sie waren aber damals auch gebräuchlich als gesundheitsfördernde Mittel für Neugeborene[4]. Außer dem Ritus des Untertauchens, der Verwendung von Katechumenenöl und Chrisma, der Handauflegung zur Firmung[5], der Handauflegung der Konzelebranten während des Eucharistiegebets[6] und bei der Bischofs- und Priesterweihe[7], der Auflegung der Hände des Bischofs bei der Diakonsweihe[8] finden sich keine Hinweise auf Gesten oder Symbole.

Nach dem Konstantinischen Frieden entwickeln sich die Liturgien auseinander. Die westliche Liturgie zeichnet sich durch beträchtliche Kreativität aus, doch diese beschränkt sich vor allem, ja fast ausschließlich auf die Euchologie; ihre Gestik und Symbolik bleiben sehr nüchtern. Selbst wenn Feste geschaffen werden wie das Weihnachtsfest, das mit dem Sieg der Sonne über das Dunkel in Zusammenhang gebracht wird, ergeht sich die Liturgie nicht in Ausfaltungen der Symbolik. Wenn sich auch in der Euchologie und im römischen Hochgebet Konstantinische und imperialistische Ausdrücke finden wie *honor, secundus meritus*, und wenn auch der römische Kanon vom Zentralgedanken des heidnischen Kults, der Opferdarbringung, beeinflußt scheint, so hält mit der Terminologie und den literarischen Formen kaum auch die entsprechende Symbolik in die Liturgie von Rom Einzug.

Wie ist diese – anscheinend gewollte – Zurückhaltung gegenüber der Symbolik und Gestik zu erklären? Äußert sich darin eine absichtliche Opposition gegen das, was man in den zeitgenössischen heidnischen Religionen praktizierte? Bestand man auf dem geistigen Kult, der eine Eigenart des christlichen Kults ist? Geschah es aus Vorsicht und dem Bestreben, jede Verwechslung zu vermeiden?

Der hl. Ambrosius scheint der wichtigste Zeuge für diese seltsame Abwehrhaltung Roms gegenüber der Welt der Symbole zu sein. Dies zeigt sich in seiner Einstellung zur Fußwaschung, die in Mailand vorgenommen wurde, wenn der Täufling dem Taufwasser entstieg. Der Neugetaufte wurde von der Gemeinde auf diese Weise aufgenommen. Aber Ambrosius glaubt, sich dafür entschuldigen zu sollen. Er schreibt: «Ich möchte mich in allem an die römische Kirche halten, aber auch wir sind schließlich mit menschlicher Vernunft begabt. Darum behalten wir das, was man andernorts aus besseren Gründen übt, ebenfalls aus besseren Gründen bei.» In dieser ganzen Stelle seines Traktats sucht Ambrosius zu erklären, weshalb die römische Kirche diesen Ritus nicht beibehalten hat, und er rechtfertigt sich, indem er schreibt: «Wir folgen dabei dem Apostel Petrus selbst, wir halten uns an seinen Eifer. Was entgegnet hierauf die römische Kirche? Ja, es ist der Apostel Petrus selbst, der doch dann der Bischof der Kirche Roms war, der uns diese Behauptung eingibt. Petrus selbst sagt: ‹Herr, nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt› (Joh 13,9).» Ambrosius stellt somit fest, daß der römischen Kirche die Begeisterung für sinnbildliche Gesten abgeht, sogar für diejenigen, die der Herr selbst vollzogen und denen er eine Bedeutung beigelegt hat. Rom scheint sich auf die wesentlichen Riten und die sakramentalen Zeichen zu beschränken.

Ätheria schreibt in ihrem Bericht über ihre Reise nach Palästina von den eindrücklichen Riten, die während der Karwoche zu Jerusalem vollzogen wurden[9], namentlich vom Lichtritus, dem Sinnbild der Auferstehung. Erst später kopierte die Kirche Roms diese symbolischen Gesten – indem sie z.B. die Anbetung des Kreuzes übernahm – und bereicherte so ihre Feiern. Später wird sie Bräuche der fränkischen Kirche übernehmen[10]. Doch diese neu eingeführten Bräuche, worin man andere Liturgien kopiert, werden nicht

immer gut aufgenommen, und der hl. Hieronymus wird einen ungemein harten Brief schreiben, worin er das «Exultet» der Frivolität bezichtigt[11]. Die päpstliche Liturgie wird denn auch diesen Gesang erst spät übernehmen.

Als mit dem Katechumenatsritual die Quadragesima sich zu entwickeln beginnt, läßt die Kirche Roms die wesentlichen Riten zu, z.B. die Handauflegung, das Epheta, die Übergabe des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers und sodann der Evangelien[12]. Aber zu Rom ist beispielsweise nichts vom eindrücklichen Abschwörungsritus vorhanden, der im Orient besteht: Barfuß, gegen Westen, das Sinnbild der Finsternis, gewandt, spuckt der Taufbewerber in diese Richtung; dann wendet er sich nach Osten, woher das Licht Christi kommt. Übrigens hat man sich diesbezüglich daran zu erinnern, daß die alten römischen Basiliken noch nicht geostet waren und daß Rom erst später für die Ausrichtung der Kirchen nach Osten gewonnen wurde.

II. Einflüsse anderer Liturgien

Merken wir uns jedoch schon jetzt, daß Rom, das wenig zum Symbolischen neigte, sich den Einflüssen anderer Liturgien nicht verschloß, selbst nicht – und dies mag uns überraschen – heidnischen Sinnbildern, die es so weit übernahm, als keine Verwechslung möglich war. Obschon es für die Trauung eine Eucharistiefeier vorsah, womit es eine Segnung der Braut verband[13], begnügte es sich mit dem Ritus, der in den Familien zur Hochzeit üblich war, und zwar bis zum Ende des elften Jahrhunderts[14].

Der römische Meßordo hätte Gelegenheit gehabt, in die Feier der Amtseinsetzung des Papstes Gesten hineinzubringen, z.B. dem afrikanischen Brauch entsprechend, der heute in die Messe Eingang gefunden hat, den Gestus, die Gaben durch die Gläubigen an den Altar bringen zu lassen; statt dessen wurde der Ritus im Gegenteil darauf verkürzt, daß der Papst und seine Assistenten die Gaben entgegennahmen[15], ohne daß eine Prozession vorgesehen war; nur das Gebet *super oblata* gab der Gabendarbringung ihren theologischen Sinn. Mehrere andere Riten dieses Ordo lassen eine triumphalistische Einstellung des Bischofs von Rom vermuten, so z.B. die Prozession, die vom Lateran durch die Via Merulana sich zur Basilika Santa Maria Maggiore hinbewegte[16]. Man muß jedoch gerecht sein und hier einen Ritus von rein römischem Ursprung anführen, der einen tiefen theologischen Sinn hat, den Brauch des *fermentum*. Wenn einzelne Priester vom Papst beauftragt waren, für Gläubige, die vom Ort der Zelebration des Papstes zu weit entfernt waren, die Eucharistie zu feiern, wurde ihnen ein Stück des konsekrierten Brotes übersandt, das sie im Augenblick der Brotbrechung zum Zeichen ihrer Einheit mit dem Bischof in ihren Kelch senkten. Damit wurde die Eucharistietheologie betont, die einem Ignatius von Antiochien am Herzen lag: der Gedanke, daß die Eucharistie in Gemeinschaft mit dem Ortsbischof zu feiern ist[17].

Mit dieser Armut an Riten findet man sich nicht überall ab. Im neunten Jahrhundert kommen in Frankreich abwegige symbolische Deutungen der Eucharistie auf wie die des Amalrich von Metz[18]. Dies hängt übrigens mit einer theologischen Mißdeutung der Messe zusammen: Man will in dieser eine unmittelbare Darstellung des Geschehens auf Kalvaria erblicken und sucht in der belanglosesten Geste des Zelebranten einen symbolischen Hinweis darauf. Bekanntlich bekämpft Florus von Lyon dieses übertriebene symbolische Denken, das an Häresie grenzte[19].

Im zehnten Jahrhundert gehen in Deutschland die Mönche von St. Alban in Mainz, die übrigens das römische Euchologium benutzen, darauf aus, die Liturgiefeiern bildhafter zu gestalten[20]. Das römisch-germanische Pontifikale bedeutet so eine für die Geschichte der Entwicklung der römischen Liturgie sehr wichtige Etappe, denn die römische Liturgie wird in ihr Pontifikale des zwölften Jahrhunderts manche Bräuche des germanischen Pontifikale aufnehmen. Darin kommt ihr Verlangen zum Ausdruck, gewisse Symbole, die selbst zu schaffen sie nicht den entsprechenden Genius hatte, von andern zu übernehmen[21]. Gregor VII. wird jedoch dagegen protestieren, da er die Abfassung des römisch-germanischen Pontifikale als eine Zerstörung der römischen Liturgie ansah[22].

Doch die römische Liturgie übernahm weiterhin Symbole, auf die sie anderswo stieß. Am Ende des 13. Jahrhunderts ließ sie sich vom Pontifikale des Wilhelm Durandus von Mende beeinflussen, das sie eigentlich zu ihrem eigenen machte bis zur jüngsten Reform des Zweiten Vatikanums. Insbesondere ist darin der Versöhnungsritus, eine Dramatisierung des Bußritus vom Gründonnerstagmorgen zu beachten, in den der Bischof von Mende Bräuche und Antiphonen eingeführt hat, die einen reichen theologischen Sinngehalt haben[23].

Man braucht bloß die Handschriftensammlungen aufzuschlagen, die Edmond Martène in seinem Werk «De antiquis Ecclesiae ritibus»[24] veröffentlicht hat, um festzustellen, wie man außerhalb Roms das Verlangen nach Symbolen verspürte, die man in der römischen Liturgie oft vermißte.

III. Intellektuelle aristokratische Haltung?

Dieser an und für sich sehr summarische, aber für diesen Aufsatz schon zu lang geratene Überblick erschien nützlich, um über die Haltung Roms zur Symbolik sehr bestimmt Aufschluß geben zu können. Man darf sie nicht als gewissen Widerwillen bezeichnen, der übrigens Lügen gestraft würde durch die oft bestehende Bereitschaft, Symbole zu übernehmen. Aber man muß feststellen, daß zu Rom eine Zurückhaltung, ja bemerkenswerte Gleichgültigkeit gegenüber den Symbolen bestand, oder, genauer gesagt, ein merkwürdiger Mangel an Kreativität in dieser Richtung. Die römische Liturgie ist unstreitig sehr kopflastig, sehr wenig volkstümlich. Kein Wunder, daß in dem, was wir heute «Volksfrömmigkeit» nennen, das christliche Volk instinktiv reagierte, denn es fand an vorwiegend euchologischen Liturgiefeiern kein Genüge.

Aber, und hier treffen wir den Kernpunkt unseres Themas: Ist die jüngste Liturgiereform, die sich oft vom Gedanken einer Rückkehr zu den nüchternen Linien der Vergangenheit und des Altertums leiten ließ, in ihrer Umkehr zu der intellektuellen aristokratischen Haltung, die das römische Empfinden in der Antike charakterisiert, nicht zu weit gegangen? Wenn man die verschiedenen Sakramentenrituale, die Eucharistiefeier, das Kirchenjahr durchgeht, erhält man unschwer den Eindruck, daß man offensichtlich Nüchternheit anstrebte und alles, was nicht funktional war, manchmal sehr radikal ausmerzen wollte.

Nehmen wir nur die Heilige Woche und vergleichen wir sie mit dem, was die Karwoche vorher war. Die Erneuerung hat die Echtheit beispielsweise des Licht- und Vigilritus angestrebt und sie in Übereinstimmung mit den geschichtlichen Angaben des Evangeliums für die Osternacht wiederhergestellt. Doch alles, was die verschiedenen Offizien der heiligen Tage an Besonderheiten aufwiesen, wurde auf das auch sonst Übliche eingeebnet, so z.B. wurden die besonderen Offizien der Mette, der Laudes usw. und gewisse Unterlassungen in der Messe wie die des Offertoriums und des Agnus Dei am Karsamstag usw. aufgegeben.

Diese Rückkehr zu der sehr intellektualistischen Haltung von einst könnte sehr wohl der Grund dafür sein, daß unsere Liturgie an visuellen Eindrücken so dürftig ist, was den Erfordernissen von heute sehr wenig entspricht.

Wir haben festgestellt, wie betont intellektualistisch die alte Liturgie von Rom war. Dies ist im geschichtlichen Umraum nicht leicht zu analysieren. Zu der Zeit, da die Liturgie Roms vor allem einen euchologischen, sehr wenig visuellen Charakter hatte, scheint sie sich von der Umweltkultur schon etwas entfernt zu haben, und es muß schon damals das Verlangen nach augenfälligeren Liturgiefeiern verspürt worden sein, obschon man den Römern von damals nicht das gleiche Streben nach Sinnfälligkeit beilegen darf, wie es heute herrscht. Doch gewisse Liturgiefeiern verraten in ihren Texten, daß sich einzelne Christen und selbst einzelne Mitglieder des Klerus zu farbenprächtigeren und selbst aufwendigen heidnischen Feiern, wie die Luperkalien es waren, hingezogen fühlten[25].

Die römische Liturgie befriedigte die instinktiven Bedürfnisse vieler Christen offensichtlich nicht, und sehr bald flüchteten sich manche in ergänzende Andachten. Dieser Zug kam im Lauf der Jahrhunderte immer stärker auf, vor allem von dem Zeitpunkt an, da die biblische Bildung fast auf den Nullpunkt sank. So kam es zu einem schwerwiegenden Bruch zwischen dem offiziellen Kult und den mehr oder weniger spontanen Feiern, die von den Autoritäten zugelassen oder sogar gefördert wurden, aber der Liturgie parallel liefen, ja sich manchmal an ihre Stelle setzten, so daß Andachten gegenüber dem Wesentlichen überhandnahmen. Es steht zu befürchten, daß eine allzu «auditive» Restauration, die dem Visuellen oft wenig Raum läßt, wiederum zu parallel laufenden Neuschöpfungen führt. Die von der Reform des Zweiten Vatikanums gemachte Anstrengung, dem Gotteswort in der Liturgiefeier wieder viel Platz einzuräumen, wird sicherlich Früchte tragen, aber genügt diese Restauration, um das gegenwärtige Verlangen nach visuellen Eindrükken zu stillen?

IV. Die Möglichkeit des Visuellen

Hier sind heikle, aber unumgängliche Fragen zu stellen. Die liturgische Erneuerung ist meistens auf das Altertum zurückgegangen, um durch die übereinandergelagerten Schichten von Symbolhinzufügungen, die ein wenig von überall her kamen, das Urgestein der Kultfeier neu aufzudecken. Damit hat sie eine nützliche Leistung vollbracht; es wäre sehr ungerecht, wollte man dies leugnen. Läßt sich aber nicht denken, daß die Erneuerung dadurch, daß sie uns einen von allem Beiwerk blankgeputzten und gereinigten Rahmen lieferte, uns die Möglichkeit bietet, den örtlichen und zeitgenössischen Bedürfnissen entsprechend die lebendige Erfahrung hineinzubringen? Sie zeigt uns dies übrigens, wenn auch sehr zaghaft, so doch ganz klar in mehreren Partien der neuen Ritualien, wo es den Bischofskonferenzen anheimgestellt wird, zu beschließen, daß dieser oder jener Gestus oder das eine und andere Sinnbild hinzugefügt werde. Dies ist z.B. im Rituale der christlichen Erwachseneninitiation und

der Kindertaufe der Fall. Freilich bleibt der für diese Anpassung gelassene Spielraum sehr bemessen. Andererseits wäre es gefährlich, in diesem Bereich ohne weiteres sämtliche Türen zu öffnen. Man kann nämlich nicht an eine Wiedereinführung des Visuellen in unsere vor allem auditive Liturgie denken, ohne objektive Vorstudien vorzunehmen. Dies kann nur etappenweise geschehen.

Die erste Etappe muß die Symbolik und Gestik, die die jetzige Liturgie uns bietet, objektiv studieren. Wir haben bereits zu Beginn dieses Aufsatzes gesagt: Gewisse Leute haben alles, was ihnen formalistisch und unpassend vorkam, aber gegenüber dem die Gläubigen nicht immer das gleiche Widerstreben empfinden, voreilig weggeworfen. In diesem Bereich herrscht oft noch ein allmächtiger Klerikalismus, der den Gläubigen das eigene Empfinden auferlegt.

Die zweite Etappe müßte der Frage nachgehen, in welchem Moment der Liturgiefeier Symbole und Gesten am Platze sind. Selbstverständlich bedarf dies neuer Forschungsarbeiten, denn man kann eine Symbolik und Gestik nicht künstlich und mit Gewalt einführen. Man muß sie fachtechnisch studieren und darf sie nicht künstlich aufzwingen. Man muß somit auf die Geschichte zurückgreifen, und diese Geschichtsforschung muß von anthropologischen Forschungsarbeiten begleitet sein, die schwierig zu unternehmen sind.

Die dritte Etappe ist die entscheidende: Was einst war, darf nicht das, was heute zu verwirklichen ist, gebieterisch und ohne die Möglichkeit eines Einspruchs bestimmen. Somit ist zu prüfen, wie weit die Symbole und Gesten von einst in ihren verschiedenen Anpassungen an die örtlichen Verhältnisse noch den Bedürfnissen von heute entsprechen. Doch die Antworten auf diese Frage, ob nun ein Ja oder ein Nein, dürfen nicht ausschlaggebend sein. Denn ob ein Symbol oder ein Gestus esoterisch wirkt, ist an und für sich nicht absolut entscheidend. Wenn die Inkarnation der Liturgie aufgrund der Menschwerdung Christi erfordert ist, so wird diese Adaptation auch dadurch bestimmt, daß Christus sich in einer gegebenen Kultur inkarniert hat, und wir müssen auch die Sichtbarkeit dieser Inkarnation Christi respektieren.

Somit gibt es Symbole und Gesten, die nicht ohne weiteres verständlich sind, sondern einer Katechese bedürfen. Dies gilt übrigens auch für das inspirierte Wort, das in eine Kultur eingebettet ist, die wir zu respektieren haben. Man muß jedoch die Möglichkeit studieren, neue Gesten und Symbole einzuführen. Hierbei handelt es sich um eine heikle Arbeit; sie ist notwendig, setzt aber kluge Vorsicht voraus und das sehr klare Bewußtsein, daß die Ergebnisse einer anthropologischen Umfrage allein genommen hier nicht ausschlaggebend sein dürfen.

Wenn die Liturgie Leben ist, braucht man sich nicht darüber zu verwundern, daß sie stets im Bau begriffen ist.

[1] Vgl. namentlich die Schilderung der Messe: Erste Apologie, Kap. 65–67.

[2] Cyprianus, Epistola 63 ad Caecilium, 13, Ausg. Bayard, Coll. Budé, Bd. 2 (1925) 208 = PL 4, 384.

[3] Hippolyt von Rom, La Tradition Apostolique, Ausg. B. Botte, Slg. Quellen und Forschungen (Münster Westf.) S. 64, Nr. 25.

[4] Ebd. 56, Nr. 21.

[5] Ebd. 48, 50, 52, Nr. 21.

[6] Ebd. 10, Nr. 4.

[7] Ebd. 4–6, Nr. 2; 20, Nr. 7.

[8] Ebd. 22, Nr. 8.

[9] Ethérie, Journal de Voyage, Ed. H. Pétré, Coll. Sources chrétiennes Nr. 21, 218–244.

[10] Vgl. z.B. für den Palmsonntag H. Graf, Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie (Steyler Missionsdruckerei 1959).

[11] Hieronymus, Brief an Praesidius, Ausg. G. Morin, Bulletin de l'Ancienne Litt. et Arch. Chrét. Bd. 3 (1913) 52–60.

[12] Sacramentarium Gelasianum, Ausg. L.C. Mohlberg, Coll. Rerum Eccl. Documenta (Rom 1968) 283–328.

[13] Sacramentarium Veronese, Ausg. L.C. Mohlberg, Coll. Rerum Eccl. Documenta (Rom 1966) 1105–1110; Sacramentarium Gelasianum, aaO. 1443–1455.

[14] K. Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung (Münster 1962).

[15] Ordo romanus I, Ausg. M. Andrieu, Les Ordines romani du haut moyen âge = Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense Bd. 2 (Löwen 1960) 91, Nr. 69–78.

[16] Ebd. 69–76, Nr. 7–28.

[17] Ebd. Le fermentum, S. 61; Ordo II, Nr. 6; Ordo IV, 169 und Nr. 106.

[18] Amalar von Metz, Liber Officialis, PL 105, 985–1242; J.M. Hanssens, Amalarii episcopi opera liturgica omnia = Coll. Studi e Testi 138–140 (Vatikanstadt 1948–1950).

[19] A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i.Br. 1902) 359. 394.

[20] Le Pontifical romano-germanique du X^{ème} siècle, Ausg. C. Vogel/R. Elze = Coll. Studi e Testi 226, 227, 269 Bd. I und II (Vatikanstadt 1963); Bd. III (1973).

[21] Le Pontifical romain du XII^{ème} siècle, Ausg. M. Andrieu; Le Pontifical romain au moyen âge = Coll. Studi e Testi 86 (Vatikanstadt 1938).

[22] M. Andrieu, Les Ordines romani du haut moyen âge, aaO. Bd. I, 519, I.

[23] Le Pontifical de Guillaume Durand, Ausg. M. Andrieu: Le Pontifical romain au moyen âge, Bd. = Coll. Studi e Testi 88 (Vatikanstadt 1940).

[24] Man kann jetzt dieses Werk mit großer Sicherheit konsultieren nach der Veröffentlichung von A.-G. Martimort, La documentation liturgique de Dom Edmond Marténe = Coll. Studi e Testi 279 (Vatikanstadt 1978).

[25] Den Beweis dafür liefern die Proteste, die Papst Gelasius sogar in die Formulare gewisser Messen einfügte. Vgl. Gélase I^{er}, Lutte contre les Lupercales et 18 Messes du sacramentaire Léonin, Ausg. G. Pomares = Coll. Sources chrétiennes 65 (1959).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

ADRIEN NOCENT

1913 geboren, Spezialausbildung am Institut de Liturgie von Paris und Hochschulstudium an der Sorbonne. Benediktinermönch der Abtei Maredsous (Belgien). Während zehn Jahren Professor am katechetischen Institut Lumen Vitae von Brüssel; Lehrbeauftragter an der Universität Löwen; Professor am Päpstlichen Liturgischen Institut Sant'Anselmo in Rom seit dessen Gründung 1961. Veröffentlichungen in zahlreichen Zeitschriften, z.B. «Nouvelle Revue Théologique»; «La Maison-Dieu»; «Rivista Liturgica». Mitarbeit an Sammelbänden wie z.B. «L'Eglise en Prière (Hg. A.-G. Martimort); «Dans vos assemblées» (Hg. J. Gelimont) usw. In Zusammenarbeit mit F. Dell'Oro demnächst Herausgabe des «Sacrementaire de Angoulême». Neuere Bücher: «Célébrer Jésus Christ (Année Liturgique), 7 Bände (Ed. Univ. J.-P. Delarge, Paris) (Übersetzungen ins Italienische und Englische); «La célébration eucharistique avant et après Pie V» (Ed. Beauchesne, Paris) in der Sammlung «Pont théologique». Anschrift: Pontificio Istituto Liturgico, Piazza Cavalieri di Malta 5, I–00153 Roma, Italien.

Aidan J. Kavanagh

Symbol und Kunst in der Liturgie unter «politischem» Gesichtspunkt

Wenn die künstlerische und die symbolische Seite der Gestaltung des Gottesdienstes diskutiert werden, vergißt man oft einen Gesichtspunkt, der doch wichtig ist und das Thema in all seinen Aspekten berührt: den «politischen».

I. Der hier verwandte Begriff «politisch» – «Politik»

Wenn wir hier von «politisch» reden, dann hat dieser Begriff nicht die unmittelbare Bedeutung, die wir ihm in unserer gewohnten Sprache beimessen. Er hat ja unmittelbar wenig zu tun mit dem Staat, mit der Praxis der Verwaltung oder mit Befreiung aus Unterdrükkung. Wir meinen mit «politisch» und «Politik» die Struktur und die Eigenart der Beziehungen zwischen den Angehörigen einer sozialen Gruppe oder allgemein in der Gesellschaft, auch die schwer erfaßbaren Formen solcher Beziehungen, wie sie nicht nur auf ausdrückliche Reglementierung von seiten des Staates, sondern auch wie sie auf stillschweigende Übereinkünfte und ungeschriebenes Gesetz zurückgehen. In dieser Bedeutung gehört die «Politik» zu dem, was man traditionell die «freien Künste» nannte, und sie ist Nährboden für das Symbol und die anderen Künste.

Es ist schon schwierig genug, vernünftig über die Symbole und die Kunst zu reden, es ist aber noch schwieriger, deren politische Wurzeln zu zeigen. Vielleicht ist dies der Grund, weshalb die meisten sozialen Gruppen und Gesellschaften eher ihre Symbole, ihre Kunst und Politik haben und mit ihnen leben, als daß sie diese analysieren. Niemand würde mehr staunen über eine gelehrte Untersuchung der Kunst und der Symbole der Zulus als diese Zulus selbst. Wer mitten in einer Gesellschaft auf der Ebene der in dieser Gesellschaft funktionierenden Kunst und Symbole nach den dort vorgegebenen Mustern lebt, hat dadurch Schwierigkeiten, die Funktion und das Ziel solcher Symbole und einer solchen Kunst analytisch klar und abgegrenzt in den Griff zu bekommen. Die Anthropologen sind daher gern bereit, jede andere Kultur zu studieren, welche es auch sei, solange es nicht die eigene ist.

Die Methode der kritischen Analyse setzt eine bestimmte Objektivität voraus, und diese ist nur durch einen bestimmten Abstand zum studierten Objekt möglich. Einen solchen Abstand hat an sich nur ein «Outsider». Ein Insider hat sie nur, wenn er betroffen ist durch eine Krise innerhalb der Gesellschaft oder durch eine persönliche Krise, die ihn dem gegebenen Status quo entfremdet und es zuläßt, diesem gegenüber kritisch zu sein. Dies gibt Gesellschaftsreformen und Revolutionären wenigstens in diesem Punkt einen Vorteil gegenüber den Verteidigern eines gefährdeten Status quo, auch wenn diese noch die politische oder kulturelle Macht besitzen. Denn die Neuerer, die schon durch das, was sie sind und anstreben, der gegebenen Ordnung gegenüber ablehnend und distanziert eingestellt sind, verlegen sich besonders auf eine analytische Kritik an dieser Ordnung, die es ihnen gestattet, schärfer zu urteilen als die Verteidiger solch

einer Gesellschaft, die oft keine Antwort als Gewalt und Zwang und schließlich Flucht haben. Der Revolutionär wird nach einer gelungenen Revolution unweigerlich nicht nur die vorherige Politik ändern, sondern auch die symbolischen und künstlerischen Muster dieser Gesellschaft zu ändern versuchen. Es kann sein, daß die Kunst und die Symbole die politische Evolution beeinflussen können, aber jedenfalls führt eine politische Revolution zu zwangsläufigen Änderungen in der Kunst und in den Symbolen, wie es die neuere Geschichte Rußlands, Chinas und neuerdings auch des Iran beweist.

Dies gilt auch für die neuere Geschichte der römisch-katholischen Kirche, besonders seit der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959. Was das Konzil auch sonst erreicht haben mag, es führte auf jeden Fall zu einer Verlagerung in der Struktur und der Eigenart der Beziehungen zwischen den Katholiken. Diese Verlagerung betrifft alle Ebenen, auch die unfaßbareren, auch die Leitung und Verwaltung, auch die stillen Übereinkünfte und ungeschriebenen Gesetze. Der politische Nährboden für die Symbole und für die anderen Formen der Kunst ist ein anderer geworden. Es ist schwer zu erraten, in welchem Maße, und noch schwerer, dies klar zu analysieren. Die Veränderungen sind noch längst nicht abgeschlossen, die Ergebnisse liegen längst noch nicht alle vor. Auch andere westliche Kirchen sind von den Veränderungen in der katholischen mit betroffen, und es entstehen Wechselwirkungen. Man sollte nicht vergessen, daß die vielleicht weniger wichtige politische Veränderung, die vom Trienter Konzil eingeleitet wurde, vier Jahrhunderte brauchte, um sich voll zu entfalten.

II. Die politische Veränderung durch das Zweite Vatikanische Konzil

Jede Analyse der Veränderungen und Akzentverlagerungen durch das Zweite Vatikanum kann nur vorläufig und unvollständig sein. Für eine umfassende Wertung liegt das Konzil noch nicht lang genug zurück. Doch müßte es möglich sein, einige Folgen des Konzils für die Symbole und die Kunst der im Gottesdienst versammelten Gemeinde anzugeben besonders deshalb, weil diese meistens mit der Liturgiereform zu tun haben.

Um es kurz zusammenzufassen: die erneuerte Liturgie strebt die Teilnahme aller an und verfolgt dadurch eine weit weniger aristokratische und elitäre Politik, als es die liturgischen Richtlinien des Konzils von Trient taten. Man kann zwar darauf hinweisen, daß die Ursprünge unserer christlichen Liturgie einer solchen Politik der Teilnahme aller nahestanden – ganz im Anfang stand sogar ein Abendessen in einem Jerusalemer Haus – und daß es auch in der tridentinischen Liturgie, etwa in der *missa recitata*, in der dialogisierten Messe und in der Betsingmesse eine Möglichkeit zur aktiven Teilnahme aller gab, doch kann man nicht leugnen, daß diese Liturgie durch ihre Sprache und ihre konkreten Ausdrucksformen dies sehr erschwerte, wenn nicht unmöglich machte. Der Aufwand, der dazu nötig war, einer Gemeinde lateinische Antworten oder die gregorianischen Gesänge beizubringen, lohnte sich besonders in kleinen Gemeinden pastoral kaum. Die Folge davon waren sehr oft stille Messen. In ihnen trat an die Stelle einer gefeierten Liturgie ein fast automatisiertes Ablaufen eines Rituals. Viele Generationen von Seminaristen lernten nicht, wie sie die lateinische Liturgie feiern könnten, sondern wie sie die Sakramente, auch die Eucharistie, gültig und erlaubt nach den vorgeschriebenen römischen Texten und Richtlinien spenden sollten.

Hier können wir nicht im Detail die Folgen dieser Konzentration auf die Tätigkeit des Priesters bei der Austeilung der Sakramente darstellen. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie hierdurch nicht nur die Eucharistie, sondern auch das ganze sakramentale System der Kirche zu einer privaten Angelegenheit wurde, die Gemeinschaftsdimension verlorenging, die Sakramententheologie einseitig geprägt wurde, wie diese Orientierung eine echte liturgische Erfahrung und Erneuerung verhinderte und wie dies alles theologisch und pastoral negative Folgen hatte. Die Liturgie wurde eine belanglose, rein kultische Handlung und nahm paradoxerweise dadurch die Stelle ein, die die protestantischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts ihr zugewiesen hatten.

Man kann behaupten, daß ein solcher Hintergrund erklärt, weshalb seit der Mitte des letzten Jahrhunderts in der römisch-katholischen Kirche eine liturgische Unruhe zu gären anfing und die Päpste sich nach 1902, angefangen mit Leo XIII., immer öfters mit der Liturgie beschäftigten: die nächsten 75 Jahre brachten, so schätzt man, wenigstens 300 liturgische Dokumente unterschiedlichster Art hervor[1]. Eine solche enorme Fülle offizieller Literatur ist nur als Antwort auf ernste und dringende Probleme verständlich. Die Umwälzung des Zweiten Vatikanums wurde hier lange vorher vorbereitet. Man kann sie ohne diese Vorgeschichte nicht richtig beurteilen.

An die Stelle einer Liturgie, die fast reine Sakramentenspendung war und die in der stillen Privatmesse gipfelte, kehrte die Liturgiekonstitution zu den traditionellen Normen für die Feier der Eucharistie zurück.

Danach steht im Mittelpunkt des liturgischen Lebens eines Bistums der Bischof, der umgeben von seinem Presbyterium, den Diakonen und den anderen Dienern des Altars einer Eucharistiefeier vorsteht, an der auch das Volk der ganzen Diözese teilnimmt und in der so auf vorzügliche Weise Kirche in der Ortskirche sichtbar wird (41–42). Diese traditionelle Norm fordert, daß in jeder sakramentalen Handlung die Kirche in der Vielfalt ihrer Dimensionen und in dem Reichtum ihrer Aspekte soviel wie möglich offenbar wird. Dies gilt besonders für die Eucharistie, denn zu der Eucharistie versammelt die Kirche sich am regelmäßigsten, in ihr zeigt sie sich am besten. Nur in außergewöhnlichen Fällen und aus wichtigen Gründen darf von solcher Norm abgewichen werden[2].

Der Gegensatz zwischen der alten, jetzt wieder aufgenommenen Zielsetzung der Eucharistiefeier und der vorher geltenden Norm, der zu der stillen Privatmesse führte, zeigt das Ausmaß der politischen Akzentverlagerung, die vom Zweiten Vatikanum ausgelöst, gebilligt und gefördert wurde. Wie wir aber schon bemerkten, ist die Forderung einer größtmöglichen Teilnahme aller nichts neues in der römischen Tradition. Aus den ältesten Zeugnissen der christlichen Liturgie, die eifrig vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, in der gelehrten Vorphase der liturgischen Bewegung aufgespürt, entdeckt und herausgegeben wurden, wird deutlich, wie sehr alle an der Feier teilnahmen. Diese Quellen inspirierten übrigens in der pastoralen Phase dieser Bewegung die eher konservativ zu nennenden Erneuerer der Liturgie: Prosper Guéranger und Johann Adam Moehler im letzten, Lambert Beaudouin, Pius X. und Pius XII. in diesem Jahrhundert. Die liturgischen Veränderungen, die das Zweite Vatikanum auslöste, kamen daher nicht plötzlich, sie waren das Ergebnis eines langen politischen Prozesses der Wiederentdeckung, der von vielen Faktoren wie dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Katholizismus, den Reformen des Konzils von Trient, der gelehrten Geschichtsforschung und von drei Jahrhunderten der sozialen Revolution im Westen beeinflußt wurde.

Wie es in jedem lange dauernden Prozeß sozialer Veränderung der Fall ist, ändern sich einige Strukturen und Verhaltensweisen langsamer als andere. In der lateinischen Kirche war es relativ leicht, die liturgische Praxis zu ändern, was auf beschleunigte Weise geschah, nachdem Pius X. 1905 und 1910 neue Richtlinien für den Empfang der Heiligen Kommunion erlassen hatte, denn hier im Westen war die Liturgie eine Angelegenheit geworden, die exklusiv von Rom aus reglementiert wurde. Die Politik extremer, aristokratischer Autoritätsbetonung begünstigte auf starke Weise die liturgische Reform der lateinischen katholischen Kirche in dem halben Jahrhundert vor 1959. Als aber die universale Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil diese Reform entschieden weiterführte und vertiefte, wurde sie wesentlich viel mehr als eine reine Änderung der Rubriken, eine vorsichtige Neuerung und Verbesserung einiger Aspekte oder die Erlaubnis, in wenigen Gegenden unter ganz besonderen Umständen von einigen allgemeinen Vorschriften abzuweichen. Die Liturgie wurde jetzt den Gläubigen zurückgegeben, diesem grundlegenden *Ordo* der Getauften, dem alle hierarchischen Stufen des kirchlichen Amtes dienen sollten.

Jede künftige geschichtliche Betrachtung der Entwicklung des römisch-katholischen Gottesdienstes und Kultes in den Jahrzehnten nach dem Konzil wird sich gründlich die Frage stellen müssen, ob und wie der Klerus und die Gläubigen nach einer Zeit des liturgischen Experimentierens und der liturgischen Abnormalität einen Weg zu einer neuen Normalität mit einer reformierten Liturgie finden und ob und wie sie mit einer solchen Normalität fertig werden können. Eine solche geschichtliche Betrachtung sieht vielleicht viel deutlicher, als wir das heute tun können, daß die wichtigsten liturgischen Probleme nach dem Konzil weit weniger mit der Änderung von Rubriken und mit dem Übermaß an liturgischen Probetexten zu tun haben als mit der Suche nach neuen Wegen, um gesamtkirchlich in einer Politik der größtmöglichen Teilnahme aller die Liturgie zu koordinieren, zu ordnen und zu steuern. In dieser Hinsicht müssen sowohl der Klerus als die Gläubigen wiederentdecken, daß nicht das Kirchenrecht, sondern die Tradition der Kirche die Kraft ist, die der Liturgie Zukunft und Leben gibt. Dies kommt daher, daß die Tradition die Kontinuität ist, die dem Ziel, alle so viel wie möglich an der Liturgie Anteil nehmen zu lassen, konkrete Gestalt gibt.

Diese Kontinuität hat nichts zu tun mit einer toten, noch weiter mitgeschleppten Last der Vergangenheit, sondern sie hat sehr viel zu tun mit dem Wissen einer Gemeinschaft um ihre Gegenwart. Wenn ein solches Bewußtsein die Gegenwart richtig einschätzen und auch auf die Zukunft hin gegenüber den in dieser Zukunft angestrebten Zielen ein richtiges Verhältnis finden will, kann dieses Bewußtsein es sich nicht leisten, die Vergangenheit zu vergessen oder zu verdrängen. Denn in der Vergangenheit wurden die Grundlagen für die Gegenwart gelegt, und die Gegenwart ist der Anfang der Zukunft.

Leider findet man in den vorliegenden Werken der Kirchengeschichtsschreibung über die letzten vier Jahrhunderte kaum Hinweise, die uns hier weiterhel-

fen würden. Diese Werke der Kirchengeschichte konzentrieren sich auf die aristokratische und elitäre Liturgiepolitik der Kirche. Solange diese Politik in der Kirche noch maßgebend war, konnte die Liturgie noch zurückgreifen auf die symbolischen und künstlerischen Formen, die im Dienst solcher Politik entwikkelt und kultiviert worden waren. Man denke an den einstimmigen gregorianischen Gesang, der in den Mönchsorden gepflegt und weiterentwickelt wurde und von einer sehr großen Schönheit ist, an die mehrstimmigen Messen und Motetten, an die herrlich aufragende Architektur vieler Kirchen, an die plastischen Bilder, an eine reiche Literatur, die in vielerlei Hinsicht so gut war wie jede vorhergehende. All diese Denkmäler und Zeugnisse waren eng verbunden mit einem bestimmten Stil der Symbole und der gesamten Kunst und hingen eng zusammen mit einer Welt tiefer Frömmigkeit. Sehr viel geniale Kunstfertigkeit wurde in sie investiert, und die Wohltätigkeit und Spendenfreude reicher Gönner und Stifter ermöglichte sie. Sie waren bestimmt für die Masse, und diese sollte den reichen Mäzenen, den schöpferischen Künstlern und den hervorragenden Produkten der Wohltätigkeit und der Schaffenskraft mit Ehrfurcht und Dankbarkeit entgegentreten.

III. Folgen der liturgischen Veränderungen

Drei Jahrhunderte politischer Umwälzungen sowohl in Europa als in der Neuen Welt änderten grundlegend die vorhergehende alte Gesellschaft mit ihren Strukturen und ihrer Kultur. In den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts wurde schließlich auch die Liturgie davon berührt. Auch die Spezialisten der Liturgie waren anscheinend genau so wenig wie alle anderen auf diese Veränderungen vorbereitet gewesen. Viele ängstigten sich, als das Ziel der Teilnahme aller zu einer Art gleichmachender Kameradschaft zu entarten schien, die wegen ihrer Neuheit anfangs mit großer Zustimmung begrüßt wurde, die man aber kritisch zu betrachten anfing, als scheinbar feste Werte und gediegene liturgische Kunstformen der aristokratischen Vergangenheit entweder aufgegeben wurden oder in dem neuen politischen Klima des Gottesdienstes von der Gottesdienstgemeinde nicht mehr auf gleicher Höhe gepflegt und gehandhabt wurden.

Wenn es die Möglichkeit einer Wahl gab zwischen einer Messe, die zwar mit der Beteiligung des Volkes nach den neuen Möglichkeiten der Liturgie, aber auch sehr improvisiert, unbefriedigend und armselig gestaltet war, und einem wunderbaren Hochamt mit herrlichen gregorianischen Gesängen oder mit der unvergeßlichen Musik Palestrinas, zogen fast alle jungen Leute und die meisten älteren das erstere vor. Die Liturgie wurde zunehmend eine belehrende Liturgie oder eine geschwätzige Liturgie der Unterhaltung oder gar ein Ort ideologischer Manipulation. Kaum jemandem kam es in den Sinn, daß für eine Protestaktion auf den Stufen des Pentagons in Washington die Eucharistie, Sakrament des Glaubens zur Vereinigung der Kirche mit Christus, wenig geeignet sei, jedenfalls noch weniger als ein feierlich konzelebrierter Exorzismus. Gerade für letzteren hat der amerikanische Schriftsteller Norman Mailer genau zu einer solchen Verwendung einen großartigen Text geschrieben!

Es gibt Anzeichen dafür, daß der Drang zur liturgischen Gleichmacherei nachgelassen hat, seit auch die auf die Teilnahme aller angelegte politische Akzentverlagerung der Liturgie von ihrer Neuigkeit verloren hat. Man kann nur hoffen, daß einige harte Lektionen in bezug auf eine aggressive Gleichmacherei jetzt gelernt werden: daß solche Gleichmacherei sowohl in der Liturgie als in der Politik, in der Wissenschaft, der Erziehung und in der Familie bestenfalls zu einer hochgelobten und hochgestimmten, aber wenig ergiebigen Mittelmäßigkeit führt und im schlimmsten Fall zur Verwirrung und gar zur Zerstörung im Einerlei dessen, was man erreichen will; daß eine Politik der Gleichmacherei und eine Politik, die die Teilnahme aller anstrebt, keineswegs dasselbe sind, daß es wenig Unterschied gibt zwischen dem Elitismus eines karrieresüchtigen Klerus und autoritärer Kirchenfürsten.

In bezug auf letzteres bleibt allerdings unsere Hoffnung eher bescheiden. Denn die zwei ersten Lektionen, die aus der übertriebenen Gleichmacherei der letzten Jahre gelernt wurden und die zu dem führten, was man in den USA «Neokonservatismus» zu nennen anfängt, werden leider vermischt mit einer ungesunden Nostalgie nach der aristokratischen liturgischen Vergangenheit und mit der noch gefährlicheren Annahme, daß moderne spezialisierte und säkularisierte Verwaltung und Organisation mit ihren hyperausgebildeten Berufsexperten dieser damals so verstaubten und wirkungslosen aristokratischen Vergangenheit heute neues Leben und Effizienz zu geben vermögen.

Um es offen zu sagen: die Priesterweihe wird «akademisiert»: wichtiger als das Sakrament der Weihe und die Vollmacht, an der man durch dieses Sakrament teilhat, ist das akademische Zertifikat spezialisierter Kompetenz. Zuerst arbeitet man für dieses Diplom, dann sucht man sich die pastorale Aufgabe, in der man die erworbenen Kenntnisse anwenden kann. Es ist an sich nichts Schlechtes, daß die Beauftragten der Kirchen sich spezialisieren, besonders wenn es um Diakone oder um die anderen Dienste geht. Aber wie segensreich es für die Kirche auch ist, wenn sie für ihre

unterschiedlichen Aufgaben über fachmännisch ausgebildete Kräfte verfügt, dieser Segen wird etwas Bedenkliches, wenn er auch noch das Selbstverständnis der Priester und besonders des Bischofs bestimmt. Das kirchliche Amt, das von seinem Wesen her sakramentaler und asketischer Natur ist und das die Befugnis und die Pflicht, Beispiel zu sein, vorzustehen und voranzugehen voraussetzt, wird dadurch verengt zu einer bürokratischen oder technischen Tätigkeit, zu einem Job, für den man trainiert werden muß.

Es ist unnötig zu sagen, daß die neue technische Spezialisierung oft auf Kosten der geistlichen Dimension des Amtes geht. Wenn man zudem bedenkt, daß das Amt des Priesters wenigstens in den letzten tausend Jahren gegenüber allen anderen Ämtern der westlichen Kirche eine Beispielfunktion hatte, kann man kaum einen sichereren Weg zur Heranbildung einer alten, neuen Aristokratie in der Kirche von Gläubigen erster Klasse mit Zertifikat finden, als darin, daß man diesen Priestern eine Reihe spezialisierter Aufgaben aufbürdet, zu denen sie eigens ausgebildet werden sollen.

Es gibt hier aber noch andere Schwierigkeiten. Solche Priester-Spezialisten würden noch weniger fähig sein, dem Gottesdienst in einer solchen reichen und anspruchsvollen liturgischen Tradition wie der lateinischen vorzustehen. Verglichen mit ihrer eigentlichen beruflichen Arbeit, deren Schwerpunkt anderswo liegt, wäre das Vorstehen im Gottesdienst ihnen extrem fremd, und sie müßten ihm gegenüber einen Widerwillen empfinden, es sei denn, sie könnten es als eine persönliche Therapie betrachten, die allerdings ihrer eigentlichen Arbeit gegenüber zweitrangig bliebe. Das Vorstehen in der Liturgie würde dann ein persönliches Bedürfnis des Priesters befriedigen. Die liturgische Gemeinschaft und ihr Kult dienen dann eher dem Priester als er ihnen.

Vielen ist offensichtlich klar geworden, daß die Politik der größtmöglichen Teilnahme aller etwas anderes ist als Gleichmacherei. Auch wird es, so kann man nur hoffen, genauso deutlich werden, daß der Gottesdienst aller kein Feld ist, das man dem elitären Therapeutentum von Priestern überlassen kann, die aller Dinge, auch ihrer selbst, überdrüssig geworden sind. Die Teilnahme aller, wie die christliche Tradition und das Konzil sie verstehen, kann nicht spontan, rein innerweltlich, entstehen. Sie kann nicht durch Klugheit und Gescheitheit verwirklicht werden. Die versammelte christliche Kultgemeinde schöpft nicht ihre innere «politische» Stärke aus der Fähigkeit von Spezialisten, Kompetenzen, Ausschüssen und Ideologien, sondern ihre Kraft und ihre Stärke kommt von Jesus Christus, der in seiner Kirche, in der universalen Kirche und in der Ortskirche, anwesend und tätig ist. Der Gottesdienst ist eine «dargestellte Ikone», eine bildhafte Handlung, die auf diese lebenspendende Anwesenheit hindeutet. Der liturgische Ausschuß einer Pfarre, der den Liedplan für den Gottesdienst aufstellt, die Zeiten festlegt und den Ablauf bestimmt, die eigentümliche, peinliche Ehrlichkeit, mit der bestimmte Priester sich selbst produzieren, der persönliche Stil und der persönliche Geschmack der Zelebranten: das alles ist zweitrangig und unwesentlich. Wesentlich ist nur die aktive Anwesenheit Jesu inmitten seiner Kirche: seine Anwesenheit im Glauben, im Wort, in Brot und Wein. Niemand wird dadurch Christ, daß man ihn zum Papst wählt, er zum Priester geweiht wird oder einem Liturgieausschuß in irgendeiner Pfarre angehört: jemand wird nur dadurch Christ, daß er in der Taufe eingetaucht wird in den Tod Christi. Jemand bleibt nicht Christ dadurch, daß er einen akademischen Grad erwirbt, einer charismatischen Gebetsgruppe beitritt, für oder gegen dieses oder jenes ist, sondern dadurch, daß er Sonntag für Sonntag an Jesu Leib, der für uns hingegeben wurde, an Jesu Blut, das für uns vergossen wurde, teilhat. Jemand gehört nicht der Gemeinschaft der Glaubenden an, weil er diese oder jene Meinung über die Befreiungstheologie, über die Priesterweihe der Frau oder über Demokratie in der Kirche hat, sondern weil er glaubt an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist.

IV. Die Kraft, in der die Kirche lebt

Von Politik reden, heißt: von Macht reden. Doch muß man gerade diese augenscheinliche Binsenwahrheit in Frage stellen, wenn es um die Kirche geht, wie Johannes Paul II. es 1979 in seinen Bemerkungen vor der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla für die ganze Kirche tat. Das wichtigste, was man aus der Reise dieses slawischen Papstes nach Polen später im selben Jahr lernen kann und was besonders die Kirchen westlich vom eisernen Vorhang lernen sollten, ist die mächtige Ohnmacht, die reine Kraft der wirksamen Anwesenheit Christi in Kirchen des Glaubens, denen man die Schulen nahm, die Priesteramtskandidaten weitgehend nach Hause schickte und die Hierarchie behinderte. Man hat den Eindruck, daß *gerade wegen* der Feindseligkeit und der Schickanen des Staates die polnische Kirche ein Modell der Teilhabe aller im Geiste der Tradition und des Konzils entwickelte, mit dem keine andere Kirche weiter westlich, es sei denn vielleicht die eine oder andere Kirche in Afrika, konkurrieren kann. Gegenüber der

Fülle des Lebens, die sich in diesen Kirchen mächtig entfalten kann, weil das Leiden diese Kirchen zum Wesentlichen zurückführt, sind die Kirchen der «Ersten Welt» anscheinend überfinanziert, überorganisiert, überspezialisiert und übergebildet. Sie verlieren ihre Identität und ihr Selbstbewußtsein in demselben Maße, wie die säkularisierte Gesellschaft und der Staat ihnen die Unterstützung und den Beifall entziehen. Ihr Leben siecht dahin.

Man kann das Beispiel der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten anführen. Sie wird immer mehr zerrieben und polarisiert durch eine Reihe von Diskussionen über Themen, mit denen selbstmitleidig und introvertiert Nabelschau getrieben wird. Hier streiten sich Interessengruppen, die von der Bürgerrechts- und der Antikriegsbewegung der sechziger Jahre lernten, wie sie Angelegenheiten, Hoffnungen und Ängste der Gesellschaft für die eigenen Ziele mißbrauchen können. Das Beste, was sie erreichen können, ist Frustration, Verzettelung der Kirche in kleinlichem Zwist und ein oder zwei Prozent mehr für die eigene Meinung auf Kosten der Einheit der Kirche. Das Gefühl, als Kirche eine Gemeinschaft zu sein, schwindet, Enttäuschung und Resignation machen sich breit, die Bischöfe dürfen gerade noch in endlosen Diskussionen vermitteln, und die Liturgie wird eine Front, an der starre, nicht mehr kompromißbereite Gruppen nur noch die eigenen Anliegen verteidigen. Die Diskussion geht längst nicht mehr über Details, Wesentliches wird angegriffen: ob man überhaupt noch Eucharistie feiern darf, solange auf Erden keine volle Gerechtigkeit herrscht, Frauen nicht zum Priester geweiht werden dürfen, alle Gewaltregimes gestürzt worden sind und die Kirche nicht den einzig richtigen Standpunkt in allen Problemen eingenommen hat, die von den Massenmedien sensationssüchtig aufgebauscht werden.

Die Gemeinschaft der Glaubenden, hin und her getrieben zwischen hemmungsloser Laxheit und verbitterter Intoleranz, ist blockiert durch aggressive Argumente und Gegenargumente, die nicht so sehr die Werte, die sie zu verteidigen meinen, relativieren, als sie atomisieren, so daß sie unverständlich werden und ihr Zusammenhang verlorengeht. Und doch waren es gerade diese Werte, die in ihrer Einheit der Nährboden für die Kunst und die Symbole waren. Sie waren die wichtigen Komponenten der komplexen Symphonie von Handlung, Geschehen und Sinn, die die Liturgie ist. Die Liturgie kann nichts feiern, wenn nicht das Einverständnis über einen Schatz an gemeinsamen Überzeugungen gegeben ist, denen man vereint im Glauben anhängt und die man miteinander im Leben zu verwirklichen versucht.

Wenn diese gemeinsame Basis zusammenbricht oder die gegenseitigen Meinungen so undurchschaubar werden, daß niemand weiß, was die Gläubigen noch verbindet, dann verliert die Liturgie ihre Fähigkeit, die Teilnehmer auf einer gemeinsamen Ebene zu sammeln und sie weiterzuführen, so daß sie das Ganze des Glaubens in der Einfachheit Gottes verstehen können und jeder unmittelbar an der Feier teilhat. Dann kommt die Liturgie herunter zu einer Erwachsenenbildungsveranstaltung, oder sie verwildert zum Geplänkel in der Arena der Konflikte, und die Gläubigen gehen anderswo hin, um dort ihre «Bilder zum Überleben» zu suchen. Denn schließlich geht es in der Liturgie um das Überleben – das Überleben in Christus durch seinen Übergang vom Tod zum Leben im Vater. Christus ist das grundlegende Bild des Überlebens, ein Bild, das bewirkt, was es bedeutet, denn es ist sein eigener Inhalt.

Christus als «Bild des Überlebens» ist nicht nur die Definition für die Liturgie der Sakramente, er ist auch die Quelle, aus der jede große christliche Kunst schöpft, und er ist die Grundlage und die Kraft, die die Kirche zusammenhält. Er ist sowohl die Bedingung als auch das Ziel des christlichen Lebens. Dieses christliche Leben kann nicht erhalten bleiben durch einen gelegentlichen, halbherzigen Versuch, Christus zu begegnen, sondern nur durch die Fortdauer der Begegnung zwischen Christus und den Gläubigen, durch den gegenseitigen Austausch von Anwesenheit, die die Kirche «Kommunion» nennt, die Paulus verglich mit der innigen Verbundenheit zwischen Mann und Frau und die Thomas von Aquin die *res* des Sakramentes nannte, die *unitas mystici corporis Christi*, die Kirche. Man kann an dieser grundlegenden Einheit der Kirche als grundlegendem Prinzip der katholischen Orthodoxie nicht genug festhalten. Zu meinen, man könne es relativieren, ist soviel wie es verleugnen, und ganz sanft entfernt man sich vom Glauben, auf vielen Ebenen zugleich.

Eine dieser Ebenen ist die politische. Aus der Inkarnation Jesu – er ist sowohl Gott als auch Mensch – und aus der Fortdauer der inkarnatorischen Gegenwart Jesu in seinem Leib, der Kirche, durch den Glauben, die Gnade, das Sakrament, folgt, daß von Beginn an die politische Dimension zum Wesen des wahren Christentums gehört. Die Leitung der Kirche(n) und die gute Beziehung der Kirchen untereinander wurden schon in der allerersten Zeit für wichtig gehalten, wie es sehr alte christliche Dokumente wie die Apostelgeschichte, die Didache und die Briefe von Ignatius und Clemens beweisen. Diese und andere Quellen machen aber niemals den Fehler anzunehmen, daß die Maßstäbe für die Leitung der Kirche von irgendwo sonst

kommen könnten als von innen, vom Wesen der Kirche her. Kein anderer Faktor kann erklären, weshalb die Kirche des ersten Jahrtausends mit solchem Selbstvertrauen und mit relativer Leichtigkeit die Kulturen in ihren Dienst nahm, sie erneuerte, andere entstehen ließ und immer ihr Recht beibehielt, über sie zu urteilen.

V. Die politischen Gefahren für die Kirche

Historisch gab es in bezug auf die Politik zwei Gefahren für die Kirche. Die erste war, daß sie zu streng auf ihr eigenes Wesen achtete, sich jeder Möglichkeit verschloß, in weltlichen Dingen politisch mitzumischen und sich exklusiv auf sich selbst bezog. Es gibt einige Richtungen der christlichen Spiritualität, die für diese Art des theologischen Anarchismus eine Schwäche hatten und oft zu einer monophysitischen Betonung der Gottheit Christi und der Gottheit der Kirche auf Kosten der menschlichen Aspekte von beiden führte. Die orthodoxe Tradition hat immer schnell die große Gefahr einer solchen Haltung als schwerwiegenden Angriff auf das Verhältnis zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer und auf die gottmenschliche Natur der Inkarnation erkannt und sie als wesentlich heterodox und ketzerisch verurteilt, auch wenn ein solches Christentum eine sehr warme, milde Frömmigkeit zu zeigen schien.

Aber auch gegen die entgegengesetzte Haltung der Arianer, der Pelagianer und anderer, die nur die menschliche Natur Christi, die menschlichen Aspekte der Kirche und der religiösen Erfahrung betonten, hat die Kirche reagiert. Auf die Gefahr einer groben Verallgemeinerung hin kann man behaupten, daß die Versuchung des Monophysitismus die Versuchung der frommen «Konservativen» ist (Erzbischof Lefebvre und einige Christen aus der modernen charismatischen Bewegung) und die Versuchung des Arianismus oder des Pelagianismus typisch ist für sozial radikalisierte, «progressive» Christen (wie im Reduktionismus einiger Befreiungstheologen). Die ersten fliehen die Politik, die zweiten überbetonen sie. Beide Gruppen verstoßen gegen das Evangelium und gegen alles, was aus dem Evangelium folgt.

Die zweite Gefahr ist viel schwieriger zu erkennen, und noch schwerer ist es, etwas gegen sie zu tun. Denn diese Gefahr folgt nicht wie die vorhergehende aus einer falschen Auffassung über Christus, die Welt und die Kirche, die dann logisch konsistent und einseitig weiterentwickelt wird, sondern eher aus fehlender Genauigkeit und Sorgfalt, die zu einer lässigen Vermischung von Heiligem und Profanem, von Evangelium und Welt führt. In den Vereinigten Staaten, deren religiöse Wurzeln auf die puritanische, katholische und jüdische Immigration vom siebzehnten bis zum Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zurückgehen, kann man das Neue, das durch den Mischmasch all dieser Traditionen entsteht, nicht etwa in einem neuen Judenchristentum finden, sondern in einem religiösen Synkretismus nordamerikanischer Machart aus dem neunzehnten Jahrhundert, wie z.B. in der Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage (Mormonen). In dieser Gruppe kommen typische amerikanische Tugenden des Selbstvertrauens und der Unabhängigkeit, des Familiensinnes, des Arbeitsfleißes und der stabilen Werte der Mittelklasse zusammen mit typisch amerikanischen Untugenden: einem Hang zum religiösen Humbug, einer milden Xenophobie, einer Neigung zu Prunk und Schau in einer mächtigen Organisation, die über kaum vorstellbare finanzielle Mittel und politischen Einfluß verfügt, die von Utah über den ganzen weiten Westen der Vereinigten Staaten geht und von dort aus über die ganzen USA und die ganze Welt mit Hilfe einer sehr disziplinierten Evangelisierung, die sich die neuesten Methoden der public relations zunutze macht. Aber auch das ganze amerikanische Geschäftsleben ist, ohne darum unmittelbar mormonisch zu sein, von ähnlicher Geisteshaltung geprägt, die tief in der amerikanischen Erfahrung angelegt ist und aus der dieselbe Kraft geschöpft wird.

Diese amerikanische Urerfahrung ist also verbunden mit einer wunderlichen Art säkularisierten Christentums. Wahrscheinlich sind übrigens die Vereinigten Staaten eine Art Reservat, in dem alle möglichen Sorten des Christentums lebendig gehalten werden und funktionieren, und wo es ihnen sogar sehr gut geht. Wahrscheinlich ist das Hauptbeispiel, die «Hauptikone» solcher Formen des Christentums ein «wiedergeborenes» Staatsoberhaupt, das an der Sonntagsschule lehrt und mit der Verkleinerungsform seines Vornamens angeredet werden will, der aufrichtige Amerikaner ohne List und Tücke. Dies heißt aber auch, daß er kaum über politische Macht verfügt, denn seine Art des christlichen Engagements hilft ihm nicht, sich im Labyrinth, in dem politische Macht immer ausgeübt wird, mit der Kunst des Taktierens, die diese Macht voraussetzt, zurechtzufinden. Alles, was er neben einer persönlichen Güte, die man ihm nicht aberkennen kann, besitzt, ist der reine Anschein der Macht, der auf das Ansehen seines Amtes zurückzuführen ist.

Die Tugenden, die in einem solchen säkularisierten Christentum am liebsten gehegt werden, gehen zusammen mit einem bestimmten Glanz, einem Anschein des Wohlstands (der nicht dasselbe ist wie finanzielle Sicherheit und weniger noch als wirklicher

Reichtum) und neuerdings auch mit einem Gefühl des persönlichen Wohlbefindens. Jedenfalls sind dies die «Bilder des Überlebens», denen von den Massenmedien, die in einer solchen Gesellschaft die öffentliche Meinung und daher auch die Qualität des Bedeutungszusammenhangs für die neuentstehenden Symbole bestimmen, der größte Wert zuerkannt wird. Es wäre der Mühe wert, gründlich darüber nachzudenken, wie eine Kirche, die eine alte Disziplin fahren ließ und noch keine neue fand, oft solchen Werten nicht widerstehen kann und sie kritiklos übernimmt.

Dies gilt an erster Stelle für den Klerus. Priester oder Geistlicher sollte zuerst einmal jeder werden dürfen, der das Gefühl hat, er habe ein Recht darauf. Das geistliche Amt wird eine Art Statussymbol, das auch in der Feier der Eucharistie glänzen muß: mit Fingern voll von teurem Schmuck heben sie einen möglichst einfachen Kelch aus Tonware. In der Liturgie finden sie eine Möglichkeit, ihr eigenes, an Erfolg gewöhntes Wohlbefinden, aufgewertet mit theologischen und psychologischen Diplomen und Beraterzertifikaten, zur vollen Entfaltung zu bringen in einer Gesellschaft, die ihre Fähigkeiten zu schätzen weiß. Dieser Klerus steht oft der Liturgie vor, als ginge es um eine Talk-Show im Fernsehen oder um Gruppenerfahrung in Spiritualität, um eine soziale Aktion oder um eine persönliche Therapie.

Diese «Bilder des Überlebens», die von einem säkularisierten Christentum gehegt und gepflegt werden, berühren mit der Naivität und der Unwissenheit derjenigen, die über nichts anderes als ihre unkritischen sogenannten guten Absichten verfügen, das Wesen der Politik des Christentums. Wenn diese Verhaltensweisen sich einmal eingenistet haben, scheinen sie so unschuldig und ungefährlich, daß es fast unmöglich ist, sie auszurotten. Ein Bischof muß sich gut überlegen, was er tut, bevor er einen solchen mit Schmuck beladenen, sympathischen und beliebten Kleriker, der doch so schön reden kann, aus seinem pastoralen Amt und seinem liturgischen Auftrag entfernt, nur weil er gar nichts über das Evangelium Jesu zu sagen weiß. Wie man weiß, war Jesus nicht besonders schön und kostbar ausgestattet bei seinem Auftreten, er redete dem religiösen Geschmack seiner Zeit merkwürdig wenig nach dem Mund und er wurde schließlich von denen verlassen, die sich nur wegen des Glanzes seiner Worte und Taten zu ihm hingezogen fühlten. Er war den Pharisäern zu progressiv, den Zeloten zu konservativ, ging den ersten zu weit, den letzten nicht weit genug. Er verärgerte und verwirrte all seine Apostel, außer einen, der schließlich mit seiner Mutter und ihm allein dabei war, als er die Welt erlöste, sein Leben hingab und so sein Leben zurückfand, um im Leben voranzugehen und allen dieses Leben in voller Fülle zu geben. Die katholische Orthodoxie, die auch ein liturgisches Kriterium ist, ging immer aus von diesem einen, zentralen Geheimnis des Christentums, denn in diesem Geheimnis ist alles da, was die Liturgie je gefeiert hat und feiern wird. Jesus Christus ist das Urbild des Überlebens, ein Bild, das bewirkt, was es bedeutet, weil es sein eigener Inhalt ist. Er ist das Leben.

VI. Schlußfolgerungen

Aus unseren Überlegungen folgt erstens, daß es sinnlos ist anzunehmen, daß eine minimalistische, trivialisierte, rein erzieherische oder therapeutische Liturgie echte Kunst und wahre Symbole hervorbringen könnte. Eine solche Liturgie wird ihre Symbole und ihre Kunst von irgendwoher entleihen, und dies bewahrt sie keineswegs davor, daß sie in einer radikalen Säkularisierung aufgeht, zu einem belanglosen Aspekt oder einer unwichtigen Spielart der «civil religion» in den Ländern der «ersten Welt» wird. Wirkliche Liturgie benutzt zwar auch die Symbole und die Kunst der Kultur, in der sie gefeiert wird, aber dies hat nur zweitrangige Funktion und ist ein Prozeß der Assimilation, der völlig abhängig ist von der vorrangigen Gegenwart Jesu mit seinem «lebenspendenden Geist» und in deren Dienst steht, wie es Paulus schreibt. Wenn diese primäre Gegenwart in irgendeiner Hinsicht durch die Gottesdienstgemeinde beeinträchtigt oder eingeschränkt wird, dann hebt sie sich selbst als liturgische Gemeinde auf, denn ihre Liturgie ist dadurch das, was sie ist, daß sie selbst Symbol und Sakrament, Offenbarung und Ort des Geschehens der Gegenwart Jesu in ihr durch den Glauben und durch Gnade ist. Man kann daher nur in dem Maße behaupten, daß die Liturgie Kunst und Symbole «verwendet», in dem man nicht vergißt, daß die Liturgie selbst an erster Stelle das Symbol ist.

Zweitens braucht der kunstvolle Symbolismus, der die Liturgie selbst ist, nicht besonders geheimnisvoll gestaltet zu sein, aber er muß immer mit großer Sorgfalt ernstgenommen werden. Es gibt ein Minimum an Stil, das respektiert werden muß, will man, daß die Liturgie Liturgie bleibt. Liturgische Vorschriften, Rubriken und Gesetze, die Gestaltung durch einen Chor, einen eigenen Altarraum gehören dazu. Das einfache Nachhämmern eines Rhythmus aus einer Klaviersonate von Chopin auf einer Schreibmaschine reicht nicht; der Vortrag einer Szene aus Prokofjews Romeo und Julia ist eine Monstrosität, die jeder Beschreibung spottet. Das Übergehen der Rubriken der römischen Liturgie ändert diese Liturgie in alles

Mögliche, was die fruchtbare oder auch sterile Phantasie eines unfähigen und meistens nicht besonders intelligenten Klerikers zu erfinden vermag. Dies alles soll nicht heißen, daß aus einem blinden, totalen und phantasielosen Gehorsam gegenüber den Regeln auch automatisch eine gute Liturgie als gelungene, symbolische Darstellung der in ihr geschehenden Gegenwart Jesu hervorgeht. Vorschriften, ein eigener Altarraum, guter Gesang, Rubriken sollten nur weiterführen, und es besteht hier ein höherer Maßstab, nämlich der der lebendigen liturgischen Tradition, der angeeignet und angelegt werden soll. Gesetze garantieren keinen richtigen liturgischen Stil, wohl die Tradition. Liturgisch muß man an den Rubriken festhalten, aber noch wichtiger ist es, daß man die liturgische Tradition kennt und daß sie lebendig wird, daß man ihre unterschiedlichen Ebenen zu unterscheiden weiß, daß man darauf achtet, welche Funktion den unterschiedlichen Teilnehmern an der Liturgie kraft Tradition zusteht und dies weise und umsichtig steuert.

Drittens: Gleichmacherei führt zu Verbrüderung und Kameraderie. Eine Elite garantiert für Stil. Es kann nicht die Frage sein, zwischen beiden zu wählen, sondern beide so gut wie in einem geordneten Gottesdienst bester liturgischer Tradition zu ihrem Recht kommen zu lassen, ohne daß Kameradschaft leutseliges, entfremdetes Proletentum wird, ohne daß eine Hebung des Stils zu der Exklusivität eines gnostischen Geheimbundes führt. Nur eine entschiedene, klare und eindeutige kirchliche Gesetzgebung ist der einzig mögliche Kontext, in dem ein solches Gleichgewicht erreicht und erhalten werden kann.

Viertens und letztens: wir brauchen eine gesunde Kritik an der Liturgie, wie sie tatsächlich gefeiert wird, sowohl im positiven als im negativen Sinne. Diese Kritik sollte konstruktiv sein, und alle Beteiligten am Gottesdienst sollten sie äußern dürfen, damit alle Standpunkte zu ihrem Recht kommen. Vor allem sollten die Bischöfe, die die Hauptverantwortlichen für die Liturgie in ihrer Ortskirche sind, diese kritische Funktion ausüben, nicht nur durch die Entfaltung einer neurotischen Kontrolle der Rubriken, sondern dadurch, daß sie selbst herrlichen und guten Gottesdiensten in ihren Kathedralkirchen vorsitzen. Gute Qualität hat ihre eigenen Mittel, um die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und sich durchzusetzen.

Auch diejenigen, die das Privileg einer spezialisierten liturgischen Ausbildung genossen und in der Liturgie besonders beschlagen sind, haben die Verantwortung, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im Detail, ganz konkret über korrekte und unkorrekte Liturgie zu sprechen. Denn den kunstvollen Symbolismus, der die Liturgie sein soll, kann man nicht abstrakt oder im allgemeinen pflegen und schützen. Sie wird immer als eine spezifische Handlung von bestimmten Menschen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit begangen. Ein Literaturkritiker muß wissen, wie er klar denken und einen guten Satz formulieren soll. Ein Architekt hat zu wissen, wie er die Fundamente richtig legt und wo und wie er die Tür einbauen läßt. Nicht weniger muß jemand, der den Gottesdienst der Kirche liebt, fähig sein, nicht so sehr eine gute Liturgie von einer schlechten, sondern vielmehr eine fehlerhaft ausgeführte Liturgie von einer richtig gefeierten zu unterscheiden und erzählen zu können, was verkehrt war und was richtig. Denn davon hängt die weitere Fähigkeit ab, eine gute Liturgie zu gestalten, so wie Politik von der Einsicht im Spiel der Beziehungen und der Fähigkeit, es zu beherrschen, und die Kunst von der Fertigkeit des Künstlers abhängen.

[1] Vgl. James J. McGivern (Hg.), Worship and Liturgy, Official Catholic Teachings (McGrath Publishing Company, Wilmington, North Carolina 1978).

[2] Vgl. Aidan Kavanagh, The Shape of Baptism, The Rite of Christian Initiation (Pueblo Publishing Company, New York 1978) 106–109.

[3] Vgl. Frederick D. Willhelmsen, Christianity and Political Philosophy (University of Georgia Press, Athens, Georgia 1978).

[4] Vgl. die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium 26–32 und auch den nützlichen Kommentar von Thomas Richstatter, Liturgical Law Today, New Style, New Spirit (Franciscan Press, Chicago 1977) 61–87.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

AIDAN J. KAVANAGH

Mönch der Erzabtei St. Meinrad in Indiana, USA. Theologie- und Liturgiestudium in Ottawa und Trier. Acht Jahre verantwortlicher Leiter des Weiterbildungsprogramms für Liturgie an der Notre Dame Universität, derzeit Professor an der Divinity School in Yale. Mitherausgeber von Worship und Studia Liturgica. Veröffentlichungen u.a.: The Concept of Eucharistic Memorial in the Canon Revisions of Thomas Cranmer (1963); The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiations (Pueblo Publishing Company, New York 1978). Anschrift: The Divinity School, Yale University, 409 Prospect Street, New Haven, Conn. 06510, USA.

Enrique Dussel

Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika

Eine Hypothese zur Kennzeichnung einer Ästhetik der Befreiung

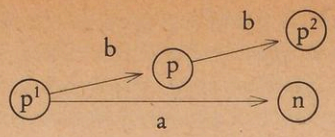
Dieser Artikel wird im Grunde eine Einführung in das Thema, eine Darlegung des Horizonts einer theologischen Fragestellung im Hinblick auf ein zentrales Problem sein: eine *theologische Ästhetik der Befreiung*.

I. Der «ökonomische» Status der Eucharistie

Im katholischen liturgischen Gottesdienst spricht der Priester beim *Offertorium* folgendes Gebet: «Wir bringen dir, Herr, dies *Brot*, die Frucht der *Arbeit* und der *Erde*, zum Opfer dar.»

Das Brot, das der Zelebrant in Händen hält, ist nicht nur symbolisch, es ist *real*. Die Arbeit, die es hervorgebracht hat, und die Erde, deren Frucht es ist, sind nicht symbolisch, sondern wirklich. Es ist notwendig, wieder zur Realität zurückzukehren, die oftmals durch das Symbol verdeckt worden ist. Es ist die Wirklichkeit – und nicht nur das Symbol —, «was uns zu denken gibt» (in Erinnerung an den Satz von Kant oder Ricœur).

Die Beziehung des Menschen zur Natur ist die Arbeit (hebräisch *habodah*). Die Arbeit ist die verständige Bemühung des Menschen, die bloße Natur (die «Erde») zu verändern und eine «Frucht» hervorzubringen. In der Bibel ist die Frucht der Arbeit schlechthin das «Brot», denn es handelt sich um eine mediterrane Kultur des Weizens. Daher setzt die Eucharistie *materiell* die Existenz des «Brotes» voraus, aber ihr eigentlicher Status ist *ökonomisch*. Die ökonomische Beziehung, wie wir sie verstehen, ist eine «praktisch-produktive» Beziehung. Die «praktische» Beziehung ist diejenige, die zwischen zwei Personen besteht (jemand – jemand; der Mensch – Gott). Die «produktive» Beziehung ist, wie wir sagten, die Beziehung Mensch – Natur. Die Eucharistie ist eine Beziehung zwischen zweien über das Produkt der Arbeit (folglich eine ökonomische Beziehung):



Die Arbeit (Pfeil a) an der Natur (N) führt zu einem Produkt (p), welches die Bedingung der Möglichkeit der Kulthandlung (Pfeil b) ist, die der Mensch (p^1) gegenüber Gott (p^2) vollzieht. Der Kult oder Gottesdienst (im Hebräischen wird das gleiche Wort dafür verwandt wie für die Arbeit: *habodah*) ist Darbringung des Produktes der Arbeit. Der Kult ist die *theologale Ökonomie*, die letzte Instanz der christlichen Existenz. Am Kreuz machte Christus seinen Leib zum «Objekt» des Kultes und bot sich dem Vater als Opfer dar. Das Opfer (die Taube, der Ochse oder der Körper des Märtyrers selbst) ist das Produkt der Arbeit und der Geschichte, das Gott hingegeben wird. Aber noch in Israel gab Gott seinen Willen zu erkennen: Der beste Gottesdienst besteht darin, dem Hungernden zu essen zu geben: «Denn Liebe will ich, nicht Opfer» (Hos 6,6).

Gott ist *der* absolut *Andere*. Der Arme ist *der* absolut *andere* des Herrschaftssystems. Dem Armen sein reales und *materielles* Arbeitsprodukt geben heißt, dem absolut Anderen das Leben und das Produkt des Lebens zur Reproduktion und zum Wachstum des Lebens darzubringen. Das *materielle* Essen des Armen ist die Bedingung der Möglichkeit einer für Gott annehmbaren Eucharistie. Darum ist die Gerechtigkeit in den geschichtlichen Systemen die Vorbedingnung für die liturgische Feier, da ja die Eucharistie die in der Geschichte stattfindende Feier der vollkommenen, utopischen Ökonomie ist. Sie ist das Gastmahl, das verlangt, daß alle Tischgenossen ihren *materiellen* Hunger in der geschichtlichen Gerechtigkeit gestillt haben. Die Eucharistie erinnert an die Gerechtigkeit, feiert die Gerechtigkeit und nimmt die Gerechtigkeit des Reiches vorweg (wenn wir Gerechtigkeit sagen, sagen wir zugleich auch Erlösung und Befreiung). Die Eucharistie ist so der radikale Horizont der Kritik an jedem historischen System ökonomischer Ungerechtigkeit.

II. Eine «Theologie der Produktion»?

Die Theologie der Befreiung hängt wie jede heute mögliche Theologie ganz von einem ersten Kapitel ab: der «Theologie der Produktion» (sprich: der produktiven *Schöpfung*).

Bekanntlich hat sich die Philosophie – und auch die Theologie – von alters her mit dem «Kunstwerk» beschäftigt, wie zum Beispiel Heidegger in seinem

Werk *Der Ursprung des Kunstwerks*[1]. Immer schon erregten die Werke des Künstlers und die Kunst im allgemeinen die Aufmerksamkeit der herrschenden Klassen, angefangen bei den Griechen (mit ihrer *téchne*) über die Menschen des Mittelalters (*ars*) bis hin zur Ästhetik eines Baumgarten. Kant äußerte vom Standpunkt einer bürgerlichen Erfahrung folgendes: «Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der Wissenschaft unterschieden (...), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (...) Wird auch Kunst vom *Handwerke* unterschieden; die erste heißt freie, die andere kann auch Lohnkunst heißen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, daß sie als *Arbeit*, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist» (Kritik der Urteilskraft, §43, A 173 f.).

Über die Ästhetik Hegels bis zu Heidegger ist die «Ästhetik» der *reine* Teil der Produktion, der den herrschenden Klassen, den Genies entspricht, die Lohnarbeit des Arbeiters im Kapitalismus beläßt man dagegen in der dunklen Welt des Irrationalen, Verächtlichen, Mühseligen, Ökonomischen, in der jedoch die Unterdrückten das *reale* und *materielle* Brot der Eucharistie hervorbringen (während die Künstler des Bürgertums die schönen architektonischen Tempel, die Kirchenfenster, die Heiligenstatuen herstellen und die Verlage mit ästhetischen Meßbüchern ihre dicken Gewinne machen). Die Bischöfe von Guatemala schrieben am 25. Juli 1976, nach dem Erdbeben, das die Stadt und mit ihr große Kunstwerke der Kolonialzeit zerstört hatte:

«Was den historischen, kulturellen und künstlerischen Aspekt anbelangt, ist der Schaden irreparabel. Aber all dies hat weder den wichtigsten noch den einzigen Reichtum der Kirche ausgemacht. Ihre Kraft und ihren wirklichen Reichtum gewinnt die Kirche nicht aus den Gotteshäusern (...) und auch nicht aus den im Laufe der Jahrhunderte hervorgebrachten Werken.»[2]

Wir haben nicht die Absicht, die «sakrale Kunst» herabzusetzen, doch wir wollen ihr ihren Platz zuweisen innerhalb einer *theologalen Ökonomie*, in der die Ästhetik nicht das zentrale Kapitel der «Theologie der Produktion» darstellt, sondern zuerst der alltägliche Akt der Arbeit des Arbeiters untersucht wird, um dann zur eigentlich ästhetischen Ebene überzugehen. Das Entscheidende ist die produktive Arbeit, die mit dem *Leben*, das heißt: dem Essen, Kleiden, Wohnen zu tun hat (vgl. Mt 25,35), und erst dann kommt all das, was dem Leben Qualität hinzufügt: das Genießen, Vergnügen, Bewundern. Die eineinhalb Millionen hungernder, fast nackter menschlicher Wesen, die in der Trabantenstadt Nezahualcoyotl in Mexiko oder in den Städten Indiens wohnen, verlangen zuerst nach dem Leben (Recht auf Arbeit, auf Essen: die Grundbedürfnisse) und dann nach Ästhetik.

Eine «Theologie der Produktion» müßte, ausgehend vom Schöpfungsakt Gottes als dem Ausdruck seines Liebe-Seins, das Universum und die Natur als ein «Produkt» der göttlichen Vitalität auffassen. Und von daher müßte sie über den Menschen als «produzierendes Subjekt» (nicht ein *ego cogito*, sondern ein *ego laboro*) nachdenken, das, indem es die von den *Grundbedürfnissen* der Menschheit geforderten Güter herstellt, die Voraussetzungen für die Feier der Eucharistie schafft: «Nehmt, esset, das ist mein Leib.» (Mt 26,26).

Das *Bedürfnis* (die nicht verwirklichte Negativität) ist eine Spannung in bezug auf die Freude des Verzehrens, des Genusses, der Lust, die, wenn sie *in der Gerechtigkeit* ist, die Vorwegnahme des Reiches der Himmel bedeutet.

Eine «Theologie der Produktion» ist die *Materie* (der christliche Materialismus, der mit dem «kosmologischen» Materialismus von Engels in dessen *Dialektik der Natur* nichts zu tun hat, welcher im übrigen dem «historischen» Materialismus widerspricht) einer Theologie des Sakraments.

III. Produktion, Kunst und Gesellschaftsklassen

Bekanntlich vollzog sich der Bruch der «Frankfurter Schule» mit dem Heideggerschen Denken unter anderem gerade auf der Ebene der Ästhetik. Auch wenn die «Kritische Theorie» niemals aus einem gewissen Ästhetizismus herausfinden und sich dem weiten Feld der menschlichen Produktion im allgemeinen öffnen, das heißt, die Arbeit genügend schätzen kann[3], gelangt immerhin ein Theodor Adorno zu der Aussage: Die Musik – eine der Künste – ist «nicht Erscheinung von Wahrheit» (wie Heidegger meint), «sondern wirklich Ideologie»[4]. Wenn die Kunst «Ideologie» ist, so bedeutet dies, daß sie *ein* Moment der produktiven Totalität einer Gesellschaftsklasse darstellt.

In der Tat definiert sich eine Gesellschaftsklasse im wesentlichen durch ihr materielles *substratum*: eine bestimmte Art von Arbeit. Die Art der Arbeit determiniert (freilich nicht im Sinne absoluter Determination) die Art der Gewohnheiten, der Kultur der Gruppe. Wenn es stimmt, daß es eine «technische Arbeitsteilung» (z. B. Ingenieur – Arbeiter) gibt, so bleibt doch letzten Endes das Subjekt der Arbeit in eine historisch-soziale Einteilung hineingestellt. In der postfeudalen Gesellschaft Europas beispielsweise be-

stimmen sich die Gesellschaftsklassen dadurch, daß die einen ihre Arbeitskraft verkaufen und die anderen das Privateigentum des Kapitals besitzen. Unter den (handwerklichen, technologischen oder entwerfenden oder – nach ihren Erzeugnissen – mechanischen, ästhetischen usw.) Arbeitshandlungen des Menschen hat die «künstlerische Produktion» ein eigenes Gesicht. Auf jeden Fall bleibt der künstlerische Akt immer (aber nicht absolut) mit der gesellschaftlichen Klasse des Künstlers verbunden, der ihn ausführt.

In gleicher Weise hat der Prototyp der Schönheit oder Häßlichkeit sehr viel mit dem ästhetischen Werthorizont der Klassen zu tun. Bekanntlich ist der lateinamerikanische Neoklassizismus (der sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts im Kampf gegen Spanien durchsetzt) der Durchbruch einer bürgerlichen Oligarchie, der gleichzeitig mit der Expansion des angelsächsischen Kapitalismus in Lateinamerika erfolgt. Der Barock hingegen entsprach dem merkantilen, vorindustriellen hispanischen Kapitalismus. Das heißt, in der Kunst gibt es nicht nur *Epochen*, sondern in den sich ablösenden Epochen gibt es einen Widerspruch zwischen der Kunst der herrschenden Klassen und derjenigen der unterdrückten Klassen. Es liegt auf der Hand, daß die triumphierende, hegemonische, herrschende Kunst die Kunst der Klassen ist, welche die politische, wirtschaftliche und damit auch künstlerische Macht besitzen[5].

Aus diesem Grund, wegen ihrer objektiven Inhalte, ist die Kunst «wirklich Ideologie». Der sich in Objekten (Worten, Bildern, Skulpturen, Gebäuden usw.) niederschlagende Ausdruck offenbart, rechtfertigt oder kritisiert die in einer Gesellschaft vorhandenen Strukturen. Die Kunst erfüllt im ideologischen Kampf des Systems ein zentrales Moment (als *Kunst der Herrschaft*, wenn sie das System reproduziert und stützt; als *Kunst der Befreiung*, wenn sie den unterdrückten Klassen zum Ausdruck verhilft und die neue, noch utopische Welt entwirft). So äußert sich eine Ästhetin: «Wenn die künftige Revolution nicht nur aus ökonomischen Gründen in Angriff genommen wird, sondern auch wegen des Entstehens einer neuen Sensibilität, die neue Ziele und Prioritäten sucht, nur dann wird sie eine Revolution sein; der Künstler hat nämlich mit einer echten Revolution viel zu tun.»[6]

IV. Religiöse Kunst und unterdrückte Klassen in Lateinamerika

Die allgemeine Kunstgeschichte Lateinamerikas ist bis weit ins 19. Jahrhundert hinein im wesentlichen eine Geschichte religiöser Kunst. Zugleich ist sie der Schauplatz eines wahren «Kampfes zwischen den Künsten» der Herrschaft, der Unterdrückten oder der Befreiung in ihrem kreativen Moment. Die symbolische und mythische «Produktion» des Volkes ist, wie Hugo Assmann[7] zeigte, das zentrale Moment der künstlerischen Produktion; sie ist sekundär im Hinblick auf die Produktion des *Brotes*, aber zentral hinsichtlich der anderen ästhetischen Produktionen (Lieder und Gedichte, Bilder und Kirchen usw.). Wir wollen ein Beispiel herausgreifen, um die Problematik Herrscher – Beherrschter in den drei Epochen der lateinamerikanischen Kunst (der prähispanischen Kunst, der hispanischen Kolonialkunst und der vom angelsächsischen Kapitalismus abhängigen Kunst bis zu deren Überwindung) aufzuzeigen.

1. «Quezalcóatl – Tonantzin» als Symbole der beherrschten Klassen

Im 9. und 10. Jahrhundert fiel ein barbarisches Volk aus der Gruppe Pima-Nahuas in die Hochkulturgebiete Mexikos ein; hier lebten die Tolteken. Deren zweiter König Quezalcóatl-Tolpizin, ein junger Priester, regierte in Colhuacán, voller Weisheit, Geduld und Heiligkeit; er mußte Tula verlassen und wandte sich nach Norden, wobei er versprach, von Osten her zurückzukehren, und sich der Überlieferung nach in den Abendstern (Venus) verwandelte:

«Die Tolteken waren weise dank Quezalcóatl,
die *Toltecoyotl* (die Gesamtheit der Künste) war ihre Weisheit,
alles ging von Quezalcóatl aus,
die Tolteken waren sehr reich und glücklich.»[8]

Als die Azteken den Sieg errungen hatten, wurden die Tolteken zu einer unterdrückten Klasse – wie die Griechen im Römischen Reich. Doch die Azteken hatten (wie die Römer) einen Schuldkomplex und fürchteten die Rückkehr von Quezalcóatl, den man besonders in Cholula, dem Land der Tlaxkalteken, der ersten Verbündeten des Hernán Cortés, verehrte. Quezalcóatl war damals der Ausdruck der messianischen Hoffnung der Unterdrückten des Tales von Mexiko. Als die Spanier im Osten auftauchten, zitterte selbst der Aztekenherrscher Moctezuma vor Angst: die Hoffnung der Armen erfüllte sich: «Es muß wirklich wahr sein», schreibt Bernal Díaz in seiner *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España* (= Wahre Geschichte der Eroberung Neuspaniens), «daß wir diejenigen sind, von denen ihre Ahnen vor langer Zeit gesagt hatten, daß Menschen kommen würden von dort, wo die Sonne aufgeht.»[9]

In gleicher Weise wurden die Bauern des Tales von den aztektischen Nomaden und Kriegern beherrscht. Alljährlich pilgerten die unterdrückten Bauern zum

großen Heiligtum der Mutter Erde, der Mutter der Götter: «Die erste dieser Göttinnen», sagt der Franziskaner Sahagún in der *Historia General de las cosas de Nueva España* (= Allgemeine Geschichte der Dinge in Neuspanien), «hieß Cihuacóatl, das bedeutet: Frau der Schlange (*sic*), und sie nannten sie Tonantzin, das heißt: unsere Mutter.»[10]

An anderer Stelle ergänzt er: «Einer von diesen (Kultorten) ist hier in Mexiko, wo der kleine Berg liegt, der Tepeyac heißt (...) an diesem Ort hatten sie einen Tempel, welcher der Mutter der Götter, die sie Tonantzin nannten, geweiht war.»[11]

Quezalcóatl – Tonantzin war «ein Paar von grundlegender Bedeutung innerhalb des mexikanischen Pantheons, dessen kreolische Schicksale untrennbar miteinander verknüpft sind. Seit der vorkolumbianischen Vergangenheit treten sie in dieser Verbindung auf wie die beiden Gesichter – das männliche und das weibliche – des ersten Schöpfungsprinzips»[12].

2. *«Der hl. Apostel Thomas – die Jungfrau von Guadalupe» als Befreiungssymbol der unterdrückten Kreolen*

Manuel de Nóbrega berichtete am 15. April 1549 in Brasilien: «Eine glaubwürdige Person hat mir erzählt, daß das Maniokmehl, aus dem man in diesem Land das Brot macht, ein Geschenk des hl. Thomas sei»[13]. Der Jesuitenpater behauptet auch, die Fußabdrücke des Apostels in einem Felsen gesehen zu haben («Unweit von hier gibt es Spuren von Schritten, die sich in einem Felsen abgedrückt haben»)[14]. In Patagonien findet ein anderer Jesuit weitere Fußabdrücke des Apostels. In Mexiko bedeutet Quezalcóatl «Zwilling» (der «duale» Ursprung des Universums) ebenso wie Thomas im Hebräischen (dual, das Geteilte, Zwilling). Zum andern hatte der Toltekengott ein «Kreuz» auf seinem Spitzhut (weil er der Gott der Winde der «vier» Himmelsrichtungen war). Doch dieses Kreuz und sein Bezug zur Großen Flut und «so viele andere Zeichen mehr» ließen den Dominikanerpater Diego Durán annehmen, der toltekische Priester und König – und später Gott – sei kein geringerer als der Apostel Thomas, der von Palästina nach Indien gegangen (man hatte nämlich Kenntnis von den «Thomaschristen» in Mylapore) und von dort nach Mexiko gekommen sei: «Gott befahl seinen heiligen Aposteln, sie sollten in alle Welt gehen und jedem Geschöpf das Evangelium predigen (...) und fürwahr, es war Tolpitzin, der in dies Land gelangte, und nach dem, was man sich von ihm erzählt, war er Steinmetz, der Bilder aus Stein schlug und sie sorgfältig bearbeitete, was wir auch vom glorreichen hl. Thomas lesen, nämlich daß er jenes Handwerk ausübte.»[15]

Dies Ereignis – geschehen bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts – entzog den Spaniern geradezu die Rechtsgrundlage für die Eroberung Amerikas: es hatte eine christliche Verkündigung vor der spanischen gegeben. Diese von den «criollos» (den in Amerika Geborenen) immer wieder aufgegriffene Tradition wird das geistige Banner gegen die «gachupines» (die in Europa geborenen Spanier) darstellen. Tovar, Acosta, Torquemada und andere bezeugen diese Überlieferung. Das zentrale Werk schrieb jedoch Gregorio García: *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles* (= Predigt des Evangeliums in der Neuen Welt zu Lebzeiten der Apostel) (Baeza 1625). Wenn dem so ist, haben die «criollos» seit Beginn des 17. Jahrhunderts die theologische (ideologische) Begründung für den Kampf gegen den Kolonialismus. Der Glaube an den hl. Thomas-Quezalcóatl war die erste Bestätigung des nationalen Freiheitsbewußtseins der amerikanischen Kreolen, der von der hispanischen Bürokratie unterdrückten Klasse. Der Apostel Thomas erhob sich gegen den Apostel Jakobus, den Heiligen, den die Spanier in ihrem Freiheitskampf gegen die Araber seit dem 8. Jahrhundert verehrten. So rief Hernán Cortés als Schlachtruf gegen die Eingeborenen aus: *«Heiliger Jakobus, gegen sie!* (...) Nach der Schlacht fürchteten sie unsere Pferde und Geschosse und Schwerter und Armbruste und unser gutes Kämpfen und vor allem die große Barmherzigkeit Gottes.»[16]

Der hl. Jakobus wurde mit Recht von den Eingeborenen als Kriegsgott gedeutet, denn dem Pferd Santiagos galt – so wie es die volkstümliche Kunst der Reconquista darstellte – größere Verehrung als dem Reiter selbst.

In der «Traurigen Nacht», wie sie die Geschichte nennt, als die Azteken im Begriff waren, die Invasoren zu schlagen, empfahl sich Cortés dem Schutz der Virgen de los Remedios (Jungfrau von der Hilfe), die für immer die Schutzpatronin der Spanier, der Konquistadoren, der Herrschenden, der Weißen sein wird. Ebenso wie gegenüber dem hispanischen Santiago ein kreolischer Thomas auftaucht, trat der Virgen de los Remedios die Virgen de Guadalupe entgegen. Alles begann so: «Um diesem großen Schaden abzuhelfen, beschlossen unsere ersten (franziskanischen) Ordensleute, in Tonantzin bei Mexiko der Heiligsten Jungfrau, die Unsere Liebe Frau und Mutter ist, eine Kirche zu errichten.»[17]

Ein Bild der Jungfrau von Guadalupe – der befreienden Jungfrau des Spaniens der Reconquista, der Beschützerin der Krieger gegen die Mauren – wird bald von den Eingeborenen verehrt. Da sie zum traditionellen Ort Tonantzin kamen, verehrten sie nun die

Mutter Gottes. Hinter dem Rücken der Jungfrau erglänzen die Strahlen der Sonne (die Sonne, Huitzilopochtli, war der höchste Gott der Azteken); das Blau ihres Mantels ist die heilige Farbe der Götter, des Himmels (*teotl*); der Mond deutet auf Mutterschaft und Erde; sit ist Mutter wie Tonantzin; sie hat die Schlange besiegt (wie Tonantzin, die auf einem Kaktus die Schlange besiegt wie der Adler) ... kurzum, sie war mit Hilfe der prähispanischen Codes klar zu dekodieren (natürlich mit einer *anderen Bedeutung* als für die Christen oder Spanier).

Die Virgen de Guadalupe del Tepeyac war so der Schutz der unterdrückten Klasse der Eingeborenen, sie half insbesondere bei den zahlreichen Überflutungen des Tales und den schrecklichen Pestepidemien, welche die indianische Bevölkerung vernichteten.

Doch erst 1648 schrieb der «kreolische» Bakkalaureus der Theologie, der Mexikaner Miguel Sánchez, der deswegen von den Spaniern unterdrückt wurde, das Werk *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México* (= Bild der Jungfrau Maria, Mutter Gottes, von Guadalupe, die auf wunderbare Weise in Mexiko erschienen ist) (Imprenta Calderón, Mexiko 1648). Der Autor behauptete, Gott habe von Ewigkeit her die Erscheinung der Jungfrau *in Mexiko* vorgesehen, wie man klar aus dem 12. Kapitel der *Apokalypse* ersehen könne. In der Tat liest man dort: «Und es erschien am Himmel ein großes Zeichen: eine Frau, umkleidet mit der Sonne» (*Apk* 12,1). Das waren für den Verfasser genau die Sonnenstrahlen der Jungfrau von Guadalupe. «Da wurden der Frau die zwei Flügel des großen Adlers gegeben, damit sie ... flöge» (12,14), d. h. des «aztektischen Adlers», der das Zeichen des Reiches der Nahuas war. «Und die Schlange spie aus ihrem Maul hinter der Frau her Wasser gleich einem Strom» (12,15), d. h. den Texcoco-See, in dessen Mitte die Stadt Mexiko lag. Am Ende besiegt die Frau die Schlange (für die Nahuas das «Zeichen» zur Gründung der Stadt Mexiko inmitten des Sees) usw.... Miguel Sánchez meint sogar, das Bild von Guadalupe stamme «aus diesem Land» und stelle «die erste *kreolische* Frau» dar (195). «Gott hat seine wunderbare Absicht in diesem seinem Lande Mexiko verwirklicht, das für so glorreiche Ziele erobert wurde» (49).

Sehr viel mehr als die Lektüre der Autoren der Aufklärung begründet diese Tradition das nationale kreolische Bewußtsein der Unterdrückten gegen die Unterdrücker. Die Patrioten gehen für ihre Verehrung der Jungfrau von Guadalupe ins Gefängnis, wie Fray Servando de Mier im 18. Jahrhundert. Bereits 1800 gab sich eine subversive, gegen die Spanier gerichtete bewaffnete Gruppe von Kreolen den Namen «Los Guadalupes». Als der Pfarrer Miguel Hidalgo, der Befreier und Gründer Mexikos, ein Banner für die Volksheere suchte, die er 1810 in Michoacán gegen die Spanier führte, wählte er mit einhelliger Zustimmung eine Fahne der Virgen de Guadalupe, die man bei den Prozessionen verwendete. Und der Geistliche Morelos, der Nachfolger Hidalgos als General, verlangte von den kreolischen Soldaten der Befreiung, daß sie als einziges Erkennungszeichen «einen Wahlspruch auf einem Seidenband, einem Lederriemen, auf Leinen oder Papier, in dem sie erklärten, ein Verehrer des heiligsten Bildes von Guadalupe zu sein» an ihren Hüten trügen[18].

Sogar in der mexikanischen Revolution von 1910 trug der – Kirchen zerstörende – Campesinoführer Emiliano Zapata bei der Besetzung Cuernavacas wiederum als Banner die Jungfrau von Guadalupe. Der Führer der kalifornischen Agrargewerkschaften, César Chávez (von der UFWOC) hat ebenfalls als Emblem seiner Gewerkschaft eine Virgen de Guadalupe.

Der hl. Thomas gegen den hl. Jakobus, die Virgen de Guadalupe gegen die Virgen de los Remedios, das ist ein Kampf religiöser Symbole, ein Klassenkampf, eine Kunst des Widerspruchs, in der die Armen und Unterdrückten ihre Objekte hervorbringen und sie gegen die Herrschenden verwenden.

V. Einige Beispiele religiöser Kunst der Unterdrückten

Es ist ein schwieriges Unterfangen, die Kunstwerke, die «religiöse Kunst der Unterdrückten» zu entdekken, denn die Werke der Unterdrückten sind nun einmal leicht zerstörbar wegen ihres Materials, ihrer geringen Bedeutung für das bestehende ästhetische System und weil sie sich an Orten der Peripherie befinden usw. Auf jeden Fall gibt es offensichtliche Zeichen ihrer Gegenwart im ganzen Leben der Kirche.

Man denke beispielsweise an die berühmten lateinamerikanischen Christusfiguren, nach dem Urteil einiger Leute das Ergebnis des volkstümlichen *tremendismo* (des Grotesken). Christusgestalten mit tiefen Wunden, ungeheuren Blutgerinnseln, unendlicher Traurigkeit in den großen Augen, riesigen Dornen, von einem geradezu schockierenden Realismus in ihrem Schmerz. Der «Herr von der Geduld» von Santiago de Xicotengo[19], sitzend, besiegt, den Kopf auf die Hand gestützt und den Arm auf das Knie. Welch ein Unterschied zum auferstandenen, triumphierenden Christus mit großen, offenen und friedvollen Augen, dem *Pantokrator* der byzantinischen Mosaiken! In Byzanz ist er der kaiserliche Christus der herrschenden Klassen, in Lateinamerika ist er der

leidende Christus der unterdrückten Klassen! «Der Christus der etablierten Macht und der Christus der etablierten Machtlosigkeit sind die beiden Gesichter der Christologien.»[20]

Diese schmerzvollen «*tremendistischen*» Christusgestalten sind der geniale, authentische Ausdruck eines unterdrückten Volkes, das sich mit dem gekreuzigten und noch nicht auferstandenen, von der Macht der Welt besiegten Christus *identifiziert* ... in Erwartung der Befreiung. Francisco Goitia macht in seinem Werk *Tata Jesucristo*[21] im betenden Gesicht zweier Eingeborener den unendlichen Schmerz und die tiefe Hoffnung des Gebetes deutlich, das sich an die leidenden lateinamerikanischen Christusgestalten richtet...

Den Restauratoren von Kunstwerken ist bekannt, daß die Skulpturen der Kruzifixe, die man ihnen bringt, aus Maisteig gefertigt und reich bemalt, häufig als Rückgrat im Innern das steinerne Bild einer präkolumbianischen Gottheit enthalten. Der religiöse Künstler aus dem Volk versteht den gekreuzigten Christus demnach als die Sublimierung seiner alten Götter, die von einem ebenfalls besiegten Christus besiegt worden sind. In der doppelten Niederlage, die nicht bloß krankhafter Masochismus ist, wird die Hoffnung auf Befreiung bestärkt, eine Hoffnung, die immer wieder verschoben wird, aber stärker ist als selbst das Leben.

In den großen Kirchen der Kolonialzeit – zu denen die besten Beispiele barocker Kunst gehören wie etwa die prächtigen Jesuitenkirchen von Tepozotlán in Mexiko oder die Kirche der Gesellschaft Jesu in Quito mit ihrer überwältigenden kreolischen Kreativität – führten die Eingeborenen schließlich eine neue Art der Innengestaltung ein und brachten auf diesem Gebiet Werke hervor, die einzig sind in ihrer Art, wie das Innere der Kirche Santa María de Tonantzintla in Cholula[22], wo der in einem *naiven* Stil bemalte Gips wahres Entzücken hervorruft. In anderen Fällen wandelten die Eingeborenen die Anweisungen der Architekten ab, wie in der 1717 beendeten Kirche San Ignacio Miní in den Jesuitenreduktionen in Paraguay; hier bemerkt man «einen solchen dekorativen Reichtum, daß in völliger Mißachtung der Ordnung und Harmonie, welche in der klassischen Architektur gelten, Tympanon, Kranzgesims und Strebepfeiler mit stilisierten Blättern, Ovalen, Bändern, Perlen und anderen Motiven bedeckt sind»[23]. So bleibt das Kunstwerk des Unterdrückten unbemerkt in den Werken der christlichen Unterdrücker gegenwärtig.

Neben diesen Ausdrucksformen liegt in der *Musik* ein ungeheures Gebiet der Volkskunst der Unterdrückten. Da sind «Villancicos» in allen möglichen Rhythmen (südamerikanischen, brasilianischen, mittelamerikanischen oder karibischen), «Misas criollas», die bereits stilisiert sind (wie die des Ariel Ramírez) oder die «Misa de los mariachis» der Kathedrale von Cuernavaca, unter Hunderten von Beispielen der Ausdruckskraft des Volkes. Die religiösen Volkslieder zeigen gleichfalls diese traurige, tränenreiche Wirklichkeit der unterdrückten Klassen. Manche sehen darin das Zeichen tragischer Resignation; vielleicht ist es einfach der religiös-künstlerische Ausdruck der Realität:

«Gute Freundin, um zu leiden,
sind die Männer geboren,
bis der Tod kommt
und mit Schlägen auf den Kopf sie ergreift.»[24]

Unter diesen volkstümlichen religiösen Themen der «cancioneros» ist der Tod immer gegenwärtig. Doch es ist ein Tod, mit dem man lebt, zusammenlebt, mit dem man sogar seinen Spaß treibt, aber dem man zugleich ehrfürchtigen Respekt entgegenbringt. «San La Muerte» (= Der heilige Tod) nennen sie ihn im paraguayischen Chaco, und in Mexiko «beherrscht» man ihn am Tag der Toten, wenn jedes Kind als würdiges Geschenk einen Totenkopf erhält, aus süßem Brotteig gebacken und mit seinem Namen auf der Stirn, und ihn mit Freude verspeist und mit ihm spielt. Der «Totenkopf» verbreitet kein Entsetzen. So schrecklich ist der Tod nicht – wie dieser Tage ein sandinistischer Guerrillero äußerte – für jenen, der ein Unterdrücktenleben, einen Tod im Leben hat:

«Komm, Tod, du Verborgener,
ohne daß ich dich kommen spüre,
denn die Lust zu sterben
soll mich nicht wieder zum Leben erwecken.»[25]

Natürlich gewinnen diese volkstümlichen Äußerungen durch die Feder der großen Künstler der Befreiung ungeahnten Glanz, so bei Ernesto Cardenal, dem künstlerischen Avantgardisten eines unterdrückten Volkes: «Ich glaube, ein Kontemplativer, ein Mönch und selbst ein Einsiedler sind in Wirklichkeit Revolutionäre. Sie bewirken soziale Veränderung. Sie legen davon Zeugnis ab, daß es hinter den sozialen und politischen Wirklichkeiten und Veränderungen eine transzendente Wirklichkeit gibt, auch jenseits des Todes. Ich halte es für wichtig, daß es Menschen gibt, die die Menschheit daran erinnern, daß die Revolution nach dem Tode noch nicht zu Ende ist.»[26]

Ausgehend vom Thema des Todes des «Tages der Toten» und des Todes im Leben der Campesinos initiiert auch der große Künstler José Guadalupe Posada die kritisch-politische Kunst der «Totenköp-

fe»[27], eine gesellschaftliche, religiöse und eschatologische Kritik. Ebenso fügen sich die genialen mexikanischen Wandmaler, die zwar antikatholisch, aber in ihrer Thematik darum nicht weniger religiös sind, mit ihren großartigen, die bildenden Künste revolutionierenden Werken organisch in die Volkskunst ein, so zum Beispiel Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Sigueiros oder Rufino Tamayo. Eine Kunst aus dem Herzen der Geschichte.

In der geheimen Geborgenheit des Zuhause, in den «ranchos» (= Hütten) der Landarbeiter oder den Blechbehausungen in den Elendsvierteln am Rande der Großstädte, hängen neben dem Bild der Jungfrau von Copacabana – in den Gebieten des Inkareiches – oder der Jungfrau von Luján – im Süden – oder einer der vielen anderen die Photographien der Familienangehörigen (die man durch die Erinnerung an sie vor den «bösen Geistern» beschützt), und die entzündete Kerze weist auf die Anwesenheit der Familie hin. Der «Familienaltar», die Kunst der Unterdrückten, welche die Sehnsucht nach Sicherheit und Gerechtigkeit in einer Intimität zum Ausdruck bringt, die nicht vom peripheren kapitalistischen System verletzt wird, auch wenn ihnen dieser Name für eine Struktur der Unterdrückung unbekannt ist.

Die zahlreichen Prozessionen zu heiligen Stätten des Volkes – an denen die Oligarchie nicht teilnimmt –, wo man mit endlosen Gebeten, mit Bewegungen von Körper, Kopf und Lippen, mit Opfergaben für seine Heiligen (die so zahlreich sind wie die Aufgaben des Alltagslebens) um Lebensunterhalt, Gesundheit, Arbeit, Sicherheit bittet, die das Herrschaftssystem mit den ausgebeuteten Klassen weder teilen noch unter sie verteilen kann.

Diese Kunst der Unterdrückten ist Ausdruck des Elends, doch mehr noch Manifestation des Protestes, der Hoffnung auf Befreiung... Dem lateinamerikanischen Volksmessianismus (der so typisch ist für den brasilianischen *sertão* (= Wildnis, Landesinneres) mit seinen von der Polizei und früher sogar von Pfarrern verfolgten und ermordeten Heiligen, Propheten und Messiasgestalten...) wohnt eine echte *produktive Kraft*, eine kreative, auch künstlerische Fähigkeit inne, die uns das geschichtliche Befreiungspotential der Armen offenbart.

VI. Ästhetik des unterdrückten Volkes als Kunst der Befreiung

Wie man feststellen wird, dürfen drei Arten des christlichen künstlerischen Ausdrucks nicht miteinander verwechselt werden:

1. *Die Kunst der herrschenden Klassen* oder «Herrschaftsästhetik» (welche die Kunst der Massen oder das, was Arnold Hauser *volkstümliche* Kunst – im Gegensatz zur echten *Volkskunst*[28] – nennen würde, miteinschließt). Sie ist die trimphierende, prachtliebende Kunst, die man in den renovierten deutschen Kirchen betrachten kann (Glastüren, Bronzeverzierungen, perfekte Beleuchtung, akustisch beeindruckende Orgeln usw.).

2. *Die Kunst der unterdrückten Klassen* oder die «von der Arbeiterklasse hervorgebrachte Volkskunst, die *Kunst der Befreiung*», erklärt Nestor García Canclini[29], ist diejenige, die es zu entdecken und zu schätzen gilt. Natürlich kann sich das, was einmal die Kunst der Unterdrückten war (z. B. die der lateinamerikanischen *Kreolen* im 18. Jahrhundert), in Herrschaftskunst verwandeln (die der Eingeborenen und Arbeiter im 19. und 20. Jahrhundert).

3. *Die Kunst der christlich-prophetischen Avantgarde* in ihrem Zusammenhang mit den Kämpfen des Volkes. Auf dieser Ebene befinden sich von den bereits Genannten in der Musik Ariel Ramírez, in der Dichtung Ernesto Cardenal, in der bildenden Kunst die Wandmaler vieler Pfarreien, Zentren und Stätten christlicher Aktivitäten des Volkes usw. Beide, die Kunst der unterdrückten Klassen und die ihrer künstlerischen Avantgarde, sind *Kunst der Befreiung*, eine Kunst, die aufgrund der wesentlichen Forderung der Feier der Eucharistie heute in Lateinamerika revolutionär sein muß[30].

Die «Theologie der Produktion», die ein Kapitel der Theologie der Befreiung darstellt und die ästhetische Theologie der Befreiung enthält, wird zuerst den ökonomischen Status der Produktion des *Brotes* zur Befriedigung der Grundbedürfnisse des Volkes untersuchen müssen – und erst dann darf die Eucharistie angeboten werden. An zweiter Stelle wird sie die *ästhetische* Produktion des Kunstwerks zu untersuchen haben, das in der augenscheinlichen «Häßlichkeit» des Gesichts des Unterdrückten (der blutüberströmten Christusfiguren des volkstümlichen lateinamerikanischen *tremendismo*) die kritische, prophetische, eschatologische Schönheit zum Ausdruck bringt. Die «augenscheinliche» *Häßlichkeit* des Armen, des gefolterten und gekreuzigten Christus kritisiert die herrschende *Schönheit* des Systems.

Wie das Volk des *Exodus* sich in der Schlichtheit und Armut des Nomadenzeltes und nicht im Glanz des Tempels von Jerusalem (den Christus kritisiert: Lk 19,46 und 21,6) ausdrückt, so gründet auch die christliche *Kunst der Befreiung* der unterdrückten Klassen ihre *Symbole* auf die *Ökonomie*. In den Ländern des entwickelten Kapitalismus scheint es *Freiheit*, *Brot*

und *Kunst* zu geben, um die Eucharistie feiern zu können, obgleich einige denken: «Den Sohn opfert vor den Augen des Vaters, wer eine Gabe darbringt vom Gute der Armen.» (Sir 34,20.) Das der Dritten Welt geraubte *Brot* schreit zum Himmel! In den entwickelten sozialistischen Ländern Osteuropas, wie Polen, hat man *Brot* – und das ist schon viel –, und es gibt einige, die *Freiheit* fordern, um die Eucharistie feiern zu können. In Lateinamerika hat das Volk kein *Brot*, um die Eucharistie zu feiern, denn es leidet Hunger, und *Freiheit* haben nur diejenigen, die an der Macht sind. Das unterdrückte Volk hat keine Freiheit, die neue Welt zu schaffen, die es braucht (das Brot und die Kunstgegenstände) und die die Eucharistie als *Vorbedingung* ihrer Feier verlangt. Nur das unterdrückte Volk und eine prophetische, heroische Avantgarde wagt, das Neue zu schaffen, und dabei verzehrt sich ihr Leben... wie heute in Nicaragua (Juni 1979), wo sie ihren eigenen Leib (das *Fleisch* des Opfers) zum «Symbol», zur Manifestation, zum lebendigen Zeugen (*mártys*) des Reiches machen: zum neuen *Brot* der künftigen Eucharistie.

[1] Holzwege (Klostermann, Frankfurt 1963) 7–68.

[2] Hirtenbrief der Bischofskonferenz «Unidos en la esperanza» (= Geeint in der Hoffnung): Praxis de los padres de América Latina (Paulinos, Bogotá 1978) 791.

[3] Wie es z. B. Georg Lukács tut, nicht so sehr in *Die Eigenart des Ästhetischen* (Luchterhand, Berlin 1963) als vielmehr in *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Bd. 13/14 «Die Arbeit» (Luchterhand, Berlin 1973).

[4] Einleitung in die Musiksoziologie (Suhrkamp, Frankfurt 1962) zu Beginn von Kap. 4. Herbert Marcuse seinerseits zeigt in seinem jüngsten Werk *The Aesthetic Dimension* (1978), daß die Kunst nicht bloß auf die Dimension «Ideologie» reduziert werden kann, da die Tatsache, daß sie eine gewisse «Autonomie» besitzt, bereits eine eigene Konsistenz bedeutet; diese Autonomie ist jedoch «relativ», und so wird damit ihre materielle Bedingtheit nicht geleugnet. Im vorliegenden Artikel haben wir eher auf die «Relativität» als auf die Autonomie der Kunst hinweisen wollen. Vgl. Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie (Suhrkamp, Frankfurt 1970).

[5] Vgl. Nicos Hadjinicolau, Histoire de l'art et lutte des classes (Maspero, Paris 1973). Es ist jedoch anzumerken, daß der Autor die Kunst einseitig auf Ideologie begrenzt, und diese Reduzierung zeigt deutlich die «Relativität» des künstlerischen Phänomens, aber nicht den Aspekt der – wenn auch relativen – «Autonomie» der Kunst. In unserem Werk *Filosofía de la poiesis* (UAM, Mexiko 1978) haben wir diese Frage behandelt. Man darf darauf hinweisen, daß die *Ästhetik* Hegels das beste Beispiel einer Ästhetik der herrschenden Klassen ist: «Wie nun der idealere Weltzustand bestimmten Zeitaltern vorzugsweise entspricht, so wählt die Kunst auch für die *Gestalten*, welche sie in demselben auftreten läßt, vorzugsweise einen bestimmten Stand – den Stand der *Fürsten* (...) der vollkommenen Freiheit des Willens und *Hervorbringens* wegen, welche sich in der Vorstellung der *Fürstlichkeit* realisiert findet.» Vorlesungen über die Ästhetik, I, III b, II, I a: Theorie-Werkausgabe (Suhrkamp, Frankfurt 1970) Bd. 13, 251.

[6] Marta Traba, Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas: 1950–1970 (Siglo XXI, Mexiko 1973) 179.

[7] El cristianismo, su plusvalía ideológica: Teología desde la praxis de liberación (Sígueme, Salamanca 1973) 171–202, bes. «La operacionalidad de los universos míticos y simbólicos», 193–195.

[8] Códice matritense de la Real Academia de la Historia, Stichwort Sahagún, Folio 176, Rückseite.

[9] Bernal Díaz, Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España (Mexiko 1955) Buch I, Kap. 89, 266.

[10] Garibay (Mexiko 1956) Buch I, Kap. VI, Bd. I, 40.

[11] AaO. Buch XI, Anhang 7; Bd. III, 352.

[12] J. Lafaye, Quezalcóatl y Guadalupe, Fondo de Cultura Económica (Mexiko 1977) 299.

[13] Monumenta Brasiliae Societatis Jesu, Bd. I (1538–1553), 117.

[14] Ebd.

[15] Historia de las Indias de Nueva España (Mexiko 1880) Bd. II, Kap. 79, 73.

[16] Bernal Díaz del Castillo, Historia Verdadera..., Kap. 52 und 63.

[17] Torquemada, La Monarquía Indiana (Mexiko 1723) Buch I, X, Kap. VII, Bd. II, 245b–246a.

[18] «Sentimiento de la Nación» (Abschrift von 1814): Boletín del Archivo General de la Nación, II. Folge, Bd. IV,3 (1963) o.S.

[19] M.E. Ciancas, El arte en las Iglesias de Cholula (Setenta, Mexiko 1974) 164.

[20] Hugo Assmann, The Power of Christ: Frontiers of the Theology in Latin America (Orbis Books, New York 1979) 149–150.

[21] Ölgemälde, ausgestellt im Palacio de Bellas Artes, Mexiko, aus dem Jahre 1927. Vgl. Justino Fernández, A Guide to Mexican Art (University of Chicago Press, 1973) 375. Man betrachte das «entsetzliche» Leiden, das im «Cristo de la Columna» (= Christus von der Säule) in der Kirche Sancta Prisca in Taxco (Mexiko) zum Ausdruck kommt. Vgl. Leopoldo Castedo, A History of Latin American Art (F. Praeger, New York 1969) 134.

[22] L. Castedo, aaO. 131.

[23] Romualdo Brughetti, Historia del arte en la Argentina (Pormaca, Buenos Aires 1965) 133 ff.

[24] José Hernández, Martín Fierro, vv. 1688–1692.

[25] J.A. Carrizo, El tema de la invocación de la muerte, 720 (Siehe mein Werk *El catolicismo popular en Argentina* [Bonum, Buenos Aires 1970] 133 ff.).

[26] Von der Heiligkeit der Revolution (Wuppertal 1972) 13 (= Santidad de la Revolución (Sígueme, Salamanca 1976) 21).

[27] L. Castedo, aaO. 357.

[28] Philosophie der Kunstgeschichte (München 1958) Kap. 5.

[29] Arte popular y sociedad en América Latina (Grijalvo, Mexiko 1977) 74. Hier entspricht «arte popular» der «Volkskunst» von Hauser.

[30] David Sigueiros sagt: «Die Kritik muß vollständig sein, damit man aus ihr nützliche Lehren ziehen kann im Hinblick auf das Ziel einer wirklich *revolutionären Kunst*». El camino contrarrevolucionario de Rivera: Documentos sobre el arte mexicano (FCE, Mexiko 1974) 54.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE DUSSEL

1934 geboren in Mendoza (Argentinien). Doktor der Philosophie und Geschichte, Lizentiat der Theologie. Professor an der Universidad Autónoma de México und an der Abteilung für Religionswissenschaften der Universidad Iberoamericana. Vorsitzender der Studienkommission der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Teilnahme am Ökumenischen Dialog von Theologen aus der Dritten Welt in Daressalaam, Akkra und Sri Lanka. Neuere Veröffentlichungen: 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 Latin America (Eerdmans, Grand Rapids 1979); Filosofía ética latinoamericana 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 Integrada, San José, Mexiko 1979). Anschrift: Apdo. 11-671, México 11, D.F., Mexiko.

Boka di Mpasi Londi

Befreiung des Körperausdruckes in der afrikanischen Liturgie

Die folgenden Seiten wollen nur auf das eine hinaus: den grundlegend heiligen und kommunikativen Charakter des Körperausdruckes – selbst des festlichen Tanzes – in Schwarzafrika klarstellen[1]; und von daher die Berechtigung seiner Integration in die Liturgie ahnen lassen. Wenn im Blick auf die afrikanische Kultur tanzen als die ursprünglichste Kunst und dementsprechend als die heiligste der menschlichen Künste, als der Ritus im wahrsten Sinne des Wortes erscheint, bedeutet das nicht, ihn der Liturgie vorzuenthalten, dieser ihre wesentliche Ausdrucksweise wegzunehmen? Deshalb bedeutet in Afrika dem lebendigen Gott begegnen, mit seinem Volk durch einen tanzenden Körper in Verbindung zu stehen, eine würdige und berechtigte Art, die Inkarnation des Wortes zu feiern – indem sie gerechtfertigt wird –, den Emmanuel (Gott-mit-uns). So versteht man den beinahe prophetischen Ausruf von Daniélou: «Ich sehe überhaupt nicht, wie die Schwarzen Gott loben könnten, ohne zu tanzen, denn der Tanz ist so in ihrem ganzen Sein, daß er einen wesentlichen Teil ihrer Zivilisation ausmacht. Mit ihnen werden wir den liturgischen Sinn des heiligen Tanzes wiederentdekken... Sie brauchen eine Inkarnation des Christentums, die unterschiedlich und in der Linie ihrer Instinkte und ihres ganzen Seins liegt.»[2]

Der am 4. Dezember 1963 vom Zweiten Vatikanischen Konzil veröffentlichten Konstitution «Sacrosanctum Concilium» kommt das bedeutende Verdienst zu, dem Körper entschlossen die Freiheit wiedergegeben zu haben, seinen Schöpfer mit abwechslungsreichen Registern zu loben: «Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden... Es ist berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen...»[3] Eine solche Erklärung konnte in den Herzen und Köpfen nichts anderes hervorbringen als eine befreiende und anregende Wirkung. Es ist jedoch wahr, daß das Konzil nicht etwa von einem Nullpunkt ausging, sondern eine lange und mühsame Bewegung krönte, die markiert ist mit *Divini Cultus* Pius' XI. (1929), *Mystici Corporis*, die eine solide theologische Grundlage für *Mediator Dei* (1947) und *Evangelii Praecones* (1951) Pius' XII. bereitstellte.

I. Abstand zwischen vorkonziliarer Liturgie und lokaler Kultur

Man kennt heute den Weg, der zum Entstehen einer besonderen Liturgie geführt hat, die wie in Ndzon-Melen (Kamerun) für die afrikanischen Tonalitäten offen ist, und zu einer «Messe im zairischen Ritus» (Zaire)[4]. Auch geht es hier nicht darum, die Entwicklung der vorkonziliaren Pastoralliturgie im einzelnen nachzuzeichnen, sondern in großen Zügen die Haupttendenzen des liturgischen Verhaltens anzugeben, von denen uns das Zweite Vatikanische Konzil freigemacht hat. Und von diesem Verhalten selbst, das hier im übrigen unter dem sozio-kulturellen Gesichtspunkt betrachtet wird, können nur die psychologischen Rückwirkungen erhellt werden. So ist beispielsweise zum einen die durch eine Art Schikanierung des Körpers hervorgerufene Verlegenheit festzustellen und zum andern das Mißbehagen, das Gefühl, in der Folge eines brutalen, unerbittlichen Bruches zwischen dem liturgischen Kontext und dem konkreten Leben eine kulturelle Unterdrückung zu erleiden[5]. Bruch zwischen einer erstarrten, hemmenden, gefangenen, mit ihrem Apparat von heiligen Zeichen von entfernten nördlichen Horizonten gekommenen Liturgie und der verkannten, verdrängten, örtlichen traditionellen Kultur mit ihrem überschwenglichen symbolischen System und einer kommunikativen Lebendigkeit.

Aus diesem Bruch ergab sich eine dreifache Konsequenz: zunächst die Isoliertheit der liturgischen Handlung, die gezwungenermaßen auf die engen Grenzen einer Zeit und eines Raumes beschränkt blieb. Die Zeit: eine Stunde in der Woche, im Monat, im Trimester oder sogar im Jahr je nach Gegend; dies ist eine weiter nicht zu berücksichtigende Größe im Vergleich zur übrigen Zeit, die – weil sie nicht angeeignet wurde, auch nicht geheiligt ist – außerhalb des liturgischen Momentes verläuft. Der Raum: eine Kirche mit sehr kleinem Umfeld im Blick auf das riesengroße Universum, wo sich das tägliche Leben abspielt.

Und dann die kulturelle Absonderung: die meisten offiziellen Symbole (Worte, Gesten, Haltungen) wa-

ren nicht immer durchsichtig. Um sie weniger dunkel zu machen, nahm man zu Kommentaren und Übertragungen Zuflucht, die man einmal mehr kommentieren, «anpassen» mußte, und zwar im Sinne einer Einbahnstraße. Zum Beispiel: jemandem sein Hinterteil zu zeigen, vor allem wenn man sich dabei nach vorne beugte, kommt der örtlichen Sitte entsprechend einer groben und zudem unanständigen Beleidigung gleich. Genau dieses Schauspiel bot aber der Priester während des Confiteor in der Öffentlichkeit[6]. Inzwischen verlor die Liturgie jeden Einfluß auf die uralte Atmosphäre des Milieus, die Weltanschauung, das Gesamtverständnis des Menschen ohne abschließende Trennung zwischen Leib und Seele, zwischen dem einzelnen und seiner Gemeinschaft, zwischen dieser Gemeinschaft und dem Kosmos, zwischen der sichtbaren Wirklichkeit und der unsichtbaren, oder in einem Wort gesagt – zwischen dem Profanen und dem Heiligen, dieses ganze kulturelle Erbe, das uns so am Herzen liegt.

Und so wurde schließlich für die Liturgie die Chance verpaßt, der bevorzugte Ort der Taufe der Strukturen und der Evangelisation der Werte zu sein, die Gewähr ihrer christlichen Verwurzelung. Der Einfluß, den die Liturgie – wie die Hefe im Teig – auf die christliche Entwicklung einer übernommenen Kultur hätte ausüben können, war durch den Parallelismus belastet, der zwischen dem verschobenen liturgischen Milieu und dem Umfeld des gelebten Lebens aufgestellt wurde. Der Gläubige war durch die Tatsache frustriert, daß er verpflichtet war, während einer Stunde aus seiner Welt auszuziehen, um in einen Raum einzutreten, der als durch eine «Zeremonien-Vorstellung» geheiligt angesehen wurde. Im allgemeinen wohnte man denn auch der Handlung des stets beschäftigten Priesters eher bei, als daß man daran teilnahm. Man war dabei eher verpflichteter «Zuschauer» als engagierter Handelnder. Daher kommt auch die lebhafte Empfehlung des Konzils: «Daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysteriums wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern.»[7]

Hören, wie das Zweite Vatikanische Konzil die liturgische Erneuerung so auf «die volle, bewußte und tätige Teilnahme»[8] gründete, das hieß die Stunde der Befreiung läuten hören, die Stunde, wo man – in der wiedererlangten Freiheit der Kinder Gottes – eingeladen ist, die unveräußerlichen traditionellen örtlichen Werte durch eine lebendige Liturgie in den Glauben zu integrieren und sie so «wiederherzustellen». Nicht umsonst erinnert die Konzilskonstitution über die heilige Liturgie eifrig an die notwendige Bemühung um «Wiederherstellung», «Bearbeitung», «Reform», «Fortschritt» usw.[9] im Blick auf die Teilnahme des ganzen Volkes Gottes.

II. Ort und Funktion des Körpers im afrikanischen Menschenverständnis

Indem das Zweite Vatikanische Konzil auf die tätige Teilnahme des ganzen Volkes Nachdruck legte, traf es sich mit der afrikanischen Seele in ihren tiefsten und teuersten Erwartungen. Es würde zu viel Raum in Anspruch nehmen und läge wohl außerhalb unseres Themas, die zahlreichen Studien aufzuzählen, die das Wesentliche des afrikanischen Denkens durch die Teilnahme charakterisiert haben[10]. Es genügt, zwei davon in Erinnerung zu rufen: «La philosophie bantoue» von P. Tempels und «Le visage africain du christianisme» von V. Mulago[11]. Der erste unterstreicht die vitale Kraft, der zweite die vitale Gemeinschaft. Der eine wie der andere erläutert denn auch die Idee der Beziehung, der Teilnahme. Die Teilnahme begründet den gemeinschaftlichen Zusammenhang und rechtfertigt die Solidarität, ihre Folgen sowie alle analogen afrikanischen Werte, die von Paul VI. in seiner Botschaft «Africae terrarum»[12] gewürdigt wurden.

Man errät, in welchem Sinn der Anstoß zur liturgischen Erneuerung durch die Konzilskonstitution als eine Befreiung des Körperausdruckes begrüßt, empfunden, verstanden und aufgenommen werden konnte. Der eigentlich afrikanischen Sprache gemäß sprach man von einer Befreiung des authentischen Menschen, des ganzen Menschen, des Menschen schlechthin. Die afrikanische Kultur versteht den Menschen denn auch, allgemein gesprochen, nicht unter der dichotomischen Form als ein aus Leib und Seele Zusammengesetztes, die beinahe als etwas je voneinander Trennbares begriffen werden, sondern als ein «muntu»[13], als ein persönliches lebendiges Ganzes, das heißt eine Fähigkeit zur Gemeinschaft. So ist der Körper nicht einfach eine Umhüllung wie die Rinde für den Baum, sondern der wesentliche, innerlich dazugehörende Ort des Lebens und seines Ausdruckes. Er ist in vorzüglicher Weise die Vermittlung der Gemeinschaft.

In der Tat nimmt die Person durch den Körper Beziehung zur sie umgebenden materiellen Welt auf: sie nimmt über die Atmung Beziehung auf zur Luft, über das Essen und Trinken zur pflanzlichen und tierischen Welt, und sie nimmt zur menschlichen Welt Beziehung auf über das, was die Worte Empfindsamkeit, Sympathie, Annahme, Gastfreundschaft, Mit-

leid, Verständnis, Solidarität, kurz: Liebe zusammenfassen. Und ebenfalls über den Körper fühlt sich die menschliche Person mit der geistigen Welt in Verbindung. Diese umfaßt das höchste Sein, Gott, aber auch die vermittelnden wohl- oder übeltätigen Geister, die mit den Vorfahren eng verbunden sind. Aus ihren Beziehungen mit der Welt geht ein ganzes Netz von unentwirrbaren geistlichen Einflüssen zwischen den «Seelen» hervor, die von oben unterschiedlich gestärkt werden: die einen sind mächtiger als die anderen...

Über den Körper schließlich ist der «muntu», die ganze menschliche Person, Gemeinschaft. Ist es verwunderlich, wenn Gott, um zum Menschen in enge und vollständige Beziehung zu treten, Fleisch geworden ist? In diesem Sinne ist Existieren, wie nun ersichtlich, «sein mit»; Leben ist in Beziehung treten. Dort, wo der Thomismus im Gefolge von Aristoteles das Leben in der Bewegung bestehen ließ, läßt es Afrika in der Beziehung bestehen, in der Inter-Relation.

Dies ist das heute noch – in den Dörfern mehr als in den Städten – fest verwurzelte Verständnis der Welt, des Menschen und des Körpers; dieses Verständnis wird den Kindern durch die traditionelle Erziehung eingeprägt, und hauptsächlich durch Rätsel, verschiedene Erzählungen und rhythmische Spiele verbreitet, die die Mentalität prägen und deren Vermittlung sicherstellen. Durch ihre eigene Struktur wirken Geschichten, Spiele und Rätsel mit, beim Kind eine Gemeinschaftserfahrung mit seiner Umwelt so zu fördern, daß sich der Heranwachsende schließlich als die Welt im kleinen versteht. So gewinnt in ihm das Bewußtsein Gestalt, durch den Körper und in ihm in einer ständigen Beziehung mit einer unermeßlichen Welt zu stehen, die sich nicht auf die sichtbaren Phänomene beschränkt, sondern darüber hinaus gesehen wird.

Die Rätsel sind das wirksamste didaktische Verfahren, um dieses Bewußtsein aneignen zu lassen. Einige geläufige Beispiele der ethnischen Gruppe der Bakongo (in Angola, im Kongo und in Zaire weit verbreitet) zeigen, wie unmerklich in den Geist des Kindes die Anlage des Denksystems eindringt, das den Schöpfergott in die Mitte der ganzen Schöpfung stellt, und wie in diesem System der Körper das ihn umgebende Universum zusammenfaßt, zu dem er den ganzen Menschen in Beziehung treten läßt. Eine Reihe von Rätseln läßt die Umgebung ständig in bezug auf Gott erforschen, der deren Schöpfer ist, und auch den menschlichen Körper, der sie im kleinen zusammenfaßt: Er ist ein von Gott geschaffenes Feld, wo nichts wächst (die Handfläche); er ist ein von Gott geschaffener Wald, der immer wieder abgeholzt wird, der aber immer wieder neu wächst (die Haare); zwei von Gott gepflanzte Bäume auf der einen und der anderen Seite des Hauses wachsen zusammen, sehen sich aber nie noch begegnen sie sich (die Ohren)...[14]

III. Geistliche, mystische Bedeutung des Tanzes

In diesem menschlichen Körper nun, der sich als der Ort der Beziehung zur Umwelt erweist, ist die spezifische Ausdrucksweise des Kontaktes mit der geistigen Welt die rhythmische und mit Gesten begleitete Bewegung, der Tanz. Schon sehr früh sind beim afrikanischen Kleinkind kleine rhythmische Bewegungen, die mit zierlichen Gesten begleitet sind, zu beobachten. Dieses wächst wirklich in einem Klima auf, das in schaukelnde Rhythmen getaucht und mit melodischen Weisen erfüllt ist. Auch zeigt es sich von seinen ersten Schritten an in erstaunlicher Weise empfindsam für die geringsten Signale von rhythmischen Tönen. Unter der Macht einer intensiven Befriedigung wiegt es sich zum Beispiel spontan und gerne hin und her, wobei es lacht und in die Hände klatscht. Man müßte eigentlich mit drei Belegen (Spiele, Fabeln, Palaver) das rhythmische und singende Milieu illustrieren, das das Wachstum des Kindes begleitet; wir begnügen uns hier mit dem Palaver, dessen Struktur jene der beiden anderen zusammenfaßt.

Das Palaver, Modell gemeinschaftlicher Zeremonie

Auf der Stufe der Dorf- oder Klangemeinschaft ersetzt das Palaver eine wirkliche Liturgie. Die «Palaver» genannten Versammlungen sind Sitzungen, an denen alle teilnehmen. Komplex in bezug auf ihr Ziel und ihr Verfahren, bewahren sie dennoch einen vorherrschenden richterlichen und also auf die Redekunst ausgerichteten Charakter. Wegen ihres zuweilen kirmeshaften Anstrichs ersetzen sie Zerstreuung, gemeinschaftliche Entspannung, künstlerische Demonstration, kurz: pädagogische und sozio-kulturelle Sitzung. Daher kommen auch die didaktischen Feinheiten, die daraus eine Art Zusammenfassung des weisheitlichen Erbes des Klans machen: Geschichte, Sprichwörter, Lieder, Tänze aller Art wechseln einander ab. Auch nimmt daran jedermann ohne Unterschied wie an einem Fortbildungskurs in ethnischem Wissen teil.

Nehmen wir aufs Geratewohl den Fall einer Versammlung, die zusammengerufen wurde, um eine Meinungsverschiedenheit zwischen zwei Dörfern oder zwei Klans in bezug auf das Grundeigentum zu bereinigen. Wenn einmal die Vorbereitungsarbeiten

für Nahrung und Getränk am vereinbarten Tag abgeschlossen sind, werden die ordentlichen Tätigkeiten eingestellt; die betroffenen Familienstämme versammeln sich – Oberhäupter, Redner, Richter, Berater, Zeugen, Familienmitglieder und eine Menge neugieriger Nachbarn – mit ihren Orchestern. Während drei Tagen, einer oder auch zwei Wochen wird man den Stand der Verhältnisse bestimmen: man wird die Geschichte erzählen, das Hin und Her der Wanderungen bis zur Besetzung des fraglichen Grundstückes. Aufrecht stehend verlangt der Redner jeder Partei vom gegnerischen Feld mit einer Reihe von sprichwörtlichen Redensarten, die von der Menge seiner Anhänger lebhaft zurückgegeben wird, eine Erklärung; darauf rekonstruiert er Schritt für Schritt den Gang der Ereignisse. Jede Phase der Erzählung wird mit einem Sprichwort beschlossen oder von einer Reihe von Sprichwörtern, die von einem von den Mitwirkenden lebhaft fortgesetzten Lied begleitet wird. Von Zeit zu Zeit entwirft der Redner als Animator seiner Gemeinschaft eine Tanzbewegung, die allsogleich von seinen Anhängern aufgenommen und verstärkt wird[15]. Alles in allem hebt das Palaver – außer dem Orchester und dem Kleiderschmuck und dem ganzen Repertoire an Sprichwörtern, Liedern und Tänzen – drei konstitutive Faktoren der aktiven Teilnahme des ganzen Volkes ins Licht, die verschiedene Initiativen der liturgischen Erneuerung mit Erfolg nutzen werden: den Dialog (vor allem in der Homilie), das Lied im örtlichen Rhythmus, die rhythmische und mit Gesten begleitete Bewegung (den Tanz).

In einer gemeinsamen Handlung, die auf Anregung des Animators von der ganzen Versammlung getragen wird, erfüllt das Dazwischentreten des Tanzes eine ganz besondere Funktion. Zum einen zeugt er von einer gewissen Intensität, Intimität und Tiefe von Gefühlen; zum andern symbolisiert er eine Kontaktnahme mit dem Bereich des Mysteriums. Dies kann gleichwertig so umschrieben werden: der Tanz bezeugt die Wahrnehmung einer besonderen Gefühlsdichte, die in der Regel kein anderes Mittel veranschaulichen kann. Die Steigerung des Gefühls vertikaler Einheit mit dem Jenseits wirkt sich in der horizontalen Gemeinschaft durch das Teilen mit der Gemeinschaft aus. Der Tanz markiert so den Höhepunkt der Kommunikation zwischen den Seienden.

IV. Das Repertoire der Tänze

Es gibt indes natürlich verschiedene Arten von Tänzen. Diese haben nicht alle die gleiche Qualität noch die gleiche Absicht. Man darf sie also weder ununterschieden loben, noch sie sich gleichförmig zu eigen machen noch viel weniger sie ohne Unterscheidungsvermögen verurteilen. Die Mühe lohnt sich, sehr kurz auf einige ihrer besonderen und geläufigen Formen hinzuweisen. Um den Wert eines Tanzes beurteilen zu können, ist es wichtig, sich auf den Kontext zu beziehen, in dem er ausgeführt wird. Wir führen hier einige Umstände an, die den Tanz als wesentlichen Teil fordern.

1. Kontext und Notwendigkeit des Tanzes

a. Geburt, namentlich jene von Zwillingen, die als ungewöhnliches Ereignis betrachtet wird. Sie setzt ein außergewöhnliches Einschreiten von oben voraus und bringt das Geschenk eines besonderen Wohlgefallens der Vorfahren zum Ausdruck. In dieser Hinsicht ist sie notwendigerweise an den Bereich des Heiligen gebunden; sie verdient es, durch eine Tanzzeremonie begrüßt, sogar «geweiht» zu werden.

b. Wochenbett: nachdem die Wöchnerin nach der Geburt etwa zwei Wochen «Abgeschiedenheit» verbracht hat, «tritt sie ins Freie hinaus» und «zeigt» der Sonne das Neugeborene. In den Regionen mit hoher Kindersterblichkeit bezeugt ein kleines Kind, das die Probe der ersten vierzehn Tage bestanden hat, die besondere Gunst der Vorfahren. Das Ereignis grenzt an das Heilige. Es ist eine Zeremonie der Danksagung und der Bitte um neue Gunsterweise wert. Der Tanz drängt sich auf.

c. Initiationsriten: sie sind von verschiedener Art und unterschiedlicher Dauer und Wichtigkeit je nach Völkerschaft, Region und angestrebtem Ziel. Beispielsweise: Initiationsriten, um in einen Handwerksstand einzutreten, in eine Vereinigung, in das Erwachsenenleben (mit oder ohne Beschneidung) usw. Die Tänze kommen dabei soweit zu Ehren, daß einige (auf die wir später hinweisen werden, namentlich unter d, e und f) ausschließlich dem Initiationskontext angepaßt sind. Sie außerhalb bestimmter wirklich vorbehaltener Umstände auszuführen, wäre eine Verirrung, eine Unverschämtheit: einige werden denn auch während der Initiation selber gelernt, um den jungen Mann oder die junge Frau auf ihre soziale Rolle der Fortpflanzung vorzubereiten, und bestehen darin, durch rituelle Gesten – die nicht notwendigerweise eine wollüstige Perspektive aufweisen – die Freudensprünge der Begattung nachzuahmen – manchmal sogar ohne Wissen der Tänzer. Wo es um das Leben geht, da tritt normalerweise der Tanz dazwischen, denn «der Tanz ist eine Existenzweise»[16]; und wo sich das Fest ereignet, ist der Tanz König.

d. Exorzismus- und Heilungssitzungen[17], Genesungssprüche, Ehe, Begräbnis und Rückzug zu Trauer, Zeremonien mit Versöhnungs- und Sühnegebeten auf dem Friedhof, Inthronisations- oder Versöhnungsfeste, alle diese Ereignisse, deren lebensbezogener und heiliger Charakter offenkundig ist, spielen sich in einem Milieu des Tanzes ab.

Ein festliches und heiliges Ereignis ohne Tanz ist ein Körper ohne Leben, wo die Beziehung kurzgeschlossen ist. Denn tanzen, das ist wirklich «mit dem Maximum von Intensität die Beziehung des Menschen mit der Natur, mit der Gesellschaft, mit der Zukunft und seinen Göttern empfinden und ausdrücken»[18].

2. Besondere Tänze

Infolge der Verschiedenheit der Kontexte ist das Repertoire afrikanischer Tänze ebenso reich wie mannigfaltig. Neben den geläufigen, oft entspannenden Tänzen, gibt es besondere, zuweilen vorbehaltene.

a. Der Tanz des Vorstehers. Bei bestimmten feierlichen Anlässen bewegt sich der Vorsteher in einer feierlichen Geste hin und her und schwingt dabei die Zeichen der Autorität und schlenkert sachte die Beine.

b. Der Schultertanz setzt die Schultern – manchmal gleichzeitig, manchmal nacheinander – von oben nach unten in Bewegung und in Drehung. Er wird oft vom Vorsteher ausgeführt oder für ihn.

c. Der Kopftanz bringt diesen von rechts und von links in Bewegung oder in alle Richtungen mit oder ohne Wiegen des ganzen Körpers.

d. Der Bauchtanz bringt diesen in wellenförmige Bewegung. Bei einer solchen Vorführung kann man sich nicht vorstellen, daß der Nabel bedeckt wäre.

e. Der Hüfttanz bringt eine geschickte Verbindung von Schwingungen und Drehungen der Hüfte hervor.

f. Der Gesäßtanz ist unter allen gekennzeichnet durch schwere, zuckende Bewegungen des betreffenden Körperteils[19].

3. Entspannende Tänze

g. Von Gesicht zu Gesicht: die Tänzer stellen sich in zwei Reihen auf. In einem ständigen abwechslungsweisen Kommen-und-Gehen nähern sie sich Auge in Auge, aber ohne sich zu berühren, und ziehen sich gemeinsam zurück, indem sie die Beine schlenkern und in die Hände schlagen (der traditionelle Tanz kannte denn auch das Körper-an-Körper zu zweit gar nicht).

h. Der Rundtanz. In einer Reihe aufgestellt drehen sich die Tänzer hintereinander um einen Trommler, der den Schritt und die Bewegung des Ganzen anregt und regelt.

i. Der Einzeltanz. Der Tänzer übt sich vor dem Tam-tam-Spieler, der seine Hin-und-her-Bewegungen in einer esoterischen Sprache anregt und ändert.

j. Das Gedränge. Das ist beinahe ein Massenbad: Dem vom Tam-tam gegebenen Rhythmus folgend bewegt sich jedermann in alle Richtungen, hüpfend, sich hin- und herdrehend, sich um die Wette wiegend. Außer der Lebenseinheit hat dieses Panorama der Tanztechniken in der Tradition einen dreifachen allgemeinen Zweck: seinen Körper und alle seine Teile im Hinblick auf einen beherrschten Gebrauch erforschen, sich enthemmen und sich üben.

Indem man den Tanz des Vorstehers (a) mit dem Kopftanz (c) verbunden hat, hat man für «die Messe in zairischem Ritus» ein schönes Ganzes von Körperbewegungen erhalten für die Prozession (Einzug, Gabenbereitung, Auszug) und für die Beweihräucherung um den Altar. In der Kathedrale von Idiofa (Zaire) ist es dem Pfarrer gelungen, für das Umschreiten des Altares den Schultertanz (b) zu integrieren. In Notre-Dame von Kimwenza (Zaire) bringt ein kleiner Mädchenchor die Gabenbereitung und das Glaubensbekenntnis mimisch wunderbar zum Ausdruck. Bis in das Herz der modernen Städte hinein und in den verschiedenen Gesellschaftsschichten bewahrt der Tanz seinen Charakter als ursprünglicher Ritus und lebendigen Ausdruck von Gemeinschaft.

Eine kleine Begebenheit verdient es, erzählt zu werden. Als Erzbischof B. Gantin vor zwei Jahren zum Kardinal kreiert wurde, wurde bei den Patres der Missionsgesellschaft von Afrika in Rom ein Ehrenabend organisiert. Es kamen zahlreiche Leute aus verschiedenen Ländern. Ich war neugierig zu sehen, was an diesem Fest die authentisch afrikanische Originalität sein würde... Plötzlich, gegen den Abschluß, stellten sich spontan Beniner vor dem Kardinal auf. Sobald sein Bruder, in einheimischer Tracht, eine Schulterbewegung andeutete, kam die kleine Gruppe in Bewegung, und wir wohnten einem charakteristischen Tanz des Oberkörpers bei. Er stellte die Bestätigung des Ereignisses durch die Familie und dessen Weihe durch die Vorfahren bildlich dar; anderseits symbolisierte er den Jubel, die Herabrufung des göttlichen Segens und die dem Würdenträger bezeugte Verehrung; aber er sprach ihm darüber hinaus die Wünsche aus, die man so übersetzen könnte: «Proficiat, vivat ad multos annos!» Es brauchte wirklich diesen Tanz, Sprache des Heiligen, damit sich die Afrikaner glücklich fühlen konnten. Diese Begebenheit konkretisiert wunderschön den afrikanischen Sinn des Tanzes: eine Verdichtung der Ausdruckswei-

sen für die Gemeinschaft mit dem Heiligen. Er gibt dem Körper seinen geistlichen Wert zu Lebensvermittlung und universaler Gemeinschaft wieder.

Schlußüberlegung

Was in die Liturgie Eingang gefunden hat, ist nicht diese oder jene Kategorie oder dieses oder jenes Rezept von fixfertigen Tänzen, noch weniger ein einem Volksstamm eigener Tanz, sondern der grundlegende Wert des afrikanischen Tanzes, der eine Philosophie übersetzt, die den Menschen weder in zwei Teile teilt noch den Körper als eine «dämonische Schöpfung» oder ein «Gefängnis der Seele» betrachtet, sondern die daraus den Ort allgemeiner Vermittlung macht. Als Symbol für den Kontakt mit dem Jenseits und für die lebendige Gemeinschaft mit dem Kosmos hebt der Tanz die Trennung auf und richtet die Harmonie auf zwischen Geist und Körper im Individuum, zwischen Person und Gemeinschaft, zwischen materieller und geistiger Welt im Universum. Seine Schönheit widerspiegelt die wiedergefundene Eintracht zwischen dem, was stirbt, und dem, was bleibt: dies ist das Ende jeder Einsamkeit...

In der Harmonie des Rhythmus der Instrumente, der Lieder und der Tänze nehmen die traditionellen afrikanischen Versammlungen einen festlichen Charakter an: das Fest ist der Ausbruch von Freude, das Sprudeln von Leben und Gefühlen, die aus der Begegnung mit dem anderen, mit den anderen hervorgegangen sind; das ist eine Befreiung! Um so mehr läßt die Begegnung in Jesus Christus mit dem Ganz-Anderen, seinem Vater, das Fest- und Befreiungsgefühl hervorsprudeln.

In diesem Sinn ist die Messe das Fest im wahrsten Sinn des Wortes. Wenn Christus Befreier ist, dann ist er es genauso in bezug auf das, was im Hinblick auf seinen Vater, den Schöpfer, Lebenswert hat, einschließlich besonders der Kultur. Nach dem Axiom der Kirchenväter rettet Christus nur, was er annimmt. Gestärkt durch die Integration der Werte seiner Gesten, Riten, Rhythmen, Melodien, Sprachen und Symbole in die Liturgie, weiß und fühlt sich nun der Afrikaner betroffen und sogar herausgefordert durch die Notwendigkeit, seine anderen Tanztechniken nach dem Bild einer Gestalt von heiligem Tanz zu reinigen.

Wie der Tanz beim gegenwärtigen Stand der Suche und des Erprobens in den Kirchen zugelassen ist, ist er durch rhythmische, beherrschte, gesammelte Bewegungen des ganzen Körpers (und nicht eines einzigen Teils des Körpers) gekennzeichnet. Ausgeführt werden sie durch alle Teilnehmer (während der Prozession zum Eingang, zur Gabenbereitung, zum Auszug), durch den Chor (während bestimmten Gesängen), durch den Priester und sein Gefolge (während der Beweihräucherung) usw. Die harmonischen Hin-und-her-Bewegungen der Menge, die von anmutigen, symbolischen, oft stilisierten Gesten[20] begleitet sind und von den einheimischen Instrumenten und den mit vollen Stimmen gesungenen Melodien angetrieben werden, weisen unwiderstehlich auf die Allmacht Gottes hin, die in der Gemeinschaft seiner Söhne zurückschallt. Dieses Leben des Geistes des Vaters und des Sohnes, Wehen der brüderlichen Gemeinschaft, verleiht der afrikanischen Liturgie die Stimmung von Fest, von wirklich eucharistischer Feier, wo das menschliche Milieu das göttliche Milieu widerstrahlt, wenn nicht gar das Herz des Vaters, in dem alle seine Söhne Brüder sind; und die Körper zu Recht in Tanzrhythmen schwingen...

Und wenn morgen endlich eine ursprüngliche afrikanische Theologie entstehen wird, wird sie «Inkulturation» heißen, und ihr wird vorausgegangen sein diese festliche Liturgie, die durch den Körperausdruck – den Tanz – die Lebensgemeinschaft mit der Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, mit dem lebendigen menschgewordenen Gott, feiert.

[1] Unsere Überlegung läßt sich von Erfahrungen in Kamerun und besonders in Zaire anregen. Trotz einer offensichtlichen Verschiedenartigkeit seiner Bevölkerungen ist aber die grundlegende kulturelle Einheit Schwarzafrikas nicht zu bestreiten: Ch. A. Diop, L'Unité culturelle de l'Afrique Noire: Présence africaine (1959) 7.

[2] J. Daniélou, Le mystère du salut des nations (Paris) 55.

[3] Sacr. Conc. 30 und 38.

[4] A. Abega, Ndzon-Melen, une expérience liturgique...: TELEMA 4 (1978) 41–50; 1 (1978) 69–70; Mbinda Sambu, Kiezila ki khieza: TELEMA 4 (1976) 27–29; Siehe auch TELEMA 2 (1978) 91.

[5] Siehe andere von A. Abega und Mbinda Sambu aaO. hervorgehobene Punkte.

[6] Siehe andere Bemerkungen bei A. Abega und Mbinda Sambu aaO.

[7] Sacr. Conc. 48.

[8] Sacr. Conc. 14.

[9] In Sacr. Conc. erscheinen «Erneuerung» und verwandte Ausdrücke 20 mal, «Teilnahme» hingegen 30 mal.

[10] Man hüte sich hier vor dem Sinn von «Teilnahme», der von L. Lévy-Bruhl gegeben wurde und der mit der Theorie des Prälogismus verbunden ist (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures [Paris 1910]), vom Verfasser allerdings zurückgenommen wurde (Carnets [Paris 1949] 60.73).

[11] Prés. afr. 1948 bzw. 1962. Siehe auch H. Maurier, Philosophie de l'Afrique Noire: Anthropos 1976; F. Eboussi Boulaga, La crise du Muntu: Prés. afr. 1977; D. Nothomb, Un humanisme africain: Lumen Vitae 1965.

[12] Doc. cath. November 1967, Nr. 1505, Sp. 1941–1943.

[13] Siehe andere Zugänge zum Begriff «muntu»: J. Jahn, Muntu (Seuil, Paris 1958) 110–116; A. Kagame, La philosophie bantu-rwandaise de l'être (Brüssel 1956) 267; P. Tempels, La philosophie bantoue: Prés. afr. 1948, S. 28.

[14] Boka di Mpasi Londi, A propos des religions populaires d'Afrique subsaharienne: TELEMA 2(1979) 23–24.

[15] Die Unterbrechungen der Erzählung durch im Dialog vorgetragene Sprüche, Zwischenrufe, Lieder und Tänze verhindern die Monotonie und erleichtern die Aufnahme des Themas, so daß die Sitzungen, ohne zu langweilen, lange dauern können. Die zairische Messe, die nach dieser Struktur gestaltet ist, dauert zweieinhalb Stunden, ohne weder die Kinder noch die Betagten zu ermüden.

[16] R. Garaudy, Danser sa vie (Seuil, Paris 1973) 13.

[17] Siehe die Beschreibung von einigen Folgen bei M. Hebga, Croyance et guérison (Clé, Yaoundé 1973) 9.21; E. de Rosny, Ndimsi (Clé, Yaoundé 1974) 242ff.

[18] R. Garaudy aaO. 14.

[19] Man kann noch den Kriegertanz und noch andere anfügen. Wenn diese Tänze außerhalb ihres Kontextes und der philosophischen und ethischen Optik, in der sie sich entwickeln, interpretiert werden, laufen sie Gefahr, fehlbeurteilt und von einer denunzierenden und entstellenden Moral verschrieen zu werden. Man muß sie in ihrem objektiven Rahmen beurteilen.

[20] Die Bemühung, Gesten zu erfinden, macht überall Fortschritte, selbst in Frauenklöstern. Siehe als Beispiel: J.M. Widart, Expression corporelle et parole de Dieu: TELEMA 2 (1976) 29–34.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

BOKA DI MPASI LONDI

Geboren in Zaire, Jesuit, Theologiestudium und Priesterweihe in Löwen (Belgien), Promotion in Theologie an der Gregoriana (Rom), Professor am Priesterseminar von Mayidi (Zaire), Geistlicher Direktor an der Propaganda (Rom), zur Zeit Direktor der Zeitschrift für christliche Reflexion und Kreativität in Afrika TELEMA (Erhebe dich und gehe) sowie Gastprofessor am Institut Lumen Vitae (Brüssel). Textverfasser und Komponist der kongolesischen (1960) und zairischen Nationalhymne (1971), Übersetzer von 250 Hymnen der Kimbanguisten-Kirche aus dem Kikongo ins Französische (Univers. Lovan., Kinshasa 1960), Aufsätze in: Orientierung, Stimmen der Zeit, Lumen Vitae, TELEMA. (Auch für die zairische Nationalhymne verfaßte er sowohl den Text wie die Melodie; Joseph Lutumba ist nur ein symbolischer Laienmitarbeiter. In diesem Sinn muß man jede Namensnennung von J. Lutumba interpretieren, auch jene bei H. Schmidt, Politische Symbole, Gedichte und Lieder: Concilium 10 [1974] 148; J. Lutumba wurde in dieser Zeit der Authentizität nur wegen der Harmonie zwischen Geistlichen und Laien aufgeführt. Aus dem gleichen Grund wurde er bereits bei der kongolesischen Nationalhymne angeführt.) Anschrift: Revue TELEMA, Direction-Rédaction, B. P. 7245, Kinshasa 1, Republik Zaire.

Berichte

Cyrille Vogel

Christliche Kultsymbole: Speisen und Getränke

Das Symbol, Zeichen des Wiedererkennens und Bedeutungsträger, sucht auf sinnfällige Weise das Unausdrückbare auszudrücken. In diesem Sinn ist jede menschliche Handlung symbolisch: die Geste, das Wort, die Sprache, die Institution, der theologische Diskurs, der Kult. Konkreter genommen läßt sich das Kultsymbol wie folgt analysieren:

Erstens werden ein gegenseitiges Verständnis und eine gegenseitige Kenntnis vorausgesetzt, somit eine Gemeinschaft von Eingeweihten. Ohne dies bleiben die Gesten und Formeln unverständlich. Jedes Wiedererkennen setzt ein früheres Erkennen voraus. Schon in der Emmausepisode heißt es: «Sie erkannten ihn am Brechen des Brotes» (Lk 24,35).

Zweitens ist dabei Willkür ausgeschlossen: Das Symbol muß von sämtlichen Mitgliedern der betreffenden Gemeinschaft verstanden und als solches akzeptiert werden. Ohne dies würden Gesten und Formeln esoterisch.

Drittens müssen Spannung und Zweipoligkeit zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten konstant aufrechterhalten werden. Würden die beiden miteinander identifiziert, käme es zu einer «Verdinglichung» oder auch zu einem magischen Tun[1]. Nehmen wir z. B. die Fragmente von Verona (Botte 54): «gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum, corporis Christi; calicem vino mixtum proter antitypum, corporis Christi; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem, sanguinis quod effusum est.» Das Symbol zerstören hieße das Idol schaffen. Umgekehrt wirkt sich die Wahl des oder der Bezeichnenden oder Zeichen sowie ihre eventuelle Änderung (Brot, Wein, Reis; Brechung, Essen) in nichts auf das Bezeichnete aus. So sagt Thomas von Aquin im Hymnus «Lauda Sion»: «Nulla rei fit scissura / Signi tantum fit fractura / Qua nec status nec statura / Signati minuitur.»

Die die Kulthandlung konstituierenden Gesten und Formeln repräsentieren das Nicht-Sinnenfällige und beschreiben es nicht bloß in Begriffen und Bildern; sie bestreben sich, es zu aktualisieren und vorwegzuneh-

men und verschaffen so ein intensiveres und unmittelbareres Verständnis als bloßes Reden. Dies ist vor allem in der östlichen Liturgie der Fall.

A) Heilige Speisen

Die Christen haben von jeher nur wenige und nicht sehr mannigfaltige heilige Speisen und Getränke gehabt: Fleisch und Gemüse haben nie dazu gehört[2].

I. Brot, Wein, Wasser

Diese drei Elemente kommen in verschiedenen Kombinationen vor:

1. Alle drei zusammen: Brot, Wein und Wasser

Justin, 1. Apologie, Kap. 65: «Dann wird (bei der Taufeucharistie) dem Vorsteher der Brüder Brot gebracht und ein Becher mit Wasser und Mischung (...) Die Diakone, wie sie bei uns heißen, reichen jedem der Anwesenden vom dankgesegneten Brot und wasservermischten Weine mitzugenießen dar.»

2. Nur zwei davon (erste Zusammenstellung): Brot und Wein

Diese beiden Elemente kommen in den sogenannten Einsetzungsberichten vor (in den Berichten vom Letzten Abendmahl) in verschiedenen Anordnungen:

a. Nach Mk 14,22–25 und Mt 26,26–29 sind der Brot- und der Kelchritus unmittelbar, ohne Zwischenpause miteinander verbunden und werden während eines Sättigungsmahles (zu Beginn oder in der Mitte oder am Ende?) gefeiert.

b. Nach 1 Kor 11,23–26 steht der Brotritus zu Beginn des Mahles, der Kelchritus an dessen Ende.

c. Nach Lk 22,17–19a finden der Kelchritus und der Brotritus (in dieser Reihenfolge: Kelch vor dem Brot) vor dem Sättigungsmahle statt[3].

Über den Ursprung dieser beiden Riten, den Brot- und den Kelchritus, dürfte es kaum mehr Diskussionen geben: Jesus hat beim Letzten Abendmahl den jüdischen Qiddusch-Brauch (ob dieser nun Paschacharakter hatte oder nicht) übernommen.

3. Nur zwei davon (zweite Zusammenstellung): Brot und Wasser

In gewissen Kreisen wurde aus verschiedenen Gründen der Wein durch einen Becher Wasser ersetzt. So Cyprian in Brief 63 an Caecilius von Biltha (Dossier der Argumentation der Aquarier[4].

4. Eines dieser Elemente für sich allein

a) Kelch allein: Die offensichtlichen Umarbeitungen des Einsetzungsberichts, den Lk 22,17–20 vorlegt, lassen die Hypothese, daß die Eucharistie auch mit dem Kelch allein gefeiert werden konnte, als nicht unbegründet erscheinen.

b) Brot allein: Es gibt zahlreiche Texte, die belegen, daß die Eucharistie in Form einer Brotbrechung auch mit Brot allein gefeiert wurde[5]. So Lk 24,30–35; Apg 2,42 und 46; Apg 20,7 (Episode von Traos); Apg 27,35 (Episode des Turms); 1 Kor 10,17. Der zweite Eucharistiebericht der Didache kennt für die Sonntagseucharistie nur das Brechen des Brotes (Didache 14,1): «Am Herrentage sollt ihr zusammenkommen und das Brot brechen und Dank sagen.»

Zu den Dokumenten aus der offiziellen Kirche wären die Zeugnisse aus dissidenten Gemeinschaften hinzuzufügen, so die Thomasakten, Kap. 27. 29. 46. 48 (Lipsius-Bonnet, AAA, II,2, S. 143. 146. 164) und die Johannesakten, Kap. 109 und 110 (Lipsius-Bonnet, AAA, II,1, S. 207).

II. Milch und Milcherzeugnisse

Milch und Milcherzeugnisse werden allein für sich oder auch in Verbindung mit Brot und Honig (oder auch Wasser) genossen. So bei den Artotyriten: Passio Perpetuae et Felicitatis, Kap. 4[6]. Zusammen mit Brot und Wein gehört mit Honig vermischte Milch zur Taufeucharistie. Die von E. Hauler publizierten Fragmente sind diesbezüglich klar[7].

III. Öl oder Oliven

Öl oder Oliven werden allein oder zusammen mit dem eucharistischen Brot und Wein oder auch mit Käse verspiesen. Die von Hauler publizierten Fragmente machen keinen Unterschied zwischen der Segnung des Brotes und des Kelches einerseits und dem Segen über das Öl, die Oliven und den Käse anderseits[8].

IV. Salz (sacramentum salis)

Salz hat nie im eigentlichen Sinn zu einem heiligen Mahl gehört. Soviel wir sehen, wurde es in der Taufliturgie verwendet als Sinnbild der Treue und Bewahrung, aber nicht als Symbol einer Theophagie.

V. Obszöne Nahrungsmittel

(Sperma, Menstruum), die in gewissen gnostischen Kreisen verwendet wurden. Darüber unterrichten uns u.a. die Pistis Sophia 147 und Epiphanius, Haer. 26.

VI. Fisch

Schon lange vor dem Christentum hat der Fisch als heilige Speise gegolten. In der antiken Welt symbolisierte er die Manneskraft (ichthyphalles); im Judentum inauguriert er die messianischen Zeiten. Die Christen haben ihn in seiner eschatologischen Bedeutung übernommen. Im Rahmen eines Mahls tritt er für sich allein auf, zumeist aber zu dritt (Brot, Fisch und Becher) oder zu zweit (Fisch und Brot oder Fisch und Honig).

B) Heilige Mähler

Wer von heiliger Speise spricht, spricht auch von heiligem Mahl. Auch dessen Sinn ist zu bestimmen. Heilig ist ein Mahl, wenn es vermittels der genossenen Speisen und Getränke die Teilnehmer mit der Gottheit in Verbindung bringt. Im Akt des Essens kommunizieren die Teilnehmer mit der Gottheit. Das heilige Mahl will also eine Theophagie sein und hat zum Ziel, mit Gott zu vereinigen oder Anteil am göttlichen Leben (zumeist samt der Glückseligkeit im Jenseits) zu verschaffen. Somit gilt:

1. Das heilige Mahl besteht nicht einfach in der Darbringung von Gaben an die Gottheit, zu deren Ehre dann diese Gaben verzehrt werden. Infolge der symbolischen Beziehung der Gaben zu Gott wird die Gabendarbringung zu einer Immolation (Gott leidet und stirbt) und zu einem Essen: «ipse offerens, ipse et oblatus (oder: oblatio)»

2. Das heilige Mahl unterscheidet sich vom Sättigungsmahl, ja steht zu ihm in Gegensatz. Es it immer «stilisiertes» Mahl und darf nie mit einem Mahl verwechselt werden, das zur Stillung des Hungers dient, selbst wenn das heilige Essen sich im Rahmen eines gewöhnlichen Mahls vollzieht.

3. Das heilige Mahl ist nicht einfach ein Mahl, selbst wenn dieses mit Gebeten umrahmt oder in einem religiösen Umraum eingenommen wird, wie das beim mönchischen Mahl, bei der Agape oder einem Liebesmahl der Fall ist.

4. Das Heilige Mahl ist an Ort und Stelle einzunehmen: die verwendeten Speisen und Getränke dürfen nicht vom Ort, an dem der Kult vollzogen wird (Privathaus oder besonderes Gebäude) weggetragen werden; sie haben nur durch den und in dem rituellen Akt Bedeutung.

So in den griechisch-römischen Religionen: Cato (De agricultura 83): «Ubi res divina facta erit, statim ibi consummito»; CIL VI, 1, 576: «Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani (Silvanustempel) efferre fas non est.»

Im Judentum: (Pascha) Ex 12,10; Num 9,2; Deut 16,4; (nicht im Zusammenhang mit dem Pascha) Ex 29,31–34; Lev 6,9 und 19; Num 18,10; Lev 22,30 und 24,9[9].

Im Christentum: Innozenz I., Brief an Decentius von Gubbio (416): «Nec longe portanda sunt sacramenta» (damit ist hier das fermentum, d. h. ein Stück des eucharistischen Brotes gemeint).

5. Das heilige Mahl findet geheim, d. h. unter Eingeweihten, unter Ausschluß Nichtdazugehöriger, statt und schafft unter den Mahlgenossen eine besondere Verbindung.

I. Die eigentliche Eucharistie

Eigentliche Eucharistie nennen wir jedes heilige Mahl, bei dem das Bezeichnende oder Zeichen (Brot, Wein, Wasser – allein oder zusammen) in unmittelbare Verbindung mit dem Leib und dem Blut Christi als dem damit Bezeichneten gebracht wird. Brot und Wein werden zur Regel seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts und leben bis heute in der Eucharistiefeier weiter, im einzigen heiligen Mahl, das im christlichen Kult noch Brauch ist (Kirche des Ostens und des Westens; aus der Reformation hervorgegangene Kirchen).

II. Die Fischmahlzeit

1. Die Erzählungen über die Einsetzung der Fischmahlzeit (Brot und Fisch):

a) Speisung der Fünftausend mit Brot und Fisch: Mk 6,30–44; Mt 14,13–21; Lk 9,10–17.

b) Speisung der Viertausend mit Brot und Fisch: Mk 8,1–10; Mt 15,32–39).

Als Beispiel diene Mk 6,30–44: «Dann befahl er den Leuten, sich in Gruppen ins grüne Gras zu setzen. Und sie setzten sich in Gruppen zu hundert und zu fünfzig. Da nahm er die fünf Brote und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf, sprach den Segen, brach die Brote und gab sie den Jüngern, damit sie sie an die Leute austeilten. Auch die zwei Fische ließ er unter alle verteilen. Und alle aßen und wurden satt. Und als man die Reste der Brote und Fische einsammelte, wurden zwölf Körbe voll.»

2. Weitere neutestamentliche Bezeugungen außer den Einsetzungsberichten (Brot, Fisch, Honig):

a) Nachlukanischer Bericht, wonach Christus nach seiner Auferstehung in Jerusalem erschien: Lk 24,41–43 («Freude und Staunen erfüllte sie; doch konnten sie es immer noch nicht glauben. Da sagte er zu ihnen: Habt ihr etwas zu essen hier? Sie gaben ihm ein Stück gebratenen Fisch und von einer Honigwabe. Er nahm es und aß es vor ihren Augen»)[10].

b) Erscheinung Christi am Ufer des Sees von Tiberias, dem Nachtrag zum Johannesevangelium zufolge: Joh 21,9–13 («Als sie an Land gegangen waren, sahen sie dort ein Kohlenfeuer brennen und einen Fisch darauf liegen, daneben lag Brot. Jesus sagte zu ihnen: Bringt einige von den Fischen, die ihr eben gefangen habt! (...) Jesus sagte zu ihnen: Kommt und eßt! Keiner von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Wer bist du?, denn sie wußten, daß es der Herr war. Jesus ging hin, nahm das Brot und gab es ihnen, ebenso die Fische»).

Nach dem dritten Jahrhundert wird kein heiliges Mahl mit Fischen mehr als solches bezeugt. Ein Fischmahl hat über diesen Zeitpunkt hinaus noch weitergelebt als Totenmahl (*refrigerium*), bei dem anscheinend Fisch gegessen wurde (infolge der eschatologischen Bedeutung des *ichthys*). Das Totenmahl wird stets in unmittelbarer Nähe des Grabes gehalten; man nimmt an, daß der Tote daran teilnimmt (es wird ihm ein Votivsitz reserviert) und daß er in dem mißlichen Zustand, worin er im Jenseits lebt, davon Erleichterung erfährt[11]. Da der Fisch (wozu noch Brot und Wein kommt) nicht mit dem Leib und Blut des Herrn in Zusammenhang gebracht wird, stellt das Fischmahl keine eigentliche Eucharistie dar.

[1] Wir halten uns hier an die Umgangssprache (Objektsprache). Der Ausdruck «Symbol» hat sein Äquivalent in «Signal» (potenzieller Träger der Information) oder «Zeichen» (Einheit, in der einem Signal eine bestimmte Information zugeordnet ist) oder auch «Hinweis» (auf ein Anderes von ihm Verschiedenes).

[2] In bezug auf die heiligen Speisen und Mähler der Christen gibt es eine umfangreiche Literatur. Um diesen Aufsatz nicht allzusehr zu befrachten, gestatten wir uns, in bezug auf den Status quaestionis zu verweisen auf C. Vogel, Symboles cultuels chrétiens. Les aliments sacrés; Poisson et refrigeria (christliche Totenmähler) (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. 23. Simboli e Simbologia nell'Alto medioevo) (Spoleto 1976) 197–265.

[3] Lk 22,17–20 kann in einem dreifachen Sinn gedeutet werden, deren jeder durch die Handschriftenüberlieferung gerechtfertigt wird: a) Lk 22,17–19a (in unserem Aufsatz wiedergegebene Lesart; b) Lk 22,17–20: Erster Kelch und Brot vor dem Sättigungsmahl; zweiter Becher nach diesem Mahl, somit heiliges Mahl mit zweimaligem Trinken aus dem Kelch; c) Lk 22,19b–20: einziger Kelch am Ende des Sättigungsmahles.

[4] Zu den Aquariern vgl. Filastrius, Haer. 96; zu den Ebioniten Irenäus, Adv. haer. V,1,3; zu den Marcioniten Epiphanius, Haer. 42,3; zu Tatian Epiphanius Haer. 46,3; zu den Enkratiten Clemens von Alexandrien, Paedagogus III,2 32; Stromata I, 19,96; zu den gnostischen Judenchristen Epiphanius, Haer. 30,16; zu den Apotaktikern Epiphanius, Haer. 61,1; Martyrium Pionii («sanctum panem et aquam degustare») sowie die Actus Petri cum Simone 2, die Acta Thomae 158 und 126. Vgl. auch G. Genz, Aquarii: Reallexikon für Antike und Christentum I (1950) 574–575.

[5] A. Harnack, Brod und Wasser: Texte und Untersuchungen VII, 2 (Leipzig 1891); A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie = Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte III,4 (Mainz 1903); H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) (das Bestehen einer fractio panis ohne irgendwelchen Kelch ist unabhängig von den theologischen Schlußfolgerungen, die der Autor daraus ziehen zu dürfen glaubt).

[6] Passio Perpetuae et Felicitatis 4: «Und ich sah einen weit ausgedehnten Garten und in seiner Mitte einen altersgrauen Mann sitzen im Gewande eines Hirten; der war groß und molk die Schafe, und viele Tausende in weißen Kleidern standen umher, und er erhob sein Haupt, sah mich an und sagte zu mir: Willkommen, Kind. Er gab mir von dem Käse der Milch, die er molk, einen Bissen; ich empfing ihn mit zusammengelegten Händen und aß ihn, wobei die Umstehenden sagten: Amen. Und beim Laut der Stimme erwachte ich, noch essend das Süße, was immer es auch war» (Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten II [Kempten u. München 1913] 43–44).

[7] Fragmente von Hauler (lateinische Version der Apostolischen Überlieferung) (Tidner 131): «Frangens autem panem singulas partes porrigens dicat: Panis caelestis in Christo Jesu. Qui autem accipit respondeat: Amen. Praesbyteri vero si non fuerint sufficientes, teneant calices et diacones... primus qui tenet aquam, secundus qui lac, tertius qui vinum. Et gustent qui percipient de singulis...». In der Taufeucharistie kommen fünf Eucharistieelemente vor: Brot, Wein, Wasser, ein Gemisch von Milch und Honig.

[8] Fragmente von Hauler (Tidner 127): «Si quis oleum offert, secundum panis oblationem et vini (in der bischöflichen Eucharistie) et non ad sermonem dicat, sed simili virtute gratias referat... Similiter si quis caseum et olivas offert...».

[9] Ex 12,9–10: «Nichts davon dürft ihr roh oder in Wasser gekocht essen, sondern es muß über dem Feuer gebraten sein. Kopf und Beine dürfen noch nicht vom Rumpf getrennt sein. Ihr dürft nichts bis zum Morgen übriglassen. Wenn aber am Morgen noch etwas übrig ist, dann verbrennt es im Feuer!». Ex 29,34: «Wenn vom Fleisch des Einsetzungsopfers und vom Brot etwas bis zum Morgen übrigbleibt, dann sollst du das Übriggebliebene im Feuer verbrennen; man darf es nicht essen, denn es ist heilig.»

[10] Die Lesart «von einer Honigwabe», die in einigen modernen Übersetzungen (auch in der deutschen Einheitsübersetzung; d. Übs.) verschwunden ist, wird von hervorragenden Textzeugen bezeugt; vgl. Nestle (Anm.) und H.J. Vogels, Novum Testamentum graece (im griechischen Text). Diese Lesart ist in sämtlichen lateinischen Übersetzungen bewahrt worden. Bekanntlich spielte der Honig in den Totenmählern und Kultgebräuchen der Juden eine wichtige Rolle.

[11] Die grundlegende Dokumentation über das christliche Totenmahl bieten uns F.J. Dölger (1922), Th. Klauser (1928), A.M. Schneider (1928), A. Parrot (1937), A. Stuiber (1957), F. Cumont (1949), R. Marichal (1962), J. Doignon (1969) und J. Engemann (1969). Im Rahmen eines kurzen Aufsatzes ist es unmöglich, die literarischen, epigraphischen und ikonographischen Dokumente, die hierzu vorliegen, und die wissenschaftlichen Arbeiten, zu denen sie Anlaß gegeben haben, anzuführen. Um den Stand der Frage anzudeuten, verweisen wir bloß auf C. Vogel, Symboles cultuels chrétiens. Les aliments sacrés (in dem in Am. 2 angeführten Aufsatz) 233–247; Ders., Le repas sacré au poisson chez les chrétiens: Eucharisties d'Orient et d'Occident I (Ed. du Cerf, Paris 1970) 83–1161. Ders., Le banquet funéraire paléochrétien, une fête du défunt et des survivants (Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire sous la direction de B. Plongeron et R. Pannet) (Ed. du Centurion, Paris 1976) 61–78; Ders., L'environnement cultuel du défunt durant la période paléochrétienne (Biblioteca Ephemerides liturgicae. Subsidia 1) (Ed. liturgiche, Rom 1975) 381–413.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

CYRILLE VOGEL

Professor an der Universität für Geisteswissenschaften von Straßburg. Von ihm erschienen in den letzten Jahren: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge (Bottega d'Erasmo, Turin ²1975) 407 S.; Ordinations inconsistantes et Caractère inamissible (Etudes d'Histoire du culte et des Institutions chrétiennes (Bottega d'Erasmo, Turin 1978) 212 S.; Les «Libri paenitentiales» (Typologie des sources du moyen âge occidental, sous la direction de L. Genicot, fasc. 27 (Brepols, Turnhout, Belgien) 115 S. Anschrift: 15 Rue de Molsheim, F–67000 Strasbourg.

Jean-Pierre Jossua

Die freien eucharistischen Hochgebete

Versuch einer Wertung

Ich bin gebeten worden, die derzeitige Schaffung freier eucharistischer Hochgebete vom ästhetischen Standpunkt aus zu beurteilen. Dafür will ich als Beispiele die nicht-offiziellen eucharistischen Hochgebete wählen, die wir seit etwa zehn Jahren aus dem Erdboden schießen sehen. Die erste Bemerkung aber, die ich für dringend notwendig erachte, ist folgende: Wo es sich um ein Kunstwerk handelt, das Glauben oder christliches Beten zum Ausdruck bringen möchte, kann man ästhetische Wertung und Wertung vom streng theologischen Gesichtspunkt her nicht trennen.

Die Arbeit des Schreibens solcher Texte besteht in der Tat nicht darin, eine mehr oder weniger gut geglückte Verzierung zu einer Substanz von Gedanken oder Betrachtungen hinzuzufügen, die auch ohne sie hätte bestehen können. Es geht vielmehr darum, gleichzeitig den religiösen Inhalt und seine Schönheit zu schaffen; das, was danach verlangt, Gott oder anderen gesagt zu werden, in die bestmöglich passenden Worte zu fassen. Das Urteil, das wir darüber abgeben werden, soll demnach die ästhetisch schöne Form und gleichzeitig die Fähigkeit betreffen, eine bereits strukturierte Tradition religiöser Erfahrung aufzugreifen und zu erneuern und schließlich, wo es sich um Liturgie handelt, auch die Fähigkeit, das aktuelle Gebet der christlichen Gemeinde zu stützen.

Gewiß, ein Text, von dem wir annehmen, daß er Aussagekraft besitzt, wird vielleicht für andere Leser einer anderen Zeit andere Funktionen haben. Wieviele «sakrale» Worte gebrauchen wir heute nicht im «profanen» Bereich! Aber für uns Christen, an die sich dieser Text richtet und die seine Wertung zur Kenntnis nehmen, liegt sein künstlerischer Erfolg im Maß seiner Fähigkeit, unser Gebet zugleich zu entfalten und neu zu wecken[1].

I. Warum freie eucharistische Hochgebete?

Hier ist weder der Ort für eine Analyse des klerikalen Machtsystems, das dazu führt, eifersüchtig der obersten Autorität das Recht zu reservieren, jedes eucharistische Hochgebet zu approbieren und die anderen zu verwerfen, noch für eine Analyse der absoluten Beschützerrolle, in der es seine Rechtfertigung sucht. Letztere geht einher mit einem offensichtlichen Malthusianismus: Das christliche Volk kann nichts zum Schaffen dessen beitragen, was die Herzmitte seines Betens sein sollte.

Wir wollen uns hier damit begnügen, an die Gründe zu erinnern, die Ursache für die Unzufriedenheit mit den offiziellen oder approbierten Hochgebeten sind und die – als das Tabu des einzigen Kanons in heiliger Sprache erst einmal durchbrochen war – dazu geführt haben, daß man trotz der wiederholten Verbote andere Kanongebete schuf[2].

Die erste Schwäche der offiziellen Hochgebete liegt in ihrer anachronistischen und steifen Sprache, deren kulturelle Distanz paradoxerweise in unseren lebenden Sprachen offenkundig geworden ist. Dieser Mangel wirkt besonders in den Präfationen noch schwerwiegender, und zwar durch das Pathos und den Triumphalismus, der insbesondere vom übermäßigen Gebrauch alttestamentlicher Texte herrührt. Eine derartige kulturelle Verschiebung hindert die Gläubigen nicht nur daran, in der ihnen vertrauten Sprache zu beten, in der sich ihre menschliche und christliche Erfahrung von Kindheit an niedergeschlagen hat, sondern auch daran, die dieser Sprache innewohnenden poetischen Möglichkeiten zu entfalten[3].

Bei diesen Texten, bei denen man sich damit zufriedengab, auf den liturgischen Stil und die liturgische Sprache der Kirchenväter zurückzugreifen, stolpern sie über Formeln, von denen niemand sieht, welchen Sinn sie für sie haben könnten, noch welchen Glauben sie ausdrücken möchten oder welche Vorstellungskräfte sie in Bewegung setzen könnten.

Darum bitten, «dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit» (I); von Christus sagen, er «hat ... sterbend die Arme ausgebreitet am Holze des Kreuzes. Er hat die Macht des Todes gebrochen» (II); erwähnen: «Vor dir stehen die Scharen der Engel und schauen dein Angesicht. Sie dienen dir Tag und Nacht, nie endet ihr Lobgesang»; den hl. Geist als «erste Gabe für alle, die glauben» bezeichnen; Gott bitten, uns den Leib Christi zu geben, «damit wir gute Christen werden» und darum, «die Toten im Himmel zu sich zu nehmen» (Deutschland, Hochgebet für Kindermessen); Kinder sagen lassen: «Wir bringen dir das heilige Opfer dar» (Schweiz) und, schließlich, diesen Hymnus von bezwingender Suggestivkraft anstimmen: «Städte und Dörfer, Menschen und Kräfte, Lebende und Tote erspüren dich und rufen dir zu» (Niederlande) – das bedeutet, viele Worte machen, die unseren Zeitgenossen herzlich wenig sagen.

Ich lasse einmal die Skrupel außer Acht, die mehr als einem Zelebranten, sei er nun Priester oder Laie, bei

theologischen Formeln aufsteigen können, die ihm recht zweifelhaft vorkommen müssen[4], was dazu beiträgt, die Autorität der vorgeschriebenen Hochgebete zu relativieren. Ich komme auf ein schwerwiegenderes Problem zu sprechen: die Unfähigkeit festgelegter Gebete, ständig mit dem Leben zu vermitteln, was der christliche Kult als geistliches Opfer der Person mit ihrem ganzen Leben, als Quelle der Umkehr und als Kraft zum Leben aber unbedingt leisten muß. Wie sollen diese starren, altertümlichen, unveränderlichen Texte den lebendigen Glauben dieser oder jener Gemeinde in einer bestimmten Situation ausdrücken und wecken?

Man müßte ein sehr schlechter Kenner der eucharistischen Tradition sein, wollte man den Einwand bringen, dies sei auch nicht die Aufgabe des Hochgebetes, sondern die der Fürbitten oder der Homilie! Diese Kanones passen ganz genau zur Anonymität, zur Passivität, zum mangelnden Engagement unserer klassischen Pfarrgemeinden. Wie kann man sich da darüber wundern, daß lebendige christliche Gemeinschaften, die diese Vermittlung mit ihrem Leben und ihrem Zeugnis durch ihren Austausch und ihr Gebet gewährleisten wollen, dazu kommen, selbst ihre eucharistischen Hochgebete zu schaffen?

Hier liegt sicher der Kern des Problems. Die große Krankheit der christlichen Liturgie ist weniger ihr Anachronismus oder ihre Abstraktheit – die lassen sich beheben – als vielmehr ihre Gleichschaltung. Es gibt Messen in Pfarrgemeinden, Eucharistiefeiern mit Jugendgruppen, häusliche Eucharistiefeiern, große Versammlungen, jährlich wiederkehrende oder außergewöhnliche Feste. Da könnte man vermitteln zwischen der Notwendigkeit, sichere Texte zu haben, die Tradition gewährleisten, und der Notwendigkeit, schönere und gleichzeitig lebensnahere Gebete von heutigen Menschen und für unsere Zeitgenossen zu schaffen.

Es wäre nicht schwierig, den einen, die nach Objektivität und Sicherheit verlangen, eine gewisse Garantie zu geben und den anderen die Freiheit zuzugestehen, die sie sich ohnehin nehmen, wenn auch in Unordnung und oft unverantwortlich, indem man sich in den Prozeß des Schaffens hineinbegibt und in ihm die Funktion der Beratung und der Kritik übernimmt.

Tatsächlich gibt es eine große Anzahl freier eucharistischer Hochgebete. Erreichen sie ihr ästhetisches, theologisches, liturgisches und existentielles Ziel?

II. Warum sind die verbreiteten Sammlungen freier Hochgebete nicht zufriedenstellend?

Die meisten Texte, die in Umlauf sind, können für einen Leser, der nicht an den Umständen ihrer Entstehung beteiligt war, nur Anlaß geben zu einer harten Beurteilung. Meiner Meinung nach begeht man einen Irrtum, wenn man diese Beurteilung auch auf das liturgische Tun ausdehnt, in dem sie entstanden. Aber, wenn die im Nachhinein erfolgenden kirchlichen Verurteilungen auch einer falschen Perspektive entspringen, so kommt die Verbreitung freier Hochgebete auch sehr häufig aus einem ungenügend ausgewogenen Urteilsvermögen oder aus kindlicher Selbstzufriedenheit.

So setzt man sich denn der Gefahr aus, daß dem Leser die Oberflächlichkeit, die Ungeschicklichkeiten, die theologischen Mängel oder die literarische Mittelmäßigkeit eines Gebetes in die Augen springen, das an einem bestimmten Tag und für eine bestimmte Gemeinschaft genau das sein konnte, was sie brauchte, um mit einer gewissen Freude am Ausdruck das aussagen zu können, was sie lebte, und um ihren tiefsten Glauben zu feiern.

Zuerst will ich Folgendes bemerken: In den meisten Fällen müssen liturgische Wirksamkeit und im Nachhinein erkennbarer ästhetischer Wert streng unterschieden werden. Man ist daher versucht, von der Verbreitung eucharistischer Hochgebete abzuraten – die Drucklegung stellt eine Schwelle zu spürbar größerem Ernst dar im Vergleich zur Einstufung als «Versuch», wie man die Erzeugnisse einer «photokopierenden» Kirche gerne einordnet. Gleichzeitig möchte man nahelegen, daß man beim Lesen eines dieser Texte nicht darüber urteilen darf, was er tatsächlich für die Feier darstellte, für die er verfaßt wurde.

Gehen wir jetzt zur Analyse zweier veröffentlichter Sammlungen über, die es sicher verdienten, veröffentlicht zu werden[5]. Die Sammlung von Zint Andries in Brugge hat große liturgische Reife. Wenn man sie so liest, scheinen diese Hochgebete alle ein gutes Ausdrucksniveau zu haben; einige von ihnen sind bemerkenswert. Sie setzen bei den Teilnehmern einen ziemlich hohen Bildungsgrad – insbesondere religiöser Bildung – voraus. Aber wenn man dies einmal voraussetzt, mußten sie ihnen sehr zugänglich erscheinen.

Sie haben einige offensichtliche Fehler. Z. B. sind die Texte an den Stellen, wo man Interventionen der Gemeinde vorgesehen hat, zu kompliziert und zu literarisch, als daß man sie im Sprechchor aufgreifen könnte. Mit einem neuen Hochgebet feiern setzt demnach einen einzigen Zelebranten voraus – übrigens, die Anmaßung, alles sagen zu wollen, ob sie nun von Klerikern oder von Laien kommt, ist vom liturgischen Standpunkt aus sinnlos. Oder es setzt Textelemente voraus, die sehr leicht von einer Versammlung ausgesprochen werden können. Dabei ist es, wie man

aus theologischer Sicht mitunter behauptet, keineswegs notwendig, das Hochgebet nur den geweihten Amtsträgern vorzubehalten. Die ganze Gemeinde ist auf sakramentale Weise aktiv, was nicht heißen soll, daß sie das in jedem Augenblick zeigen muß.

Ein anderer Mangel der Sammlung liegt im häufigen Gebrauch des syrisch-orientalischen Hochgebets. Dieses hat zwar den Vorteil, es durch die Wiederholung der Danksagung möglich zu machen, daß der Einsetzungsbericht auf seine Erwähnung hin folgen kann und daß seine gewöhnlich so abrupte Einführung vermieden wird, ohne deswegen das Sanctus zu streichen. Dies führt aber zu Hochgebeten, die unsere heutige Geduld auf die Probe stellen. Besonders dann, wenn der Verfasser zwar ein großer Liturgiker ist, wie H. Dufrasne, aber kein Poet.

Diese Bemerkung führt uns schon zu einer zweiten Schwäche der Sammlung: Vom literarischen Standpunkt aus ist sie sehr bescheiden. Die Bilder sind manchmal ungeschickt gewählt («möge diese Weite von Tiefe und Gemeinschaft Gestalt annehmen in der Stille» I), manchmal zu gewöhnlich («das Leben zerrann wie eine handvoll Sand» II; oder «Brot unserer harten Arbeit, Wein unserer zaghaften Freude» VII; oder «das Gras ansehen, das wächst oder den blauen Himmel» XIV), manchmal ebenso überaltet wie die der offiziellen Hochgebete («Du führst uns zusammen beim Glanz der Leuchten, unter dem Himmelszelt, das deine Hände gemacht haben» V).

Aber das eigentliche Problem liegt anderswo. Im Grunde kann keines dieser Hochgebete für eine Feier mit einer anderen Gruppe wieder verwendet werden, wenn es nicht falsch klingen soll. Nur wenn man mit Hilfe der Analysen, die die Hochgebete begleiten, den Kontext wiederherstellt, ist es möglich, die oft rätselhafte Wahl von Themen und Worten zu verstehen.

Das I. Hochgebet z. B. ist in einem Seminar hoher religiöser Kultur entstanden, nach gemeinsamer Arbeit über den jüdischen Ursprung christlicher Gebete. Das II. Hochgebet wurde in einer streng ausgewählten Gruppe erarbeitet, deren Mitglieder gute Bibelkenntnisse besaßen. Das XII. Hochgebet entstand durch das Bedenken der sozialen Verantwortung einer pfarrähnlichen Gemeinde.

Die zweite Lehre, die man aus diesem Studium ziehen kann, wäre folglich, daß sich selbst eine Sammlung von guter Qualität nicht zum Wiederverwenden eignet. Andererseits kann ich für meinen Teil auch nicht sehen, inwiefern sie pädagogische Hilfen für das Schaffen von anderen bieten könnte, es sei denn, durch die kritischen Anmerkungen, die meines Wissens aber nur diese Sammlung enthält. Überprüfen wir diese Beurteilung an der Sammlung von Saint-Bernard.

Die Sammlung, die den scheußlichen Titel «Schatten des Schweigens» trägt – ein anmaßender und mißlungener Versuch, zwei Register der Vorstellungskraft zu vereinen – enthält außer den Hochgebeten noch religiöse Gedichte und Gebete, die man für den persönlichen Gebrauch verwenden kann. Vom rein literarischen Standpunkt aus ist sie weitaus besser gelungen als die belgische Sammlung, aber sie ist oft spürbar weiter von der eucharistischen Tradition entfernt.

Im allgemeinen trifft man auf eine schöne und tiefe religiöse Intuition, die im ganzen Hochgebet entfaltet wird. Andererseits sind die Texte sehr viel schwerer zugänglich, denn diese Arbeit nähert sich der modernen Poesie, und so ist denn die Sprache hier recht desartikuliert. Wird man jede tiefe Erneuerung der religiösen Sprache mit einem Esoterismus bezahlen müssen, den man nur mit dem der zeitgenössischen Poesie vergleichen kann?

Diese Hochgebete enthalten demnach mehr Aussagekraft– aber diese ist nur für ein gebildetes Publikum, in intimer Atmosphäre, verständlich. Außerhalb dieses Kontextes sind die Gebete wieder nicht verwendbar. Einige (9, 54) stellen aufgrund ihrer Einfachheit wohl eine Ausnahme dar; sie sind dann aber auch recht gewöhnlich. Andere, die ganz auf einen Text des Evangeliums ausgerichtet sind, wie z. B. auf das Gleichnis vom Samenkorn (28), könnten in einer Versammlung, die diesen Abschnitt meditiert hat, wieder aufgenommen werden. Man fragt sich aber, ob es gut ist, daß ein Hochgebet um ein so klar vorherrschendes Thema herum konstruiert ist?

Eine weitere Überlegung zielt auf die theologische Kritik, der sich diese Veröffentlichungen aussetzen, sobald sie sich als Modelle anzubieten scheinen. Eine eucharistische Tradition besteht zutiefst aus einer Anzahl von Grundwerten: der Verkündigung des Wortes, dem Gedächtnis Jesu Christi, der Danksagung, der Hingabe seiner selbst im Glauben, der Gemeinschaft mit Christus und unter den Glaubenden, im Mahl, im Glauben an das Wirken des Gesites usw.

Liturgische Erzeugnisse als Theologe einer Kritik unterziehen bedeutet, die Anwesenheit dieser Werte in den Texten, die man vorfindet, abzuschätzen. Nun ist die weitaus größte Anzahl von Hochgebeten in dieser Hinsicht mangelhaft. Die Hochgebete der französischen Sammlung sind es – wenn auch zweifellos weniger als manche andere, insbesondere was das Darbringungsgebet und die Epiklese betrifft. Soll man ihnen daraus einen Vorwurf machen? Ganz sicher, wenn man sie als Hilfsmittel für häufigere Zelebration einstufen soll. Aber muß denn immer alles gesagt werden? Das scheint uns nicht unbedingt notwendig.

Denn wenn es eine schöpferische Gruppe versteht, sich häufig genug selbst zu erneuern, dann kann sich das Gesamt der eucharistischen Tradition im Gesamt ihres Schaffens wiederfinden.

Stoßen wir also wieder auf das Problem der Veröffentlichung? Wohl eher auf das Problem einer schriftlichen Fixierung dessen, was seinen vollen Sinn darin fand, wie ein Punkt in der Dynamik gemeinsamen Suchens zu sein. Oder auch dessen, was einer Grenzsituation entsprach, die als beispielhaft hinzustellen absurd wäre.

So lautet denn die dritte Lehre, die zu ziehen ist: Es ist ein Irrtum, ein tastendes Suchen oder einen Gelegenheitstreffer in Marmor meißeln zu wollen. Eine Feier ist ein Akt. Man muß es also hinnehmen, daß sie vergänglich ist. Damit hört sie zugleich auf, gefährlich zu sein. Ein anderes Mal, anderswo, wird man es anders machen, wird man dem Ideal einer zugleich voll in der Tradition verwurzelten und vollkommen zeitgemäßen Liturgie näherkommen...

Würde es wohl jemandem einfallen, eine Improvisation auf Band aufzunehmen und zu verbreiten? Ich bin aber davon überzeugt, daß man diese freien Hochgebete als Improvisationen ansehen muß, die aus Gründen größerer psychologischer Sicherheit im voraus zu Papier gebracht wurden – so wie man eine Predigt schreibt – und nicht als liturgisches Schaffen für einen regelmäßigen Gebrauch. Sie sind nur eine Art Ersatz für die Improvisation, die die ersten christlichen Jahrhunderte gekannt haben und deren Wiederaufleben den Anforderungen der Aktualisierung wie auch den Erfordernissen einer geglückten lyrischen oder epischen Schöpfung entsprechen würde.

III. Wie kann man eine schöne und zugleich verantwortliche Improvisation fördern?

Wenn schon die Neuschöpfung eucharistischer Hochgebete Gegenstand eines Verbotes ist, dann muß der bloße Gedanke an Improvisation bei den Verantwortlichen in der Kirche einen richtigen Abscheu hervorrufen. Zudem war die Ausrichtung der gesamten Priesterausbildung dem völlig entgegengesetzt; sie kann sie nur unfähig machen zu einer wie auch immer gearteten Improvisation.

Aus diesem Grund werden sie nicht nur darin gehemmt sein; sie werden auch berechtigterweise um die Gefahr wissen, in die sie das uns anvertraute liturgische Erbe bringen können. Solche Gefahren gibt es tatsächlich, denn man ist so wenig darauf vorbereitet worden, zu improvisieren – die Frage nach der Begabung lassen wir einmal außer Acht –, daß die theologischen Mängel und die ästhetischen Schwächen vieler Hochgebete nichts sind im Vergleich zu den meisten der seltenen Improvisationen, die ich hören konnte.

Diese Situation steht in Gegensatz zur alten liturgischen Tradition, in der, wie man weiß, die Improvisation allgemein praktiziert wurde. Dies ging in der Folgezeit zurück und verschwand im 5. Jahrhundert fast ganz. Die Ursache dafür liegt zweifellos in der übermäßigen Sakralisierung des eucharistischen Mahles und im Absinken des Bildungsgrades der Vorsteher der Eucharistiefeier, besonders aber in der Ausrichtung auf den Kampf gegen die Irrlehre und auf die Sicherung des Glaubensbekenntnisses, die in das Hochgebet eingegliedert wurde. Diese Improvisation bestand aber nicht darin, daß man sich einem «Enthusiasmus» überließ oder daß man jedesmal aus dem Nichts ein Gebet verfaßte. Im Gegenteil, ihr traditioneller Charakter ist von Anfang an deutlich, wie es das Neue Testament zeigt und das zugrundeliegende jüdische liturgische Erbe bestätigt.

Man weiß wenig über diese Verfahren gesteuerter Improvisation. Aber vielleicht würde man nicht zu sehr irregehen, wenn man sich ein festes Schema vorstellen würde, das man ausfüllt, einen überkommenen Rahmen, der entfaltet wird, einen Wechsel von wörtlich wiederholten und von improvisierten Gebeten. Auch wenn man nicht versuchen will, diese ferne Vergangenheit nachzuahmen, kann man doch verstehen, daß eine Praxis, die so universal war, ihre Berechtigung haben kann.

Man muß auch verstehen, daß in einer liturgischen Tradition nicht allem das gleiche Gewicht beigemessen werden kann. Die Erneuerung durch das Konzil hat uns das nicht nur für die spät hinzugekommenen Elemente gezeigt[6]. So durchbricht man einen Absolutheitsanspruch, der dazu führt, allem, was die Geschichte mitbringt, gleichen Wert beizumessen: Dann macht man entweder ein Sakrileg daraus, irgendetwas zu ändern oder aber die «Übertreter» finden keine Grenze, an der sie halt machen.

Die eucharistische Tradition enthält in der Tat eine Anzahl grundlegender Reichtümer, die ich aufgezählt und als Grundwerte bezeichnet habe. Sie stellen ihre tiefste Schicht dar, die für die Echtheit einer Zelebration unerläßlich ist, aber auch für den Glauben der Kirche, den sie ausdrücken und hervorbringen. Sie enthält auch eine Anzahl ehrwürdiger Formen, die in den verschiedenen Traditionssträngen schon eher veränderlich sind und die diese Grundwerte in Riten übersetzen: Orationen, Präfationen zur Danksagung, Hochgebete mit ihren Bestandteilen wie Epiklesen, Anamnese, Doxologien, Fürbitten usw.

Schließlich findet man in jedem einzelnen Traditionsstrang eine bewährte liturgische Sprache, eine Überlieferung von Texten, Formeln und bestimmten bedeutungsträchtigen Gesten. Wie könnte man da übersehen, daß Elemente so verschiedener Natur nicht alle auf die gleiche Weise behandelt werden können, wenn man sich fragt, was vollständig übernommen werden soll und was sich zu teilweiser Improvisation anbietet.

Ich habe oft improvisiert, nachdem ich mich nach und nach darin eingeübt hatte, und ich habe festgestellt, wie ausgezeichnet die Wirkung auf die Gemeinde war, ob es nun darum ging, sie zu einem dichten traditionellen Gebet hinzuführen oder darum, sie für den poetischen Glanz aufzuschließen, den einfache Worte gewinnen können, wenn sie genau zu der Gruppe und zu den Umständen passen. Deswegen bin ich überzeugt, daß man improvisieren kann, ja, daß man es tun muß, damit die Liturgie lebendig wird. Die Unterscheidung, die notwendig ist, liegt darin, es nur zu tun, wenn man wirklich die Fähigkeit dazu hat und entsprechend einem mehr oder weniger hohen Grad von Aneignung der Tradition.

Der eine wird einige Worte oder einige Gesten hinzufügen oder verändern, um sich die Gebete, die er übernommen hat, persönlich anzueignen, um sie verständlich zu machen, sie zu aktualisieren. Ein anderer wird anhand des Gerüsts improvisieren, das ihm durch die Gesamtheit der ererbten Formen angeboten wird. Und jene Gemeinschaft schließlich wird vielleicht fähig sein, für eine besondere Gelegenheit die Struktur der Feier ganz neu zu erfinden, indem sie die Grundwerte, die Substanz des eucharistischen Erbes, neu belebt.

Es ist ganz offensichtlich, daß eine Verallgemeinerung dieser Art liturgischen Experimentierens eine angemessene Ausbildung voraussetzt. Nur wenn man erst nach und nach versucht, zu improvisieren, so wie man predigen lernt und nicht wie man das exakte Wiederholen der Rubriken der Messe erlernt, wenn man Kritik annimmt und auch wenn man sich gemeinsam mit anderen an eine Arbeit strenger Analyse nach den genannten drei Gesichtspunkten – dem theologischen, dem liturgischen und dem ästhetischen – gibt, dann wird man dahinkommen, daß man aus der Improvisation eine Chance, keine Katastrophe für das Gebetsleben der Gemeinden macht.

Die heutige Technik mit Tonbandgeräten muß ein solches kritisches Studium nicht schwieriger machen als jenes, dem man die Texte der im voraus vorbereiteten Hochgebete unterwerfen kann und muß. Allerdings reicht dafür eine einführende Ausbildung nicht aus. Wenn die Verbreitung freier Hochgebete kaum mehr auf Improvisation vorbereitet als das offizielle Monopol in Sachen Hochgebete, wie könnte man dann im Geist der alten Tradition denen, die improvisieren möchten, dabei helfen? Zur Zeit sehe ich keine andere Lösung als die, genaue Entwürfe anzubieten, die eine zweistrangige Abfolge von liturgischen Formen und, innerhalb dieser Formen, von Themen anbieten könnten, die dem Jahreszyklus oder besonderen Lebensumständen zugeordnet wären.

Der Gesichtspunkt der Schönheit und der Aussagekraft des Gebetes bleibt noch offen. Ein Wort wird Resonanz haben, wenn es aus der Tiefe kommt, so scheint mir. Das ist eine Frage der Ernsthaftigkeit in der menschlichen Erfahrung und der tatsächlichen Anteilnahme am Leben der Gemeinde, aber auch eine Frage der Qualität der geistlichen Erfahrung. Das Wort wird um so treffender sein, je einfacher es wird. Die poetischen Klischees haben keinerlei Wirkung. Demjenigen, der die Gabe dafür hat, steht es an, das Risiko wirklich schöpferischen Tuns einzugehen. Ein wirklich treffendes und persönliches Wort wird in seiner Bescheidenheit ebenfalls schön sein und ein von poetischer Genialität glänzendes Wort wird im liturgischen Sinn nur geglückt sein, wenn es den Umständen angemessen ist.

Ich kann kein Beispiel aus dem Bereich der Improvisation liefern. So komme ich zum Schluß auf eine Sammlung eucharistischer Gebete zurück, die eine Ausnahme darstellt: die von Huub Oosterhuis. Trotz einiger Schwächen theologisch wertvoll[7], ist ein großer Teil dieser Hochgebete so gelungen, daß sie aktualisierbar und wiederverwendbar sind. Sie sind modern, ohne esoterisch oder gekünstelt zu wirken, oft ergreifend und schön.

Vielleicht kommt das daher, daß ihnen eine kraftvolle christliche Erfahrung zugrundeliegt, die voll menschlicher Intensität und zugleich voller Sinn für Ehrfurcht ist; Vorbedingungen, die jeden Zugang zu Gott kennzeichnen müssen. Vielleicht kommt es auch daher, und darin liegt das Wunderbare der Gabe künstlerischen Schaffens, daß die Sprache hier echt poetisch ist und so die einfache Schönheit des Alltäglichen, das liebende Suchen eines religiösen Menschen, die Sehnsucht eines Volkes voller Hoffnung in Worte faßt. Demnach ist es tatsächlich möglich, heute ein zugleich schönes und traditionsträchtiges Hochgebet zu schaffen.

[1] Ich hatte eine große Anzahl mit Hand und mit Maschine geschriebener oder gedruckter eucharistischer Hochgebete in Händen und ich habe ihrer Analyse mehrere Wochen gewidmet. Man kann in einer internationalen Zeitschrift keine stilistische Untersuchung von Hochgebeten vornehmen, die in einer bestimmten Landessprache geschrieben sind. Daher möge man den etwas allgemeinen Charakter dieser Überlegungen entschuldigen.

[2] Ich möchte hier außer den vier für die ganze Kirche gültigen Hochgebeten eine Sammlung von Hochgebeten erwähnen, die in verschiedenen Gegenden genehmigt sind: Eucharisties de tous pays, 1975 vom CNPL (Centre National de Prière Liturgique) in Paris herausgegeben.

[3] Das offizielle Hochgebet Nr. 1 für Kindergottesdienste, das sich sehr gut für Erwachsene verwenden läßt, wenn man die Dialogform abschwächt, besonders aber das Hochgebet für Kinder, das von den Philippinen stammt (und jetzt «verboten» ist), stellen hinsichtlich dieser Schwächen eine glückliche Ausnahme dar.

[4] Es geht noch an, das späte «vel qui tibi offerunt» des römischen Kanons beizubehalten, so als würde das «offerimus» nur die Amtsträger betreffen. Aber muß man denn noch einmal in den gleichen Fehler verfallen, indem man den Papst und die Bischöfe vor dem christlichen Volk und nicht nach ihm und in seiner Mitte nennt! Und nahelegen, daß die Verstorbenen gerettet werden, weil «Gott ihre Gerechtigkeit kennt» (III)! Und eine harte augustinische Formel ausgraben, wie die Stelle «Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen»; und ein Mißverständnis über die dem Meßopfer eigene Heilswirkung bestehen lassen: «das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt»! Das Verhältnis zwischen Gott und der Welt durch einen Komparativ ausdrücken: «Herr, du bist besser als alles, was ist» (Australien) usw.

[5] Manche dieser Sammlungen sind von niederschmetternder Mittelmäßigkeit. Von denen, die in Buchhandlungen zugänglich sind, möchte ich zwei erwähnen, deren literarischer Wert über dem Durchschnitt liegt: A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps, Vivante liturgie 90, Paris 1977 (belgische francophone und niederländische Texte, die in Zint Andries in Brugge übersetzt wurden und eine bemerkenswerte kritische Analyse enthalten) und L'ombre du silence, Paris 1977 (der eucharistische Charakter mancher Gebete wird von den Redakteuren der Gemeinde Saint-Bernard diskret nahegelegt).

[6] Vgl. R.P.C. Hanson, The liberty of the bishop to improvise prayer in the Eucharist, Vigiliae christianae 15, 1961, 173–6; P. de Clerck, Improvisation et livres liturgiques: lecons d'une histoire. Communités et liturgie, 1978/2, 109–126.

[7] Huub Oosterhuis, Autour de la table, Paris 1974, eine Übersetzung aus dem Niederländischen. Das «geistliche Opfer» ist in den meisten Gebeten verdeckt und die Funktion der Epiklese diskutabel. Die Sammlung enthält Hochgebete mit klassischer Struktur (z. B. 1, 2 und 3). Andere, die gewagter sind, sind auch bemerkenswerter. So das 12. Hochgebet (trotz einiger Formulierungen, die man sich eher bekennend als interrogativ gewünscht hätte), das 14. (das den Einsetzungsbericht wiederherstellt und eine Epiklese zur Kommunion einführt) das 17. (zur Hochzeit; für meinen Geschmack etwas lang), das 18. (Tod).

Aus dem Französischen übersetzt von Sr. Christa Pfirrmann OCD

JEAN PIERRE JOSSUA

1930 in Paris geboren. Dominikaner. 1962 Priesterweihe. Studium der Medizin an der Universität Paris und der Theologie an der Fakultät Le Saulchoir und an der Universität Straßburg. Lektor und Doktor der Theologie (1968 Doktorgrad an der Universität Straßburg) Professor an der Fakultät Le Saulchoir und seit 1971 am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: u.a.: Le salut, incarnation ou mystère pascal (1968); Une foi exposée (1972); Le temps de la patience: essai sur le témoignage (1976); Journal théologique I und II, 1976 und 1978; Un homme cherche Dieu (1979). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Michael Paul Gallagher

Was hat Literatur der Liturgie zu sagen?

Wir befinden uns in einem Zustand tiefreichender Zerstreutheit...
Um unsre Seele auch nur für wenige Minuten in Frieden zu besitzen, brauchen wir die Hilfe ärztlicher Technologie...
Ist Lesen möglich für Leute, deren Geist sich in einem solchen Zustand befindet?

Saul Bellow

Beten heißt, jemand oder etwas anderem als sich selbst Aufmerksamkeit schenken. Wann immer der Mensch seine Aufmerksamkeit so sehr konzentriert – auf eine Landschaft, ein Gedicht, ein geometrisches Problem, ein Idol oder den wahren Gott –, daß er gänzlich sein eigenes Ich und seine Wünsche vergißt, dann betet er.

W.H. Auden

Es dürfte angemessen sein, diese wenigen Überlegungen zu den Lehren, die Literatur der Liturgie zu bieten hat, mit den Zitaten aus einem Romanschriftsteller und einem Dichter zu eröffnen, die beide, auf eine je verschiedene Weise, sich der kontemplativen Dimension ihrer Kunst bewußt sind. In den allerletzten Jahrzehnten haben wir allerlei Bemühungen erlebt, Verbindungen zwischen Dichtung und Theologie zu schaffen, doch einige davon schienen ziemlich fehlgeleitet: Soweit sie Literatur prinzipiell als Quelle religiöser Einsicht behandelten, wurden sie der einzigartigen Kraft literarischer Aussage nicht gerecht, nämlich der Tatsache, daß ihre Bedeutung mehr auf der Ebene der Erfahrung als auf der der Botschaft liegt. Dementsprechend möchte dieser Beitrag nahelegen, daß Liturgie mehr auf der kommunikativen als auf der inhaltlichen Ebene von Literatur inspiriert werden kann.

Tatsächlich kann eine solche Perspektive heute eine besondere Relevanz besitzen: Die Werte literarischer Art könnten eine ernsthafte Verarmung der nachkonziliaren Liturgie in der katholischen Kirche sichtbar machen. Von vielen Seiten hört man, der neuen Liturgie, so wie sie normalerweise vollzogen werde, fehle der Sinn für das Mysterium; sie sei einheitlich auf eine niedrigere Ebene herabnivelliert worden, sie sei seltsam unflexibel geworden und ungeeignet, den pastoralen Bedürfnissen einer pluralistischen Welt gerecht zu werden, sie werde nicht selten in einer übertriebenen Weise in horizontalem Sinne interpretiert und betone auf Kosten der mystischen Dimensionen das menschliche Miteinander. Kurzum: Wo größere Erheblichkeit beabsichtigt war, ist bisweilen nur Dürftigkeit und Banalität herausgekommen; ferner ist ein ganzer Schatz von Symbolen verlorengegangen, für den es keinen Ersatz durch eine gesteigerte Möglichkeit intellektuellen Verständnisses und geistiger Partizipation gibt in den neuen Riten.

Literatur dagegen hat heute für viele Leser die Funktionen von Gottesdienst und Gebet oder doch zumindest der Spiritualität übernommen. Vor genau einem Jahrhundert hat Matthew Arnold eine solche Rolle für die dichterische Imagination vorausgesagt: «Immer mehr wird die Menschheit entdecken, daß wir zurückkehren müssen zur Dichtung, um eine Deutung für unser Leben, um Trost, um Halt zu finden»; und er fährt fort mit der Behauptung, daß «das meiste von dem, was uns heute als Religion und Philosophie begegnet», einen Ersatz in der Literatur finden werde. Wenn man einmal die mehr weltlichen Annahmen seiner Prophetie ausklammert, so muß man sagen, daß Arnolds Worte sich in mancher Hinsicht als erschreckend zutreffend erwiesen haben. In unserer heutigen westlichen Zivilisation begegnen viele Menschen den wertgeladenen dichterischen Kunstformen, dem Film und dem Theater, mit einer Haltung, die einem Kult, einem religiösen Sehnen, ähnlich ist. Künstler wie Hermann Hesse, William Faulkner, Patrick White, Solschenizyn, Samuel Beckett oder Ingmar Bergman sind in einer Zeit enttäuschter Religiosität zu einer Art kultischer Verehrung gelangt. Wo die Vermittlung des Mysteriums durch die Kirche versagt hat, ist die Welt der Erzählung und der Metapher zu einem Ersatz für Schrift, Offenbarung und Liturgie geworden.

Gewiß eine recht paradoxe Situation! Obwohl die Mehrzahl der modernen Autoren weit von einer religiösen Orthodoxie entfernt waren, haben sie offenbar gleichsam eine Art Verschwörung verborgener Theologie und geheimer Spiritualität zuwege gebracht. Was T.S. Eliot – selbst ein sehr orthodoxer Christ – über Hawthorne und Henry James geschrieben hat, ließe sich auf viele ihrer Nachfolger in diesem Jahrhundert anwenden: Sie waren Beispiel «einer Indifferenz dem religiösen Dogma gegenüber, zugleich aber der spirituellen Wirklichkeit in einem sehr hohen Maß bewußt».

Bei einer anderen Gelegenheit macht Eliot eine ganz ähnliche und sehr wesentliche Unterscheidung: «Al-

lenthalben hat man sehr viel gesagt über den Niedergang des religiösen Glaubens; weniger Aufmerksamkeit dagegen ist dem Niedergang des religiösen Empfindens entgegengebracht worden. Das Problem des modernen Zeitalters liegt nicht allein in der Unfähigkeit, manche Dinge über Gott und Mensch zu glauben, die unsere Vorfahren geglaubt haben, sondern vielmehr in der Unfähigkeit, Gott und dem Menschen gegenüber ein *Gefühl* in sich zu wecken, wie sie es getan haben. Ein Glaubensinhalt, den man nicht mehr akzeptieren kann, ist etwas, das sich in einem gewissen Maße noch verstehen läßt. Wenn aber das religiöse Empfinden verschwindet, werden die Worte, in denen Menschen darum gerungen haben, ihm Ausdruck zu verleihen, sinn- und bedeutungslos.»[1]

Unter diesem Aspekt betrachtet, könnte man die Frage stellen, ob nicht die Liturgie gegenwärtig nur unter einer Krise des religiösen Gefühls leidet und ob diese nicht zentraler ist, als die offenbarere Krise von Glaube und Kultur. Ist das aber der Fall, so bedarf die Reform der äußeren liturgischen Formen sehr dringend einer Ergänzung durch eine innere Erneuerung. Und gerade dabei kann die Welt der Literatur einen ganz besonderen Dienst leisten, indem sie uns auf eine mögliche Unterernährung der modernen Liturgie in drei verschiedenen Bereichen aufmerksam macht. (a) auf der Ebene der spirituellen Empfänglichkeit einer Gemeinde, (b) auf der Ebene des Mediums der Symbole und Worte als Offenbarung des Mysteriums, (c) was die verschiedenen innerhalb einer liturgischen Feier möglichen Kommunikationsebenen anbetrifft.

Der Bereich des Vorfeldes der Verkündigung oder der Vorbereitung für den kultischen Gottesdienst

Liturgie sowohl wie Literatur erfordern ein bestimmtes Maß von Aufgeschlossenheit, wenn ihr Reichtum nicht der Erfahrung unzugänglich bleiben soll. David Martin hat die Konvergenz zwischen Ästhetik und religiösem Bewußtsein unter dem Aspekt der Bedingungen für eine echte «partizipative Erfahrung» analysiert[2].

Für die Leser dieser Zeitschrift mag es nützlicher sein, einige Ideen von *Karl Rahner* nebeneinander zu halten, in denen er sich mit dem Thema von Dichtung und künstlerischer Prosa in ihrer Relevanz für den Glauben äußert. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1959 verlegt er den Ton darauf, daß die Hauptgefahr für die Religion in ihrer *menschlichen* Dimension liege, sowie darauf, daß die Literatur eine vorreligiöse Freisetzung menschlicher Möglichkeiten und Fähigkeiten sei, und in der Lage, die unerläßlichen Voraussetzungen für das Christentum zu vermitteln. Im Rahmen seiner «Schriften zur Theologie» handeln mindestens fünf Einzelstücke von dieser Grunderkenntnis[3]. Eine Aufnahmefähigkeit für das dichterische Wort wird als Voraussetzung für ein Hören des Gotteswortes charakterisiert, da und insofern bei beidem der Mensch eine Aufgeschlossenheit für das Mysterium und die Fähigkeit, mit dem Herzen zu hören, braucht. Tatsächlich aber befindet sich das religiöse Element heute in Gefahr, von der Grundstimmung der echten Erfahrung des Menschen nicht mehr aufgenommen zu werden, wenn es dieser Erfahrung besser und tiefer, als er selbst es vermag, ihm gegenüber Ausdruck schafft. Und diese Warnung richtet sich auch auf manchen übertrieben enthusiastischen Gebrauch der Schrift, so als käme diese automatisch beim heutigen Menschen an. So kann es für den Verkündiger des Wortes Gottes eine Hilfe bedeuten, wenn er etwas von einem Dichter an sich hat, wenn er die Gabe des Dichters besitzt, dem Menschen seine Problematik in solcher Weise erzählend nahezubringen, daß er sie begreift. Und das wird erreicht durch *Urworte*, eine Sprechweise, die die reine Nützlichkeit transzendiert sowie die oberflächliche Klarheit des Appells an den Verstand allein. So gesehen werden schöpferische Schriftsteller als fähig betrachtet, uns zu retten vor dem Banalen, vor der Erstickung durch die Kräfte all dessen, was Durchschnitt ist.

Selbst diese kurze, grobe Zusammenfassung sollte offenbar werden lassen, daß diese Rahnerschen Themenstellungen für unsere Diskussion über Liturgie erheblich sind. Muß Liturgie den Mut wiedergewinnen, etwas Besonderes, etwas Sakrales zu sein? Hat sie nicht zu leicht angenommen, daß Beteiligung schon innere Partizipation ist (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 19)? Oder genauer gefragt: Hat sie im Verlauf der wohl begründeten und umwälzenden Reformen ihrer Riten die Dimension der Innerlichkeit vernachlässigt? Das sind nur einige der Fragen, die die Welt der Literatur heutzutage an die Liturgie stellt, in der Hoffnung, die Liturgie werde neue Wege finden, Staunen zu wecken und Stille zu schaffen, etwas von der Aufmerksamkeit ästhetischen Erlebens in einem kultischen Zusammenhang zu erregen. Der Erfolg der Literatur als einer Art privater spiritueller Liturgie bei vielen Menschen unserer Zeit vermag uns vor Augen zu führen, welcher Art die erforderliche Erfahrung sein müßte. Dadurch würde die Welt der Literatur ihre Kräfte mit denen der östlichen Spiritualität verbinden in dem Bemühen, die Liturgie zu mehr Behutsamkeit, mehr Stille und mehr Feierlichkeit anzuregen. Mit Hamlets Worten gesagt: «Bereitschaft ist alles.» Bereitschaft zum Gebet – das ist der erste kritische Bereich, auf den wir stoßen,

wenn wir im Lichte der ästhetisch-kontemplativen Erfahrung über Liturgie nachdenken.

Verbalismus gegen Parabel

In den letzten Jahren scheint eine neue Gefahr aufzutauchen, daß wir den Rat Christi mißachten, wir sollten beim Beten nicht so viele Worte machen. Und der Liturge braucht nicht erst auf den Vertreter der Literatur zu warten, um einen Hinweis in dieser Richtung zu erhalten: Zumindest zwei kürzlich erschienene Gutachten über die Lage der Liturgie stellten einen «übertriebenen Wortaufwand» beziehungsweise eine «Wortinflation» in der heutigen Praxis des Kultes fest[4]. Paradoxerweise ist Literatur, die doch ihre Wurzeln im Verbalen hat, gleichzeitig eine Mahnerin vor den Gefahren des Verbalismus, vor der Idee, Häufung von Worten sei auch Häufung von Bedeutung, Häufung von Sinn. Ein international erfolgreiches Schauspiel wie *Equus* bildet ein klassisches Beispiel eines trügerischen Verbalismus' in der neuesten Literatur: obwohl in einer oberflächlichen Weise eindrucksvoll, verwechselt es Klugheit mit Weisheit und Verblüffung mit Mysterium; das Publikum wurde mit einem gewaltigen Wortschwall beeindruckt, aber der künstlerische Geschmack reagierte sauer, sobald man nachdachte, sobald man nach menschlicher Realität suchte. Die Lehre, die sich daraus für die Liturgie ergibt, liegt klar auf der Hand: Gehören die Worte im Schauspiel in den Bereich der Eloquenz einer menschlichen Situation, so müssen Worte im kultischen Bereich solange beargwöhnt werden, wie sie nicht im Rahmen des Glaubens und Handelns einer gläubigen Gemeinde ihren eigenen Platz haben. «Worte allein sind gewiß gut», lautete der Kehrreim von Yeats' erstem Gedicht seiner Sammlung, doch ist das ein gefährliches Motto für einen Dramatiker oder Liturgieschöpfer. Hier ist vergessen, jenes ziemlich andersartige Prinzip Eliots zu zitieren, daß «Worte nach der Rede ins Schweigen hinein reichen».

Wenn der vorige Abschnitt sich mit dem vorverbalen Bereich der Rezeptivität befaßte, so fragt dieser mehr nach der Rolle von Worten bei einem grundlegend dramatischen Medium. Aristoteles stellte die *Lexis* an die dritte Stelle seiner Aufzählung der Elemente der Tragödie und plazierte mit sicherem Instinkt Mythos und Ethos, die Bereiche des Erzählers und der menschlichen Werte davor. Eine Reihe zeitgenössischer Dramen läßt einen radikalen «Subverbalismus» erkennen. Ein Beispiel dafür finden wir in Becketts Werken. Hier liegt der Ton auf der Tragödie und Komödie menschlicher Unfähigkeit, ohne Worte zu leben, selbst wenn sie nur leere Gefäße sind, die sich erst mit der Zeit füllen. Und in seinem neueren Schaffen bringt Beckett die wesenhafte Armut des Menschen in Gebärden des Schweigens zum Ausdruck. Erneut wird hier eine mögliche Warnung für die Liturgie sichtbar, dem Kern des Schauspiels keinen sprachlichen Ausdruck zu geben.

Ja, diese Warnung ist um so notwendiger, wenn dieser sprachliche Ausdruck lehrhaft ist in einer rein begrifflichen Weise. Denn das wäre eine weitere Untreue dem Vorbild Christi gegenüber, der zur Volksmenge nie anders sprach als in Gleichnissen (vgl. Mt 13,34; Mk 4, 34). Nicht allein von der Literatur, sondern auch aus der Art, in der die Schrift das Gleichnishafte betont, kann der Liturgiker die einfache Wahrheit wieder lernen, daß der Mensch ein Geschichten liebendes Wesen ist, und daß diese Tatsache eine Bedeutung besitzt, die weit über eine Ausschmückung des Kommunikationsvorganges hinausreicht. Das Gleichnis ist nicht allein ein Instrument der Rhetorik, ein Mittel, die Aufmerksamkeit und das Interesse des Auditoriums auzuregen. Wird menschliche Vorstellungskraft nur als eine «Form des Denkens» angesehen, dann werden Glaube, Theologie und Liturgie «die Bilder aus dem literarischen Bereich ... nur in einer sekundären und unerheblichen Weise gebrauchen». Für die kartesianische Tradition der klaren Ideen waren Gleichnisse für die didaktische Methode brauchbare Vehikel moralischer Botschaften. In der Tradition von Coleridge, in der das Symbol nicht so automatisch auf die Allegorie reduziert war, ist das Gleichnis mehr eine erweiterte Metapher, ein Mittel, um Staunen zu erregen[5]. Ist das der Fall, dann sollte unsere Verkündigung mehr gleichnishaft als rationalistisch sein; sie sollte eher Echos wecken als Erläuterungen bieten. Das ist zumindest die Empfehlung von Robert Frost, einem der Meister des Gleichnisses und der Indirektheit in der modernen Dichtung: Lasse zu, daß Andeutungen Widerhalle im Bewußtsein wecken, daß «die Freude am Untergründigen» wach wird. Schließlich kann man zu diesem Thema an den berühmten Ausspruch eines anderen amerikanischen Dichters, Wallace Stevens, erinnern: «Dichtung muß dem Verstand ziemlich erfolgreich Widerstand leisten.»

Die sich hieraus ergebende Schlußfolgerung lautet: Liturgie wird langweilig, wenn sie sich auf eine begriffliche Sprache beschränkt, wenn sie sich mit verstandesmäßigen Erklärungen belädt, wenn sie das Symbol als das geeignetste Medium für das Mysterium vergißt. Der große Erfolg moderner Literatur als Trägerin spirituellen Suchens bezeugt diese Macht des Symbols und der Erzählung zur Verkörperung

menschlicher Komplexität und ihre Fähigkeit, menschliche Herzen anzurühren.

Flexibilität der Stilformen

Einen der größten Augenblicke in der patristischen Theorie christlicher Kommunikation birgt die Revolution, die Augustinus in der Geschichte der Rhetorik ausgelöst hat. Nachdem er vor seiner Bekehrung an die zwanzig Jahre beruflich mit dieser Disziplin zu tun hatte, zeigt seine Schrift *De Doctrina Christiana*, auf welche Weise er seine alte Fachkenntnis im Licht des neuen Glaubens neu durchdenkt. Seine Erkenntnis gipfelt darin, daß er fortan die Wahrheit in den Worten mehr lieben werde als die Worte selbst (*in verbis verum amare, non verba*); und seine große Neuerung besteht darin, daß er die strengen Abgrenzungen der Stilformen klassischer Rhetorik durchbricht[6]. Die Erhabenheit der christlichen Thematik galt es mit einer Schlichtheit der Redekunst zu verbinden, wie dies in der Antike beispiellos war, und so durfte selbst der einfache Stil erhöht werden – nicht durch rhetorische Ausschmückung, sondern durch die Macht des Gefühls. Dieses Beispiel der Einführung neuer Flexibilität in alte konventionelle Formen mag hier vielleicht weit hergeholt erscheinen, doch kann dadurch eine Flexibilität in den Kommunikationsformen angeregt werden, die die moderne Liturgie verloren haben dürfte. Eine der größten geistlichen Dichtungen dieses Jahrhunderts liefert uns ein in dieselbe Richtung weisendes Beispiel: Eliots *Four Quartets* bedient sich bewußt hoher und einfacher Stilformen und stellt sie kontrastierend nebeneinander, glänzende Passagen von großer, reicher Dichte Seite an Seite mit umgangssprachlichen; damit will er etwas von dem Strömen geistiger Zustände sozusagen mimisch darstellen.

Würde es gegen den Geist der neuen Liturgie verstoßen, wenn man einem deutlichen Unterschied in der Wellenlänge zwischen Liturgie des Wortes und Liturgie der Eucharistie das Wort reden wollte? Genauso wie die Literatur in ihrer Kommunikation verschiedene Intensitätsebenen kennt, sogar innerhalb eines und desselben Werkes, könnte auch die Liturgie einer bewußten Verschiedenheit auf den unterschiedlichen Handlungsebenen bedürfen. Man müßte in der Lage sein, selbst innerhalb einer und derselben liturgischen Feier, von unmittelbarem menschlichen Kontakt über eine Innenwendung der Gemeinde zur Feierlichkeit überzugehen.

Die Grenzen der literarischen Perspektive

Man sollte sich indessen klar darüber sein, daß in mancher Hinsicht Literatur ein ungeeigneter Partner für den Dialog mit der Liturgie ist. Abgesehen vom Schauspiel hat die Literatur der allerletzten Jahrhunderte sich in einer abgeschiedenen Welt isolierter Bewußtheit angesiedelt. In zunehmendem Maße ist das, was man als «literarisch» bezeichnet hat, zum Erzeugnis einer entfremdeten, elitistischen Minorität geworden. So gesehen gibt es für jede Konvergenz mit der Liturgie ernsthafte Grenzen. Denn Liturgie ist Handeln einer Gemeinschaft, die vielerlei Arten von Menschen einbezieht[7]. Unter dem Aspekt, wie sie hier behandelt wird, ist Literatur als Anregung für eine bestimmte Dimension der Liturgie betrachtet worden: die bisweilen vergessene Dimension der Tiefe und der indirekten Formen der Rede, die jene Tiefe in echterer Weise wecken als die Sprache des Verstandes.

Um unsere hier vorgetragenen Gedanken in eine weitere Perspektive hineinzustellen, können wir sagen: Es gibt vier Dimensionen, die in die Reihe des Glaubens eintreten; und wenn Liturgie Reifung und Kultivierung des Glaubens zur Reife bedeutet, so muß man allen vier Aspekten Gerechtigkeit angedeihen lassen. Ihr erstes ist das Element der Kirche als Tradition und Gemeinschaft des Glaubens. Das zweite ist der Raum der Offenbarung, der Begegnung mit Christus und der persönlichen Hinwendung zu ihm. Das dritte ist der gewandelte Lebensstil, der sich aus der Glaubenshingabe ergibt, der gesamte Bereich des sozialen Engagements und der Liebe. Das vierte ist die innere oder kontemplative Dimension, das Reich der Innerlichkeit, des menschlichen Suchens auf den verschiedensten Wegen, sich selbst zu finden und von Gott gefunden zu werden. Seit dem Konzil hat man, wenn von Liturgie die Rede war, den Akzent auf die Gemeinde, die Evangelisation und die Verknüpfung der Liturgie mit dem Engagement in der Welt, also die drei erstgenannten Elemente verlegt. Das vierte dagegen, das Element der Innerlichkeit, wurde nicht so sehr in der Theorie vergessen, sondern vielmehr in der Praxis zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Das ist das Element, das die Literatur aufblühen läßt und das so sehr, daß sie zu gnostischer Weisheit wird, die Gemeinschaft, Offenbarung und Engagement vergißt. Moderne Literatur ist in ihrer Stimmung, ihre Aussageform und ihren Fragestellungen oft zutiefst religiös gewesen, selbst wenn sie in ihrer Thematik und ihren Antworten weithin agnostisch war. Liturgie dagegen kann nicht voraussetzen, daß die religiöse Frage lebendig oder das religiöse Bewußtsein in einer Gemeinde wach ist. Daher wird die Frage nach den Vorbereitungsformen lebensnotwendig; und es scheint wesentlich, daß auf der spirituellen Ebene Ansprüche gestellt werden, die weiter reichen. Ohne diese Dimension wird die Betonung der Gemeinschaft zum Geschwätz,

die frohe Botschaft wird in tieferen Bereichen nicht mehr vernehmbar, und die Dringlichkeit sozialen Engagements hat keine Wurzel mehr und läuft Gefahr zu verdorren, wie es im Gleichnis vom Sämann heißt. Indem sie auf die Literatur hört, kann Liturgie nicht alle diese Probleme lösen. Doch wird sie eine gesunde Herausforderung erfahren und eine Mahnung, daß es mehr als eines rationalen Verständnisses bedarf, um dem Mysterium Gottes und des Menschen gerecht zu werden.

[1] The Social Function of Poetry = On Poetry and Poets (London 1957) 25.

[2] F. David Martin, Art and the Religious Experience = The «Language» of the Sacred (Lewisburg 1972) Kap. 2 passim.

[3] Die Zitate in diesem Abschnitt stammen aus verschiedenen Aufsätzen von Karl Rahner: (Seitenangaben nach der englischen Ausgabe) Mission and Grace III, 119–122 (On the theology of books); das folgende Zitat aus Theological Investigations (deutsche Originalausgabe = Schriften zur Theologie, Benzinger (Einsiedeln/Zürich 1954 ff.). OPoetry and the Christian, IV, 357–363; The Future of the Religious Book, VII, 252–253, Priest and Poet, III, 296, 313; Prayer for Creative Writers, VIII, 131. Siehe im gleichen Band, The Task of the Writer in Relation to Christian Living.

[4] James Hitchock, La Voix du silence: Communio, III, 6 (1978) 71; Joseph Gelineau, The Liturgy today and tomorrow (London 1978) 77.

[5] Die Zitate in diesem Abschnitt stammen aus William Lynch, The Life of the Faith and Imagination: The Month, Januar 1979, 8. Zur Frage der Parabel siehe Sallie McFague TeSelle, Speaking in Parables; A Study in Metaphor and Theology (Fortress Press, 1975).

[6] De Doctrina Christiana, PL XXXIV, 1845. Vgl. dazu auch Christine Mohrmann, Etudes sur le Latin des Chrétiens (Rom 1958), Bd. I, 360, und Erich Auerbach, Literary Language and its Public (London 1965), über den *sermo humilis*.

[7] Die kanadische kulturelle Zeitschrift Mosaic hat für 1979 eine Sondernummer angekündigt über das Thema «Liturgy and Literature» doch ist sie bis zum Tage der Abfassung dieses Beitrags noch nicht erschienen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

MICHAEL PAUL GALLAGHER

1939 geboren. Seit 1961 Mitglied der Gesellschaft Jesu, Dozent für moderne englische und amerikanische Literatur am University College (National University of Ireland), Dublin. Studium an den Universitäten von Dublin, Caen, John Hopkins und Oxford. Autor literarischer Kritiken vor allem im Bereich der zeitgenössischen Dichtung, sowie Filmkritiken für wissenschaftliche Untersuchungen. Kürzlich beurlaubt für ein Ferienjahr zum Studium der Entwicklungen in der Theologie des Atheismus und deren Zusammenhänge mit der modernen Literatur. Anschrift: 26, Longford Terrace, Monkstown, Co. Dublin, Irland.

Crispino Valenziano

Bild, Kultur und Liturgie

I. Bild, Anthropologie und Theologie

Der Mensch, ein vergessenes Bild Gottes

Die Atombombe auf Hiroschima am 6. August 1945 scheint mir ein Sinnbild zu sein, wie ein Troparion am Fest der Verklärung des Herrn, ein orthodoxes Kirchenlied, das verkehrt herum und falsch gesungen verunstaltet wird. Die Bombe ist Sinnbild eines nie für möglich gehaltenen Vergessens des menschlichen Angesichts. Denn schon seit Klemens von Alexandrien wiederholen wir Christen, daß wir Menschen Gott ähnlich sind, weil Gott uns ähnlich ist, und seit Gregor von Nyssa, daß der Mensch das menschliche Antlitz Gottes ist. Jeder, der innerhalb und auch außerhalb der christlichen Kulturen den Menschen betrachtet, gibt ihm ehrenvolle Namen, erkennt ihm hohe Eigenschaften zu, die das entfalten, was von ihm auf der ersten Seite der Bibel gesagt wird: er ist geschaffen «nach dem Bild und dem Gleichnis Gottes»: er ist Vernunftwesen, Wesen der Freiheit, Planer der Zukunft, von göttlichem Wesen, von göttlichem Geschlecht, ohnmächtiger Gott, Theanthropos... Von Arat und Kleanthes bis zu Feuerbach und Heidegger bezeichnen solche Namen, wie unzureichend und wie fragwürdig sie auch sein mögen, die Wahrheit der Wirklichkeit. Die Bombe aber zeigt das Vergessen dieser Wirklichkeit.

Das Bild in einer neuen Phase der Geschichte der Menschheit

Es wäre allerdings ungerecht, die Menschheit unserer Zeit wegen des 6. August von Hiroschima für immer blockiert und festgenagelt zu sehen. Hiroschima ist auch eine Schwelle zwischen zwei Kulturen: das zweite Jahrtausend wird hier tragisch abgeschlossen, und man macht sich mühsam auf dem Weg zum dritten. Erinnert sei hier an den Abschnitt über die «Propheten des Unglücks» aus der Eröffnungsrede des Zweiten Vatikanischen Konzils von Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 und an den Abschnitt über den «Humanismus, der theozentrisches Christentum wird» aus der Ansprache Pauls VI. am vorletzten Tag des Konzils, am 7. Dezember 1965. Diese Reden geben Hinweise auf eine Hermeneutik der Zeichen der Zeit, der Anthropologie und der Theologie, die für unsere Betrachtungen sehr nützlich sind.

In unserer Zeit gelangte der Mensch durch die Entwicklung seines Selbstbewußtseins an eine neue Schwelle seiner Geschichte. Es ist charakteristisch für die jetzige dynamische Phase der menschlichen Geschichte, daß die unterschiedlichen Kulturen gleichzeitig, aber auch mit heftigen und starken Spannungen untereinander, in diese neue Phase der menschlichen Geschichte hineingelangen, in einer dynamischen Entwicklung der Menschheit, die sich immer mehr beschleunigt. Die Menschheit ist sich heute mehr denn je ihrer Einheit bewußt und ist auf dem Weg zu neuen, weit mehr aufeinander bezogenen und miteinander stark vermischten Kulturen. Selten kamen in der Geschichte der Menschheit so viele günstige Umstände zusammen, die eine neue Aufmerksamkeit sowohl für die christlichen Themen der ikonischen Dimensionen der Anthropologie – der Mensch als Bild Gottes –, als auch für die christlichen Modelle eines «sakramentalen» Status der Theologie wecken – sie soll die Menschen zu Gott hinführen. Es wäre hier ein großer Fehler, dieser Tatsache nicht Rechnung zu tragen und starr festhalten zu wollen an aprioristisch konzipierten Interpretationen der Wirklichkeit und an Handlungsweisen, die auf vorentschiedenen Prämissen beruhen, die man nie überprüfen will. Es wäre ein unsinniges Alibi für eine verantwortungslose Flucht, «die Kultur des Bildes» als die Verkörperung eines neopositivistischen und allen geistigen Werten verschlossenen Materialismus zu verdammen.

Bei einer unparteiischen, phänomenologischen Betrachtung wird sich die Vermutung bestätigen, daß in den christlichen Kulturen ein enger struktureller Zusammenhang besteht zwischen der Entwertung der Person, der Säkularisierung der Gesellschaft, einer juridisch-paragraphisch denkenden Gesetzlichkeit in der Kirche, äußerlichem Formalismus in der Liturgie, Entleerung und Substanzschwund in der Spiritualität, Verlust der mystagogischen Dimension in der Katechese, Theorielosigkeit und reinem Aktivismus in der Pastoral, Intellektualismus der Theologie, Verkümmerung der Fähigkeit, die Transparenz der Dinge und so auch ihren Abbildungswert zu empfinden: All diese Formen des Verlustes und der Entwertung, angefangen mit physischer und geistiger Schwäche bis hin zu der Entstellung der Natur, der Kunst und der Metaphysik, sind um so ernster zu nehmen und um so gefährlicher, je mehr sie sich gegenseitig bedingen.

Wie in diesem Kontext die Beziehungen zwischen Anthropologie und Theologie auch sein mögen, auf alle Fälle steht das Bild in einem reichen Austausch mit den anthropologischen und mit den theologischen

Seiten der Wirklichkeit. Es steht in einer getrennten Beziehung zu jeder der beiden Dimensionen, in einer ganzheitlichen zu beiden. Dies gilt sowohl für das Bild in der Bibel und im Kult, als für die Funktion des Bildes im Leben des einzelnen Gläubigen und in der Existenz der Institution Kirche, als auch für seine Rolle in der religiösen Erfahrung und im religiösen Bekenntnis.

Die Kultur des Bildes als Kultur des Sehens

Ich bin völlig einverstanden mit der Behauptung, daß die hellenistische Kultur im Vergleich zur hebräischen eine Kultur des Sehens gegenüber einer Kultur des Hörens war, auch wenn G. Kittel in seinem Buch *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* dargelegt hat, daß in den messianischen Texten der Bibel das «Höre, Israel» zurückweicht zugunsten eines «Erhebe deine Augen und sieh», und P. Evdomikov in *L'art de l'icône* sich auf Hiob 42,5 bezieht: «Mein Ohr hatte von dir gehört, aber jetzt *sehen* Dich meine Augen». Sehen und Hören schließen einander nicht aus: es geht um unterschiedliche Intensität und Qualität. Es wäre dumm, die «hellenistischen» christlichen Kulturen auf ihre ideologischen und die «hebräischen» auf ihre biblischen Komponenten zu reduzieren oder sie gegeneinander auszuspielen, so wie die johanneische Sehweise und das johanneische Anliegen, die paulinische Sehweise und das paulinische Anliegen sowie Sehweise und Anliegen des gesamten Neuen Testaments nicht von den christlichen Kulturen und dem in ihnen bestehenden Spannungsbogen von Zuhören bis Zusehen getrennt werden können: Johannes und Paulus gehören beide miteinander zu den Quellen dieser christlichen Kulturen.

Kultur des Schönen und Kultur des Sehens

Entscheidend ist hier die Feststellung, daß der Mensch und der Christ nicht auf das Schöne verzichten können, ohne sich selbst zu spalten und zu verlieren. Nach Gregor von Nyssa strebt der Mensch, der nach dem Bild Gottes erschaffen ist, immer danach, Bild Gottes zu werden, weil die Ähnlichkeit der Menschen mit Gott Offenbarung der Schönheit Gottes selbst ist. So erzählt auch Johannes Klimakos von einem Heiligen, der die Schönheit einer Frau sah, deshalb vor Freude weinte und Gott dankte... Die Kultur des Bildes geht hervor aus jeder Kultur, die wirklich Schönheit gegenüber aufgeschlossen ist. Schönheit im Urteil der Menschen ist zwar oft eine anfechtbare Sache, aber doch sollte eine mögliche Doppeldeutigkeit dessen, was als schön angestrebt und geschätzt wird, nicht deshalb allein zur Verurteilung einer Kultur führen, die das Schöne anstrebt und schätzt. Diese Zweideutigkeit beeinträchtigt auf keinerlei Weise die Transfiguration des Universums in Christus. Sie hat dagegen einen wesentlichen Bezug zu den Aufgaben der Christen in der Welt und bestimmt und intensiviert diese Aufgaben qualitativ und quantitativ.

Ob ich das Schöne auf das, was man sehen kann, reduziere? Nicht unbedingt. Doch glaube ich, daß Schönheit und Licht miteinander vermählt sind, denn auch Licht und Leben sind eins. Christus als Pantokrator öffnet (auf den Ikonen der Ostkirchen) das Buch des Evangeliums an der Stelle Joh 8,12: «Ich bin das Licht der Welt. Wer mir folgt, wird nimmermehr in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben.» Ein in vielen Kulturen verbreiteter Mythos erzählt von einem Strahl des Lichtes, der durch die Schale in das Innere der Muschel hineindringt und dort eine Perle entstehen läßt. Das Auge ist ein sehr privilegiertes Sinnesorgan, denn durch das Auge sehen wir das Bild, das zum Abbild und zur Metapher wird und so auf alles hinweist, alles andeutet und, wie schwach es auch sei, alles umfaßt, auch das Göttliche. Jeder Künstler, sei er Maler, Bildhauerr, Architekt, Musiker, Dichter oder was auch immer, ist fähig, das «Häßliche» als Häßliches zu *sehen*. Er gebraucht seine «Augen» und kann dann weiterschenken, was er selber gesehen hat, um andere zu befähigen alles «Schöne» zu *sehen*. Der Heilige Geist, «Finger der Richterhand Gottes», Zeigefinger Gottes, der «das Angesicht der Erde erneuert», führt diejenigen, die durch Ihn im Wasser wiedergeboren werden, zum Licht: er «erleuchtet sie». Man höre zudem erneut auf das, was der Herr in Mt 6,22–23 sagt: «Das Licht des Leibes ist das Auge. Wenn nun dein Auge gesund ist, wird dein ganzer Leib Licht sein. Wenn also das Licht in dir Finsternis ist, wie groß wird die Finsternis sein!»

Die Bedeutung des Auges, des Sehens und des Lichts im allegorischen und zugleich auch anagogischen Kontext der Lehre über die «Sinnesorgane des Geistes» von Origenes bis zu Pseudo-Dionysios und noch weit über diesen hinaus deutet darauf hin, daß in einer tiefen, einheitlichen Schau seines Wesens der Mensch, wie es Makarios sagen würde, «ganz und gar Auge ist». Es handelt sich hier weder um eine Materialisierung des Geistlichen noch um eine Ästhetik des Göttlichen, sondern um «die Vergöttlichung des Menschen». Aber es handelt sich hier auch auf analoge Weise um die menschliche Verwirklichung des Künstlers und eines jeden, der den «leuchtenden Glanz der Augen» läutern und vervollkommenen will.

Das Symbol: Dimension der Anwesenheit im Bild – Nizäa II

Hier muß auch vom Symbol und vom Symbolismus geredet werden. Betrachten wir das, was auf dem Zweiten Konzil von Nizäa (787 über die Erlaubtheit und das Wesen der Bilderverehrung) behandelt wurde, am besten im Zusammenhang mit der Blachernensynode und mit den Libri carolini. Die ganze Problematik dreht sich hier um den Symbolismus, denn ein Symbol ist ein Zeichen, das eine *Anwesenheit voraussetzt oder verursacht*, nicht ein Hinweis, der auf etwas Abwesendes anspielt. Die Schwierigkeit mit den Ikonen war dann die Frage nach der Anwesenheit: ist die Ikone ein Zeichen, das Symbol von Anwesenheit ist, oder ein Zeichen, das auf Abwesendes hinweist? Ist die Ikone entweder das eine oder das andere in einem ausschließlichen Sinn, oder hat die Ikone vielleicht etwas von der Eigenart von beiden, sowohl vom Zeichen-Symbol als vom Zeichen-Hinweis? Unter welchen Bedingungen ist die Ikone ein Symbol des christlichen Heilsgeheimnisses? Für das Zweite Konzil von Nizäa sind das (erklärende und bekennende) Wort und das (darstellende) Bild gleichwertig. Das Konzil weist hin auf die eigene Dynamik des sichtbar Schönen. Man erwähnt, daß Farbe und Material auf Transzendentes hindeuten können. Daß es erlaubt ist, Christus bildhaft darzustellen, wird mit der Wirklichkeit seiner Inkarnation – das Wort Gottes wurde ein sichtbarer Mensch – begründet. Der Name, der auf der Ikone neben die Abbildung hinzugemalt wird, wird identifiziert mit dem Prototyp der benannten und abgebildeten Person: mit dieser Person selbst. Man vergleicht, macht aber auch einen Unterschied zwischen der Anwesenheit Christi in der Eucharistie und seiner Abbildung auf einer Ikone. Dieser Unterschied wird an einer typologischen Unterscheidung innerhalb der spezifischen Formen symbolischer Anwesenheit festgemacht.

Bleibende Notwendigkeit einer Typologie des Bildes

Überspringen wir ein Jahrtausend, um zu der Problematik der «neuen Kunst» zu kommen. «Wir wollen nicht die Dinge, sondern ihre Bedeutung darstellen», und: «Die moderne Kunst ist subjektive Darstellung und subjektives Zeigen» – das sind die entgegengesetzten Positionen der heutigen Diskussion. Die auch heute aktuelle Frage nach dem Symbolischen – bleiben wir beim Gebrauch des Wortes, auch wenn es nur annäherungsweise die heute diskutierte Problematik trifft – verweist auf die alten Typologien, die die unterschiedlichen Möglichkeiten, durch Zeichen Anwesenheit herzustellen, voneinander abgrenzten und ordneten. Es muß aber einschränkend gesagt werden, daß die heutige Diskussion sich zwar gelegentlich mit der echten und eigentlichen Art der Anwesenheit, die im Symbol gegeben ist, beschäftigt, sich aber meistens auf die Bestimmung und die gegenseitige Beziehung von Zeichen (Signifikant) und Bezeichnetem (Signifikat) beschränkt. Dadurch aber werden z. B. die wichtigen Bedeutungsunterschiede und Abstufungen zwischen den Abbildungen vernachlässigt oder gar unterschlagen. Man vermischt die visuell sichtbaren Bilder («Bild» in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, «analogatum princeps») mit den verschiedenen Formen der Abbildung («Abbildung» jetzt im übertragenen Sinn). Die Beziehung Bild-Abbildung wird auch zu wenig danach unterschieden, ob sie in einer auf das Sehen oder in einer auf das Hören ausgerichteten Sprache funktioniert, ob sie innerhalb eines visuellen oder eines auditiven Beziehungsgefüges gestaltet ist. Dagegen achtet eine saubere und auf das Eigentliche abzielende Untersuchung der Symbole auf die einzigartige Originalität des visuell wahrnehmbaren Bildes und auf seinen Unterschied zum akustischen Bild, z.B. zum Wort als Zeichen in der Dichtung. Eine solche Symbolik oder Lehre der Symbole würde aber das Wort als Zeichen im Kontext der Rede oder die Abbildung als reine Kopie eines Originals aus dem Interessenbereich ihrer Untersuchungen ausklammern.

Zerstörung der Bilder als Abbild zerstörter Wirklichkeit

Die Weise, auf die die moderne Kunst eine Abbildung dessen, was sie darstellen will, zu geben versucht, könnte uns jetzt sehr unbefriedigend vorkommen, weil die alten Ausdrucksformen unbrauchbar geworden, ja regelrecht verwüstet zu sein scheinen und die Art der Bedeutung ungeeignet wäre, wirkliche Kommunikation zwischen dem Künstler und dem Betrachter dieser Kunst entstehen zu lassen: das Zeichen als Bedeutungsträger und das Zeichen als aktueller Vorgang des Bedeutens scheinen zerstört. Zerstört aber und ungeeignet als Ausgangslage für eine Kommunikation ist aber das Bezeichnete selbst. Die Abbildung, die in der modernen Kunst geschieht, ist echtes und eigentliches Symbol einer erniedrigten, zerstörten und kaputten Wirklichkeit, Zerstört ist nicht das Zeichen, zerstört ist das Bezeichnete.

Wenn jetzt Expressionisten, Kubisten, Surrealisten, Vertreter des Magischen Realismus oder der abstrak-

ten Kunst darauf hinweisen, wie wichtig es ist, das «innere Wesen der Dinge» und ein «Abbild des Seins» darzustellen, was dem äußeren, dem «nackten Auge» nicht zugänglich ist, darf man sie nicht als neue, hochmütige und anmaßende Luzifere gegenüber Gott oder als neue Anhänger des Doketismus gegenüber seinem Christus hinstellen. Es ist möglich, daß Matisse eine authentische Transzendenz in Farbe bringt, Chagall wie niemand anders durch Bilder religiös erzählt, Rousseau werben will für eine neue Kindlichkeit, die dem Evangelium entspricht, Rouault das Geheimnis des Christentums feiert. Der Reiz, der von den Bildern Klees ausgeht, findet ohne Zweifel seinen Ursprung in Klees Betroffenheit vor dem Unerklärlichen. Man kann das Rätsel seiner «Teppiche» in Zusammenhang bringen mit dem «liturgischen Tokkataspiel» der Fußbodenmosaiken in der romanischen Cosmatenkunst.

Ist es irrational, so zu denken? Man suche eine Antwort in den arabischen Gleichungen, die in den «liturgischen Phantasien» der Mauermosaiken der sizilianisch-normannischen Kunst gelöst worden sind. Wie in diesen Kunstwerken die Ebene der konkreten Darstellungen verlassen wird, so kann man in den Bildern des Unbewußten bei Goya, im Okkultismus von Bosch, in der Verzerrung bei Liepchitz, in der Transubstanzialität Moores, in den Diagonalen von Malewitch und in den geraden Linien und Ecken bei Mondrian dramatische Bilderstürme erkennen, Versuche, falsche Abbildungen zu zerstören. Es wiederholt sich der Ikonoklasmus, der zum zweiten Konzil von Nizäa führte, und der in den komplexen Ereignissen des Bilderstreites den Anlaß gab und die Vorbereitung war zur Frage nach der Anwesenheit, die im Symbol gegeben ist. In bezug auf solche Anwesenheit meinte Sartre, daß das Gelb in der Kreuzigung Tintorettos nicht Grauen und Angst *zum Ausdruck bringt*, sondern Grauen und Angst *ist*.

Rückgewinnung des Symbols in der Kultur des Bildes

Die Schönheit und die Wahrnehmung des Schönen müssen daher auf die Beziehung zwischen Abbild und Anwesenheit zurückgeführt werden, auch wenn sie auf diese Beziehung niemals ganz zurückgeführt werden können. Wenn man das Bild nicht im Zusammenhang mit dem Symbol als Anwesenheit betrachtet, grenzt man das Bild ein auf das, was man mit dem physischen Auge wahrzunehmen imstande ist, auf das gesprochene Wort, wie es im Gespräch seine Funktion hat, und ähnliches. Natürlich ist so etwas wichtig, damit Menschen leben, kommunizieren und denken können. Aber Bilder, die derart unmittelbar auf das praktische und theoretische Leben der Menschen zugeschnitten sind, können schlecht die Grundlage für eine wahre und echte «Kultur des Bildes» werden. Jedenfalls kann man ein Bild, das etwas Tieferes und Geheimnisvolles bedeuten soll, nicht der Dimension des Symbols als Anwesenheit berauben, ohne ihm jede echte und wahre theologische Bedeutung zu nehmen. Die Bilder, über die Gregor der Große in bezug auf die Unterrichtung der Unwissenden schreibt, sind solche leeren Bilder. Wenn die karolingische Kultur recht behalten hätte in ihrer Verwerfung der Bilder, die Symbol und Anwesenheit bedeuteten, dann könnte man keine andere Schlußfolgerung ziehen als die, daß die *Libri carolini in* allem recht haben, und das wäre fatal.

Symbol und Technik

Wir müssen hier noch zwei Bemerkungen hinzufügen. Erstens ist die Frage, ob ein Bild zum Symbol wird, keine Frage der Technik, wenigstens niemals an erster Stelle. Dies schließt nicht aus, daß die Technik wichtig sein kann. Seit dem Zweiten Konzil von Nizäa wurden Richtlinien formuliert, die eingehalten werden müssen, damit der Ikonograph auch ein «Hagiograph» sei und damit er als Hersteller der Ikonen auf die als wesentlich betrachtete geistige Dimension seiner Kunst achtet. Das war richtig. Aber ich kann kaum glauben, daß, wie es gelegentlich aus dem Osten vorgeworfen wird, die Einführung der dritten Dimension, der Perspektive, der unterschiedlichen Schattierungen zwischen hell und dunkel, der Verwendung der optischen Illusion in der «Heiligen Kunst» die Ursache für die heillose Trennung zwischen der religiösen Abbildung und dem Symbol als Anwesenheit sei, als ob die theologische Bedeutungslosigkeit viel zu vieler religiöser Kunstwerke auf eine solche «Abweichung» von den Heiligen Normen zurückzuführen wäre, als ob der Franziskaner Giotto das Scheitern der religiösen Kunst des Westens einleitete und Fra Angelico sich in die Schlinge der Predigt der Dominikaner – er war ja Dominikaner – verstrickt hätte. Dagegen aber scheinen mir die Bemerkungen von Athenagoras I. über die notwendige Erneuerung der byzantinischen Ikonographie weit richtiger und zutreffender. Man sollte in bezug auf diese Frage das Kapitel «Leitourghia» aus dem Buch von O. Clément, Dialogues avec le Patriarche Athénagoras, sorgfältig durchlesen. Hier könnte ökumenische Begegnung stattfinden: die westliche «Subjektivität» und der westliche «Realismus» begegneten dann wieder der orientalischen «Theologie» und «Liturgie», die gelungene Bewahrung kostbarer Tradition» im Osten würde bereichert durch die

«Kreativität» des Westens – Athenagoras sprach von «schöpferischem Gestalten» –: beide könnten nur gewinnen.

Anthropogenese durch das Symbol

Mit meiner zweiten Bemerkung möchte ich darauf hinweisen, daß die Wiederherstellung der Raum-Zeit-Dimension, die der Eigenart des Bildes als Symbol entspricht und die auch die normale Dimension des menschlichen Lebens sein sollte, dem Menschen eine große Hilfe sein würde zur Vereinfachung und zur Vereinheitlichung seines Lebens und so zur Verwirklichung dieses Lebens. Denn dann würde die menschliche Wahrnehmung wahrlich ein «Feld» werden, wo alles Gesehene, Erfahrene, Gewußte, wo die Ideale, die Normen, die Erwartungen und Hoffnungen zusammenfließen... Hier sprengt das Sehen die Grenzen des rein Objektiven. Übrigens ist es genauso unsinnig, von einem rein objektiven Betrachter der Dinge zu reden, wie es Unsinn wäre, an die selbst behauptete Objektivität der Wissenschaft zu glauben. Hier geht der Positivismus auf unglaubliche Weise in die Irre, als ob es in der symbolischen Grundverfassung der menschlichen Kommunikation und daher auch der menschlichen Existenz selbst isolierte Objektivität geben könnte! Hier könnte man vieles lernen vom Wissen des siebzehnten Jahrhunderts, wie es bei Vico schon grundgelegt war und was Bergson auf einmalige Weise widerholte: die Wahrnehmung findet innerhalb der körperlichen Verfassung des Menschen statt und sammelt Erfahrungen mit Hilfe einer Erinnerung, die auch die Fähigkeit zur Phantasie und zur Kreativität in sich birgt. In der fließenden Dauer des Lebens kommt in dieser Wahrnehmung die Freiheit zur Geltung, die der menschliche Geist gegenüber der Natur in der grundsätzlichen Bejahung dieser Natur und in der Treue zu ihr besitzt. In der Kommunikation, die bleibender Austausch von Anwesenheit ist, entsteht das Wissen um das Bezogensein von Menschen aufeinander. Auf diese Weise entsteht der anthropogenetische Kreis zwischen Subjekt und Symbol, Symbol und Subjekt.

II. Bild, Gemeinde und Feier

Keine Liturgie ohne Bild

Die Rolle des Bildes in unserer Liturgie muß innerhalb des oben dargestellten Bezugsrahmens situiert werden. Das Bild und das Symbol in der Liturgie sind nicht eine schöne Ergänzung zu dieser Liturgie: sie gehören zu ihrem Wesen. Das «rituale» Zeichen gehört ja zu den Konstanten jeder Kultur und hat dort seine Funktion als Scharnier zwischen dem «sakralen Universum», das jede Kultur sich entwirft, und dem *homo liturgicus*. Im religiösen Symbol vollzieht sich die Begegnung zwischen beiden: zwischen der religiösen Welt und dem religiösen Menschen. Die Konstituierung des «sakralen Universums» geschieht in den christlichen Kulturen auf geheimnisvolle Weise und ist dem Menschen vorgegeben, die Konstituierung des Christen als *homo liturgicus* geschieht durch das Sakrament und ist eine Gabe.

Dies verhindert aber nicht, daß die christlichen Kulturen das christliche Geheimnis und die Sakramente des Christentums auf unterschiedliche Weise symbolisch darstellen und vergegenwärtigen. Als Folge davon geschieht auch die Anthropogenese unterschiedlich in den verschiedenen Riten. Zudem ist der Ritus auch bleibend ein symbolischer Realismus. Das rituelle Zeichen hat Anteil an diesem Realismus. Es geht hier natürlich um den Realismus des Geheimnisses und des Sakramentes, aber dies verhindert nicht, daß nach der unterschiedlichen Gestaltung der symbolischen Zeichenhaftigkeit des Sakraments und des Geheimnisses unsere Bilder und Zeichen eventuell nur einem überholten, traditionellen, heute nicht mehr zutreffenden und daher nicht mehr wahren Realismus entsprechen oder gar zur reinen Magie werden.

Jedes rituelle Bild und Zeichen droht zu erstarren und zu einem wundertätigen, «mirakulösen» Automatismus zu entarten. Dann aber bleiben zwar Bild und Zeichen etwas *Wunderbares in unseren Augen* oder eher etwas Merkwürdiges und Kurioses, aber der Darsteller des Bildes ist kein Ikonograph, wie die orientalische Kirche sich ihn erhoffte, der Offiziant des Ritus kein Vollzieher einer heiligen Handlung. Hier kann man an die vielen Mythen denken, ob sie nun heidnischen oder christlichen Ursprungs sind, die man in vielen Gemälden, Statuen und in der architektonischen Ausschmückung vieler Gebäude wiederfindet. Auch sie sind Träger einer bestimmten Anwesenheit.

Es ist dies aber eine andere Anwesenheit als die der authentisch christlichen Abbildung, des authentisch christlichen Zeichens. Hier ist das rituelle christliche Zeichen nicht nur eine Benennung des Bezeichneten, sondern auch ein Ansprechen dessen, der gegenwärtig ist, nicht nur ein objektiver Nominativ, sondern auch ein subjektiver Vokativ, ein Tätigkeitswort, das konkretes Handeln ist, nicht nur nüchtern-feststellend im Indikativ, sondern auch mächtig und wirkungsvoll im Imperativ. Es ist ein Zeichen der Anrede, ein interpersonales Zeichen der Begegnung, nicht nur Erinnerung und Bitte, sondern auch An- und Aufruf und schließ-

lich auch Gegenwart des Erinnerten, «Anamnese» und «Epiklese» im echten und wahren Sinn dieser Worte. Die Anamnese-Epiklese *birgt in sich* die Werke Gottes, «*mirabilia Dei*», und die anbetende Lobpreisung des Menschen, die Doxologie der «*Doxa*» Gottes.

Man hat in letzter Zeit viel gesprochen von einer «Wiederbelebung» des Bildes in der Liturgie. Während wir im Anfang dieses Aufsatzes von einem Zusammenhang negativer Phänomene redeten, muß hier im positiven Sinne die Wiederbelebung innerhalb einer Reihe, einer «Synchronie» positiver Phänomene gesehen werden. Es gibt ja auch eine Wiederbelebung der Wertschätzung des Menschen und des Heiligen auch im sozialen Leben, der Sakramentalität der Kirche, des Geheimnisses in der Liturgie, der verschiedenen Dimensionen und Möglichkeiten der Spiritualität, der Mystagogie in der Katechese, der Reflexion und der Kontemplation als eigene und wichtige Aufgaben auch der Pastoral, der Zurückgewinnung einer pneumatischen Tiefe in der Theologie.

Hier müssen wir in unseren Überlegungen die Typologie des Bildes und des Zeichens in der Liturgie mit berücksichtigen.

Die Gottesdienstgemeinde als Bild für andere

Die «Kultur des Bildes» wurde Wirklichkeit mit der enormen Entfaltung und Verbreitung der Mittel visueller Übertragung, besonders des Fernsehens. Wir wollen zwei Folgen dieser Neuentwicklung für unsere Überlegungen betrachten. Erstens könnten innerhalb der Feier der versammelten liturgischen Gemeinde Bilder gezeigt werden. Zweitens können Bilder einer *hic et nunc* versammelten liturgischen Gemeinde anderen außerhalb der aktuellen Zusammenkunft gezeigt werden. Lassen wir einen Augenblick die erste Möglichkeit beiseite. Nennen wir die zweite: «Die Gemeinde als Bild».

In der Frage nach der Gemeinde als Bild geht es um die semiotische Dimension der Kommunikation. Unsere Frage ist, ob die Grenzen einer *hic et nunc* versammelten Gemeinde gesprengt werden können, um auch noch andere in die Gemeinschaft miteinzuschließen. Ich glaube nicht, daß man die Frage dadurch beantworten könnte, daß die Kategorien «physische» und «moralische» Anwesenheit auf das Phänomen Fernsehen bezogen werden, oder daß man darauf hinweist, daß die Möglichkeiten einer spezifischen Anwesenheit, wie sie im Sehen, im Augenzeugesein, Dabeisein gegeben sind, durch das Fernsehbild und durch die psycho-soziale Verbundenheit mit dem Gesehenen, die beim Fernsehen entstehen kann, erweitert würden. Ich meine, daß die Berufung auf die allgemeine Kategorie «Teilnahme» hier nicht genügt. Man darf nicht verzichten auf die Eigenart der liturgischen Teilnahme, die «Gemeinschaft im heiligen Dienst» ist, «communio ministerialis»: In der liturgischen Zusammenkunft *ad Patrem per Filium in Spiritu* der christlichen Gemeinde verwirklicht sich Kirche, ja entsteht Kirche, wird Kirche aufgebaut. «*Sine dominico non possumus*», d. h. ohne das Herrenmahl können wir nichts, sind wir keine Gemeinde. Das setzt die liturgische Versammlung *hic et nunc* voraus als wesentliche Bedingung dafür, daß die Teilnehmer ihren Heiligen Dienst wahrnehmen können. Verständlicherweise mußten wir in der Fragestellung von den Rechten derjenigen abstrahieren, die verhindert sind, am Gottesdienst unmittelbar teilzunehmen, und von den Rechten auf Information. Wir sahen auch ab von Sonn- und Festtagsgebot.

Das Zeigen von Bildern in der Gottesdienstgemeinde

Man kann sich gut vorstellen, daß in einer großen liturgischen Zusammenkunft, z. B. in Sankt Peter in Rom oder auf dem Petersplatz, die Möglichkeiten der Bildübertragung benutzt werden, damit alle, die an Ort und Stelle sind, das zentrale Geschehen besser verfolgen können. Dies würde der Eigenart der liturgischen Versammlung als Feier einer «Gemeinschaft im Heiligen Dienst» keinen Abbruch tun. Man könnte hier auch an liturgische Feiern denken, die nicht beliebig an anderen Orten, zu anderen Zeiten gefeiert werden können, die aber in vielen anderen, wirklichen Feiern wieder aufgegriffen und weitergeführt werden könnten. Zum Beispiel wird die Chrisammesse, in der die Heiligen Öle am Gründonnerstag geweiht werden, nur in der Bischofskirche gefeiert. In anderen Kirchen der Diözese könnte man auf einem Bildschirm den ersten Teil der Messe in der Kathedrale mitverfolgen, als Wortgottesdienst der eigenen Messe, die dann, etwa vom Offertorium ab selbständig weitergefeiert wird. So könnten die Gläubigen in der gesamten Diözese die Chrisammesse mitfeiern, und so würde die Eigenart dieser einheitsstiftenden Messe für die ganze Diözese besser herausgestellt, ohne daß die aktuelle Teilnahme im Heiligen Geheimnis und Dienst beeinträchtigt und ohne daß die eigenständige Feier der Ortsgemeinde mit ihrem Ortspriester gefährdet wäre. Wäre dies nicht mit Hilfe der Möglichkeiten visueller Symbolisierung, die die Zivilisation des Bildes uns mit ihrer Technik bietet, eine heutige Wiederaufnahme des lateinischen Brauches des *Fermentum* und des byzantinischen *Antiminsion*? Es geht hier um eine gemischte Form der Verwendung des Bildes in der

Liturgie: das Bild, das eine Gemeinde ist, als Bild für eine andere Gemeinde.

Die unterschiedlichen Bilder von Wirklichkeit in der Gottesdienstgemeinde

Ein Bild, das einer Gemeinde zu ihrer Feier dient, ein Bild für die Gemeinde, ist Wirklichkeit und nicht nur ein bloß dargestelltes Bild, wie wenn der Künstler die Ausdrucksform wählt, die dem, was das Bild vergegenwärtigen soll, entspricht. Dies berührt die Semiotik des Ausdrucks und der Darstellung, die den Rahmen bilden zu unserer Frage nach der Rolle des Symbols, nach der im Symbol dargestellten Wirklichkeit und nach dem liturgischen Symbol. In einem kurzen Aufsatz wie diesem können wir nur den Bedeutungshorizont der liturgischen Bilder, Zeichen, Symbole und Riten und die Kraft, die in ihnen und durch sie wirkt, ausmalen. Es gibt die *Zeit*abschnitte als Symbole: der Sonntag als Ikone der Auferstehung, der Morgen als Ikone der Menschwerdung, der Abend als Ikone der Schöpfung. Man denke an das liturgische Jahr und die in ihm angelegten Möglichkeiten des Zeichenhaften auf der psychologischen Ebene der Einzelperson, auf der sozialen einer Gemeinschaft, auf der kulturellen einer Gesellschaft. Es gibt die Bilder im *Raum*: den Altar als Ikone von Christus, den Ambo als Ikone vom Ölgarten und vom leeren Grab, das Kirchengebäude als Ikone der universalen Feier. Die ganze religiöse Architektur ist eine anthropologische Ikonologie. Der menschliche Körper ist Abbildung: seine Bewegungen, seine Ausdrucksmöglichkeiten, die Art, auf die er in Farbe und Formen gekleidet ist. Erinnern wir an die Ikonologie des *homo liturgicus*, an die Ikonologie der im Kult anwesenden «sakralen Welt», an die Kunstgegenstände, an die Bilder im eigentlichen Sinne des Wortes: die Statuen, die Gemälde.

Die Statue als Bild

Die Statue birgt in sich die Verführung zur Idololatrie, die von der Suggestivkraft eines zu schönen, zu tastbaren, lebendigen und plastischen Bildes leicht ausgeht. Zwar gab es, wie Cellini sagt, noch nie eine Statue, die von allen Seiten schön wäre: aus acht unterschiedlichen Richtungen soll sie auf alle Fälle angeschaut werden, und jemand, der ein solches Bild wirklich eingehend untersucht, findet noch vierundzwanzig andere Gesichtspunkte, aus denen er es – während er um das Bild herumgeht – betrachten kann. So meint jedenfalls Cellini. Die Bildhauerkunst bewegt sich hier hin und her zwischen zwei Polen, mal ist sie eine Art Zwischenkunst zwischen Architektur und Malerei, mal ist sie eine selbständige Kunst, eine autonome Ikone. Darum besteht auch in dieser Kunst eine Dynamik, die sie vorwärts treibt, bis sie rituelle Leibhaftigkeit wird. Daher muß man den Bildhauer dazu ermutigen, daß er seine Auffassungen über das Bild nicht in vorgefertigten Gedanken und in fertigen Skizzen festlegt, sondern daß sie Gestalt annehmen beim Hauen des Bildes selbst, das dann überlegter, tiefer und bedeutungsvoller wird. Die Betrachter der Bilder sollten dann aber auch eingeladen werden, mit einem neuen, sozusagen «jungfräulichen» Auge das Bild zu betrachten und die anderen Sinne so viel wie möglich auszuklammern: dann wird bei der Betrachtung das Bild weniger doppeldeutig sein und besser seinen symbolischen Gehalt erkennen lassen.

Das Gemälde als Bild

Die Malkunst dagegen ist physisch und ästhetisch in all ihren Formen befreiender, sei es als Ölgemälde, Fresko, Wachsmalerei, Mosaik, Farbfenster, Miniatur, Niello, Stickerei, Gobelin oder andere Gewebemalerei. Außerdem kann die Malerei sich in ihren Formen und Synthesen leichter anpassen und erneuern und ist sie getreuer in ihrem Symbolismus. Daher läutert die Malerei die Farbe von der Erinnerung an das Alltägliche, und so läßt sie es zu, die banalen Muster der Wahrnehmung zu überwinden. Dies gelingt ihr besser als jeder anderen Kunst. Darum muß man den Maler ermutigen, an der Stelle der alten keine neuen Wahrnehmungsmuster aufzudrängen und in der orientalischen Bedeutung des Wortes «Hagiograph» zu werden. Die liturgischen Betrachter dieser Kunst sollen eingeladen werden, sich von der symboltragenden Farbe «entrükken» zu lassen.

Die eigene Problematik des technisch reproduzierten Bildes

Unsere Überlegungen über Bilder, die einer in liturgischer Feier versammelten Gemeinde von anderswo übertragen oder wenigstens ihr auf elektronischem Weg gezeigt werden, führt uns notwendigerweise zurück in den semiotischen Bereich der performativen Sprache. Unsere Überlegungen wollten zudem einen Weg weisen zur Überwindung einer rein informativen Sprache.

Ein technisch reproduziertes Bild ist kein Bild, bei dem der Künstler die Ausdrucksform bestimmen und kontrollieren kann mit dem Ziel einer besseren Vergegenwärtigung des Urbildes. Dies verhindert nicht, daß auch bei einem solchen Bild die Ebene des rein Infor-

mativen überwunden werden kann. Der Photograph – und auch derjenige, der Fernsehbilder oder Filme macht – ist jemand, der «mit Licht schreibt». Dies schließt einerseits mit ein, daß er eine enorme Möglichkeit hat, das Dargestellte zu prägen. Man denke an die raffinierten Möglichkeiten, das photographierte Objekt in den Mittelpunkt zu rücken, sich von ihm zu entfernen, es unterschiedlich einzurahmen oder zu beleuchten. Beim Film erweitert sich die Möglichkeit, das Dargestellte zu gestalten, noch durch neue effektvolle Techniken, durch die unterschiedliche Montage der Sequenzen usw. Andererseits muß der Zuschauer ein Bild dekodieren, das Produkt eines mechanischen Herstellungsvorgangs ist. Das heißt, daß der Künstler nur zum Teil das Dargestellte bestimmt. Fremde, von ihm nicht beabsichtigte Elemente prägen sein Bild mit. Die Botschaft kommt nicht rein an, sie läuft Gefahr, verzeichnet zu werden... Hier ist – in einer kulturellen Betrachtungsweise – die Zeichenhaftigkeit des Symbols im Bild nur mittelbar mitgegeben. Sie ist kaum im Wesen des Bildes angelegt, auch wenn es dem Photographen – auf fast rituell zu nennende Weise – gelingt, sein Bild zum Symbol werden zu lassen. Es gelingt ihm meiner Meinung nach nur unter einer Bedingung: daß er Wirklichkeit darstellt, nicht eine andere Darstellung der Wirklichkeit, die wir hier «Szene» nennen. Diese Szene ist dann ein Bild, das schon von einem anderen vermittelt wurde. Nur selten ist eine solche Szene noch Wirklichkeit zu nennen: nur dann, wenn eine Urwirklichkeit von einem «ikonographischen» Künstler dargestellt wurde, dem es gelang, die Wirklichkeit des Urbildes auch im Abbild zu vergegenwärtigen.

Daher ist und bleibt das Registrieren einer Szene rein informativ, auch wenn es ganz unmittelbar geschieht, während die Abbildung einer Wirklichkeit auch performativ sein kann, wenn es um eine lebendige Wirklichkeit geht und beim Künstler und beim Betrachter normale psycho-soziale Voraussetzungen gegeben sind. Allerdings muß die Abbildung der Wirklichkeit unmittelbar geschehen.

Es versteht sich von selbst, daß die in diesem Aufsatz gemachten Überlegungen nicht verstanden und richtig interpretiert werden können, wenn man sie nicht in ihrem Zusammenhang bedenkt.

Bibliographische Hinweise

Statt Anmerkungen möchte ich zum Schluß eine Literaturauswahl bringen, die eine allgemeine Orientierung über die Problematik zuläßt. Zudem möchte ich hinweisen auf meinen Aufsatz «Prospetto per una trattazione antropologica del simbolo nelle nostre culture cristiane» im Sammelband «Symbolisme et théologie» (Studia Anselmiana 64, Sacramentum 2, Rom 1974) 29–44. Dieser Aufsatz erlaubt es, die im vorliegenden Aufsatz gemachten Bemerkungen zusammen mit der weiterführenden Bibliographie in einem größeren Zusammenhang zu sehen.

R. Barthes, Rhétorique de l'image: Communications 9 (1964) 40–51.
R. Berenson, Vedere e sapere (Mailand/Florenz) 1951.
R. Berenson, Estetica, etica e storia nelle arti della rappresentazione visiva (Mailand/Florenz 1953).
E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen (Berlin 1923 ff. / Darmstadt 1959/62).
E. Cassirer, An Essay on Man (New Haven 1944).
J. Fast, Körpersprache (rororo Taschenbuch 7244, Reinbek bei Hamburg 1979).
P. Francastel, Peinture et société (Paris 1951).
J. Itten, Art de la couleur. Approche subjective et description objective de l'art (Paris 1973).
J.A. Keim, La photographie et l'homme. Sociologie et psychologie de la photographie (Tournai 1971).
G. Kepes, Language of vision (Chicago 1944).
P. Libague/G. Speri, L'immagine come liberazione. Spunti per una cultura alternativa (Florenz 1972).
G. Mercier, L'art abstrait dans l'art sacré (Paris 1964).
M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible (Paris 1964).
M. Merleau-Ponty, L'œil et l'esprit (Paris 1964).
C. Metz, Au-delà de l'analogie, l'image: Communications 15 (1970) 1–10.
G. Mounin, Pour une sémiologie de l'image: Communication et langage 22 (1974) 48–55.
B. Munari, Design e comunicazione visiva (Bari 1968).
E. Panofsky, Die Perspektive als symbolische Form (Leipzig/Berlin 1927).
J.R. Pierce, Symbols, Signals and Noise (London 1962).
A.M. Thibault-Laulan, L'image dans la société contemporaine (Paris 1971).
A.M. Thibault-Laulan, Le langage de l'image (Paris 1971).
Verschiedene Autoren, La comuniciazione audiovisiva (Rom 1972).
Verschiedene Autoren, Liturgia e strumenti di comunicazione sociale («Il nostro cinema», Beiheft 2, Rom o.J.)

Aus dem Italienischen übersetzt von Karel Hermans

CRISPINO VALENZIANO

Geboren 1932 in Cefalù (Sizilien). Priesterweihe 1954. Doktorat in Philosophie an der Gregoriana (Rom) und der Staatsuniversität von Genua. Spezialisierung in Anthropologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg und an der Sorbonne. Von 1962–1965 Mitarbeit im Pressebüro des Zweiten Vatikanums für die Beziehungen zu den Beobachtern aus den orthodoxen Kirchen. 1966–1968 wissenschaftlicher Assistent der Philosophie in Genua. Ab 1968 Dozent der Anthropologie in Rom an der Alfonsiana und am Anselmianum. Ab 1976 Rektor des Istituto Teologico San Giovanni Evangelista in Palermo. Berater der päpstlichen Kommission für die Probleme der Frau. Mitglied des sizilianischen Kulturrates der sizilianischen Bischöfe und Vorsitzender des Liturgieausschusses dieses Rates. Mitarbeit am ökumenischen Austausch zwischen der sizilianischen und der griechischen Kirche. Interessengebiet: Grenzgebiete zwischen Theologie und Anthropologie. Veröffentlichungen: u.a.: Limiti della cristologia kierkegaardiana (1965); La celebrazione del matrimonio cristiano (1977); Religiosità popolare e pastorale liturgica (1978), L'ambone, icone della Risurrezione (1978); La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno (1979, franz. Übers.); Sacramenta (1980). Anschrift: Via Cavour 18, I–90015 Cefalù (Palermo), Italien.

Bernard Huijbers

Liturgische Musik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Ein Situationsbericht ist schwierig. Zu viel Neues ist erschienen, was kaum zu überschauen ist. Zu viel ist in Entwicklung, von dem wir noch keinen Abstand haben können. Eine «Denksituation» läßt sich an Hand vorläufiger Erfahrungen umreißen, nicht zuletzt aufgrund der Begegnungen von «Universa Laus», einer internationalen Gruppe Verantwortlicher für liturgische Musik.

«Viel Neues» und «schnelle Entwicklung» – zu große Worte für das, was heißen müßte: den Rückstand aufholen. Denn was jetzt neu heißt, gab es schon zur Zeit der Reformation, auch was die Musik betrifft, und hat schon vor langer Zeit zu musikalischen Höhepunkten geführt wie bei Schütz, Buxtehude, Bach. Die Erstarrung der Gegenreformation mußte innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche wohl zu vulkanischen Ausbrüchen, wenn nicht sogar zu Erdbeben führen, die von vielen Schäden begleitet waren (leider!), aber auch von Sprüngen, die den Rückstand überwanden.

Musik verhält sich zur Liturgie wie ein Teil zum Ganzen. Als solche beeinflussen sie einander gegenseitig. Diese Wechselwirkung versuche ich in drei Phasen zu beschreiben, von außen nach innen, von der Oberfläche zu tieferliegenden Gründen hin. Sie lassen sich nicht ganz voneinander trennen; der Unterschied ist methodisch. Die Reihenfolge ist nicht deduktiv, sondern mehr phänomenologisch und diplomatisch:

I. Wechselwirkung zwischen dem Element Musik und anderen Elementen der Liturgie; vom «Was», vom Repertoire, in Beziehung zu Text, Handlung und Ordnung des liturgischen Dienstes. Tanz und Architektur bleiben außer Betracht.

II. Wechselwirkung zwischen der Gemeinde, die einerseits Liturgie feiert und anderseits Musik macht: über das «Wie», die Ausführenden und das musikalische Geschehen.

III. Wechselwirkung zwischen dem Inhalt des liturgischen und musikalischen Geschehens: das eigentliche «Was», «Warum» und «Wozu» – die Ideologie, wenn man es so nennen möchte.

Nach I und II kurze Intermezzi über Zusammenstöße zwischen neu und alt, die leider ebenfalls zu dem musikalischen Bild dieser Zeit gehören – unvermeidliche Begleiterscheinungen zu lange zurückgehaltener tektonischer Verschiebungen, nicht allein Folge, sondern auch Mitursache dessen, was geschieht oder nicht geschieht.

I. Element unter den Elementen

Ia. Musik und Text

Das Text*repertoire* (die Texte des musikalischen Repertoires) ist dabei, sich gründlich zu verändern. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil herrschte eine absolute Monarchie der Ordinariumstexte über eine verschwindende Minderheit motettenartiger Texte. Propriumtexte, Priestergesänge, Lesungsmelodien, Vesperpsalmodie u. ä. wurden selten oder nie komponiert, sondern der Gregorianik entlehnt. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil werden diese Verhältnisse umgekehrt.

Schon allein dadurch hat sich die *Zahl* komponierter Texte vervielfältigt; denn es gibt Tausende von Propriumtexten gegenüber fünf Ordinariumstexten. Man muß diese Vielzahl noch vervielfältigen mit der Zahl der Sprachgebiete, und noch einmal mit der Zahl der Gruppen in den Gemeinden (jung-alt, populär-klassisch). Das Ergebnis ist ein Überfluß von Kompositionen über die ganze Welt hin, unübersichtlich, und ebenso unauswechselbar – im Gegensatz zu lateinischen Ordinariumskompositionen früher.

Die *Art* der Kompositionen scheint sich zu wandeln. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutete Komponieren (von Ausnahmen abgesehen): subjektive, lyrische Herzensergießungen aufgrund oft primitiv interpretierter Texte. Nach dem Konzil beginnt man Texte besser zu verstehen, u. a. wegen der liturgischen Muttersprache. Auch gewinnt der Text allmählich gegenüber der Musik die *Oberhand*, u.a. durch bessere theologische Einsicht in die Liturgie: größere Aufmerksamkeit entsteht für das Textschema (1), die Textgattung (2) und die Textfunktion (3). Zugleich wird durch die Möglichkeit der Komposition über die Text*qualität* mitentschieden (z.B. bei Übersetzungen von Psalmen für den liturgischen Gebrauch, sogar des Ordinariums und der Präfationen), über Textauswahl (z.B. der Psalmrefrains) und über Textstruktur (z.B. Abfassen eines Textes für verschiedene Beteiligte).

(1) Das Text*schema* dominiert: alte Schemata wie die zweizeilige Versstruktur der Psalmen oder, bei einem Lied, die Versform; neue Textschemata wie z.B. durchkomponierte Lieder für Chor mit Refrain für die Gemeinde, gesungene eucharistische Gebete, Texte für Kanongesang.

(2) Die Text*gattung* dominiert: alte Gattungen wie Akklamationsrufe, das Oratorische beim Rezitieren von Lesungen und Gebeten, freiere Genera in Antiphonen, streng gebundene Genera in Liedern; neue Gattungen wie z.B. der freie Vers in chansonartigen Kompositionen, zu vergleichen übrigens mit dem uralten Gebrauch von Melodiemodellen, alias Nomosmelodien, alias Tonmustern. Sind übrigens wirklich neue literarische und musikalische Gattungen denkbar?

(3) Die *Funktion* des Textes dominiert. Ob er nun gelesen wird (weit weniger im Lektionston als früher, allerdings doch noch bei bestimmten Gelegenheiten, z.B. bei der gesungenen Passion), bei Gebeten (auch weniger als früher gesungen, jedoch immer noch bei Litaneien oder gesungenem eucharistischen Gebet), oder bei Antworten (viel mehr als früher, vor allem bei Akklamationen), um zu antworten oder zu erwägen (responsoriale Psalmodie, dafür gibt es ein stets wachsendes Repertoire), um eine Handlung zu begleiten (antiphonale Psalmodie als Prozessionsgesang); dadurch wird die Musik in hohem Maße bestimmt.

Bedeutet solch eine Wechselwirkung zwischen Text und Musik nicht einen Anachronismus? Welcher Dichter schreibt noch Liedtexte? Welcher Prosaschriftsteller rechnet noch mit einem rezitierenden Vortrag – und beherrscht seine Möglichkeiten? Wieviele Kaufleute preisen ihre Ware noch mit einem gesungenen Ruf an? Die Gegenfrage lautet: Wer beweist, daß Gattungen nicht aufleben können, wenn sie wieder eine Funktion haben können und Bedürfnis für sie besteht?

Ib. Musik und Handlung.

Ein Jawort von Braut und Bräutigam, das Amen einer Menschenmenge ist schon so etwas wie eine Handlung: Es kommt da weniger auf das Literarische als auf den Akt des Sprechens an. Handlungen schlechthin sind in der Liturgie genügend bekannt. Vielleicht wäre «Gebärde» ein besserer Ausdruck als «Handlung».

Musik hat mit dieser Gebärde zu tun. Die Austeilung von Brot und Wein am Ende des kirchlichen Spiels «Ave Eva» von Wilhelm Willms und Peter Janssens ist mit ihren zwanzig Minuten noch zu kurz, wenn man inzwischen den Kanon «Der Himmel geht über allen auf» singend und spielend endlos wiederholt. Ohne Musik aber würde es zu lange dauern. Musik verkürzt die Zeit, weil sie den Zeitverlauf verklingen läßt (per definitionem), ihn sinnvoll macht oder mit Gefühl auflädt. Durch einen gesungenen Text kann sie Sinn und Gefühl sogar deuten.

Die Liturgieerneuerung hat die Wichtigkeit solcher Handlungen oder Gebärden anerkannt. Sie bekommen neues Profil, und mit vielem durfte die Gemeinde ein Mittun beginnen. Dabei spielt sowohl die vokale wie auch die instrumentale Musik eine teils alte, teils neue Rolle. Für das Vokale hat man bei der gregorianischen Vergangenheit Rat geholt, und beim alten Heute der orthodoxen Ostkirchen. Bahnbrechende Arbeit wurde hier von Joseph Gelineau getan (wie übrigens in der ganzen Erfassung der liturgischen Musik). Daß man heute weiß, was z.B. mit Prozessionspsalmodie gemeint wird, ist seiner Arbeit zu danken. Viele Kommuniongesänge sind mehr oder weniger nach diesem Modell gebaut, auch wenn sie keinen Psalmtext wiedergeben.

Aber vor allem hat sich das *Gemeindelied* einen Platz erobert, besonders bei Eröffnung und Beendigung des Gottesdienstes. Das kommt m. E. daher, daß man Eröffnung (und Schluß) mehr als gemeinschaftliches Geschehen erfahren hat (die Gemeinde beginnt die Feier), nicht so sehr als hierarchisches Ritual (Einzug und Auszug des Vorstehers beim Gottesdienst). Als Ausdruck des gemeinschaftlichen Charakters scheint ein Lied angemessener. Aber die Liedgattung wird auch zu viel gebraucht, zumal bei fehlender Beherrschung anderer Gattungen. Das kommt der Liturgie nicht zugute.

Ist eine *Litanei* mehr Handlung als literarisches Geschehen? Charakteristisch für sie ist die lang dauernde Wiederholung. Hier und da haben Komponisten für diese Forderung eine musikalische Form gefunden. Auch hier eine Wechselwirkung: ohne Musik keine Litanei, aber ohne Litanei nicht diese Musik.

Ic. Musik und Ordnung des Gottesdienstes

Mit «Ordnung des Gottesdienstes» ist die Reihenfolge der Elemente gemeint. Die Reihenfolge selbst kann man ebenfalls ein Element nennen; es ist ein Schema, das gefüllt werden muß. Die «Ordnung» ist noch nicht der Gottesdienst selbst, nicht das Ganze.

1. Wechselwirkung zwischen Musik und Ordnung des Gottesdienstes geht vor allem aus dem Gegensatz von musikalischer und liturgischer Struktur hervor, der kennzeichnend für die Liturgie der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war. Der liturgische Verlauf, unter einer Schicht von Überwucherungen und trotz Schrumpfungen und Abschleifungen anderer Teile noch immer erkennbar, wurde von musikalischen Formen überladen. Das war schon der Fall beim gregorianischen Graduale, wenn es nicht zwischen, sondern während der Lesungen gesungen wurde; oder

wenn das «Sanctus» in den Beginn des Kanon übergriff; oder wenn das «Agnus Dei» nicht während des Brotbrechens gesungen wurde.

Das wurde noch schlimmer in der klassischen Kirchenmusik, als die Teile des Ordinariums einen musikalischen Zusammenhang zu zeigen begannen, eine eigene Ordnung, die außerdem durch Gewicht und Länge einen eigenen Schwerpunkt in der sog. Vormesse bekam. Durch diese musikalische Ordnung kamen die Teile des Propriums, meistens in gregorianischer Komposition, in Bedrängnis – und ganz abgesehen von der Mischung der Stile und Zeiten. Die Ordinariumskompositionen rissen sogar die Bezeichnung «Messe» an sich, obwohl gerade diese Textteile am wenigsten wichtig und gegenüber den immer wechselnden Propriumsteilen am wenigsten liturgisch sind.

2. Die Vorherrschaft des Ordinariums nimmt nun immer mehr ab. Aber unter dem Einfluß der Geschichte und anderer, meistens musikalischer Gründe, zeigen Komponisten noch immer die Neigung, aus musikalischen Elementen doch wieder ein musikalisches Ganzes zu machen, das einer Kantate oder einem Oratorium gleicht. Ich selbst habe diese Neigung auch gekannt und so «Liturgien» komponiert. Joseph Gelineau versuchte den Teil, der mit den Fürbitten beginnt und bis zur Kommunion reicht, zu einem Ganzen zu gestalten.

Ich bezweifle die Richtigkeit dieser Lösung. Das musikalische Ordnungsprinzip fällt selten mit dem liturgischen zusammen, und dadurch entstehen bei solchen Versuchen Widersprüche. Die Einzelteile sind dann außerdem weniger frei für einen anderen Zusammenhang, eine andere Feier verwendbar. So entsteht für jede Feier ein gesondertes festes Menu, das in Widerstreit mit der Flexibilität steht, die von der Liturgie der Zukunft gefordert wird.

Anders steht es mit dem *Eucharistischen Gebet*, das wiederholt als Ganzes komponiert wurde. Das ist ein abgerundetes liturgisches Ganzes – vor allem die Hunderte experimenteller Kanones, die auf der ganzen Welt *praeter legem* und *contra legem* gebraucht werden. Auch die Gemeinde als Ganzes wird oft darin einbezogen. Das ergab neue musikalische Möglichkeiten und Formen.

Intermezzo 1:

Komponieren vor und nach dem Zweiten Vatikanum

Kirchenmusiker zeigten sich im allgemeinen auf die neue Liturgie schlecht vorbereitet. Bewegungen und Erneuerung der Kirchenmusik waren mehr auf Restaurierung des gregorianischen Chorals und der Polyphonie und auf Anerkennung sogenannter moderner Musik ausgerichtet als auf liturgisches Funktionieren. Liturgiker und Kirchenmusiker hatten einander im Jahre 1963 noch nicht gefunden. Warum nicht? Vielleicht weil die liturgische Bewegung vor allem aus *Klerikern* bestand, pastoralgeschichtlich und theologisch orientiert war, und die Kirchenmusikbewegung vor allem von *Laien* getragen wurde, theologisch und pastoral weniger unterlegt war, wie allgemein in der römisch-katholischen Kirche. Unter Einsatz ihrer besten Kräfte und ohne Rücksicht auf finanzielle Interessen strebten sie nach höchster Kunst «zur Ehre Gottes», wurden aber dabei Opfer der herrschenden Ästhetik, die absolute Kunst als höchste Kunst betrachtete und funktionale Musik («Gebrauchsmusik») auf den zweiten Platz verwies. Blind schienen die meisten Musiker für die rein liturgische Aufgabe ihrer lateinischen Musik in der Gemeinde. An Unverständnis des «einfachen Volkes» für echte Kunst waren sie gewohnt – das war, nach dem romantischen Dogma, sogar ein Beweis von Qualität. Dadurch ließen sie sich nicht zurückhalten. Die *Unwissenheit* vieler Kirchenmusiker bezog sich u.a. auf:

1. die Kritik am Begriff «Ordinarium»;

2. die musikalische Perspektive der Bindung an Textgattung und Textfunktion. In keinem Jahrhundert wurden z.B. Priestergesänge und Lektionstöne komponiert;

3. die musikalische Perspektive der Begleitung liturgischer Handlungen. Wir wußten schon lange nicht mehr, was Prozessionspsalmodie bedeutete. Litaneien wurden höchstens komponiert «zur Ehre Mariens»; als Bittgebete waren sie uns fremd.

Die Unwissenheit verhärtete sich, wie bei Kristallisation, zu Nichtbegreifen, Sich-nicht-verstanden-Fühlen, Entfremdung, Frustration, Widerwillen, Feindlichkeit, Widerstand. Aber je mehr sich die Berufskomponisten versagten, desto mehr brachten sie halbprofessionelle und nichtprofessionelle Musiktalente dazu, ihren Platz einzunehmen – was zur Folge hatte, daß der künstlerische Durchschnitt des neuen Komponierens sank. So verursachten Komponisten sogar, was sie befürchteten. Dieser heillose Kreislauf ist noch nicht gebrochen, wenn es auch Zeichen der Hoffnung gibt.

II. Die Ausführenden

Das musikalische Geschehen hat sich durch die neuliturgischen Feiern gewandelt. Auch hier gibt es eine Wechselwirkung:

a. Das *liturgische* Geschehen änderte sich in musikalischer Hinsicht und auch selbst durch die (gewandelte) Musik.

b. Das *musikalische* Geschehen wandelte sich durch die erneuerte Liturgie.

II a.

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die Messe entweder still gefeiert oder sie wurde gesungen. Eine Zwischenform gab es nicht, außer in Vorläufern der erneuerten Liturgie wie z.B. Bet-Sing-Messen und Deutschem Hochamt, schwach-liturgischen Formen wie dem niederländischen «Lof» (im Deutschen: Andacht) oder paraliturgischen wie dem Kreuzweg. Wenn man sich für die stille Messe entschied, durfte *nichts* von der Messe gesungen werden. Entschied man sich für die gesungene Messe, *mußte* die Messe ganz gesungen werden; dann mußte z.B. der Celebrans das Gloria anstimmen und die Präfation singen, auch wenn er nicht singen konnte. Nur die Lesungen durften ungesungen bleiben, wenn keine «geweihten» Lektoren zur Verfügung standen!

Dieses Alles-oder-Nichts hat sich geändert. In den meisten Feiern wird irgendetwas gesungen. Was, das hängt von den Wünschen ab, von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Die Instructio «Musicam Sacram» gab eine offizielle Graduierung dessen, was vorzuziehen ist.

Diese Änderung ist nicht nebensächlich, sondern wesentlich. Text und Handlung werden in Zukunft nach Bedeutung und Funktion befragt, und dabei schien Musik mehr oder weniger *unentbehrlich*. Wesentlich wurde auch die aktive Teilnahme der Gemeinschaft als Ganzes, die dadurch wesentlich (und nicht nach Belieben) *Mitausführende* wurde, oft sogar erste Ausführende.

Liturgie mit Musik wurde damit zur Regel, Liturgie ohne Musik die Ausnahme: eine Aufwertung der Musik *in Folge* der Liturgieerneuerung; aber auch *Ursache* für sie. Musik gibt Texten Bedeutung und Aufgabe und macht Handlungen (z.B. Prozession oder Litaneigebet) sinnvoll. Sie schmiedet Gemeindemitglieder zur Gemeinde zusammen, schafft Möglichkeit des Zusammenredens, was mehr ist als die Summe der individuellen Äußerung einzelner; und schafft Möglichkeit, sich gemeinsam mit Gefühl aufzuladen, Möglichkeit zum Ausdruck geteilter Gefühle, zur Einbringung von jedermanns Gefühl, herausfließend aus jedermanns Erfahrung und Erlebnis. Kurzum, Musik bringt – auch – Kommunikation zustande, d.h. sie macht – auch – die Gemeinde zur Gemeinde.

In diesem Licht gesehen ist Musik *schlecht*, wenn sie keine Gemeinschaft zustande bringt; und Musiker sind schlecht (*salva erronea conscientia*), wenn sie keine Gemeinschaft zustandebringen, und noch schlimmer, wenn sie ihr entgegenarbeiten.

II b.

Die Gemeinde singt. Chor und Priesterchor sind nicht mehr die einzigen Ausführenden. Chöre wandeln sich oder verschwinden (leider) – neue entstehen. Andere Instrumente wie Klavier, Flöte, Schlagzeug und vor allem die Gitarre treten in den Vordergrund.

Das Musizieren selbst ändert sich. Die Wichtigkeit der Textbedeutung und die liturgische Aufgabe von Texten und Handlungen lassen bestimmte Typen der Musik und Ausführungspraktiken verschwinden und andere, einige nur noch Reste aus früherer Zeit, entstehen von neuem. Solche wieder zum Leben gekommenen alten Typen wurden schon genannt:

– Akklamationen (manchmal als Refrain oder Litanei) von «Volk» oder Vorstehern,

– Rezitative der Vorleser, Vorbeter oder Vorsänger,

– Antiphonen von Chor oder Schola,

– mehrsstimmige Kanones (Rundgesänge) des Volkes, mit oder ohne Chor.

Jedem dieser musikalischen Typen entspricht also bevorzugt eine bestimmte ausführende Gruppe.

Gründlicher noch ist der Wandel des Stils, oder besser: die Variation von Stilen der liturgischen Musik. Mit «Stil» oder «Sprache» meine ich, was mit Wörtern wie folk, Pop, beat, Gitarre, rhythmisch, Jugend, Jüngere und – demgegenüber: mit Klassik bezeichnet wird. Die Terminologie mag schwebend sein (wie übrigens auch der Terminus «Stil»), was damit gemeint wird, wird der Leser erkennen. Liturgische Musik ist dabei, *Klassenmusik* zu werden, wie es scheint. Wie die verschiedenen Klassen und Gruppen der Gesellschaft verschiedene Sprachen reden (Hochsprache, platt, Dialekt, Jargon, Gruppensprache), so haben sie auch einen eigenen musikalischen Jargon, in dem sie sich zusammenfinden, an dem sie sich gegenseitig erkennen und sich untereinander verständlich machen.

Es ist heute nicht die Liturgie, welche diese Unterschiede verursacht. Sie übernimmt sie von denjenigen, die als Gemeinde mündig geworden sind und ihre eigene Sprache und Kultur einbringen. Und da nur eine Minderheit von ihnen mit sog. klassischer Musik vertraut ist, nimmt der volkstümliche Stil nach und nach zu, quantitativ gesehen (wie man volkstümlich auch verstehen will: Es ist ein großer Unterschied zwischen Kinshasa und Amsterdam). Natürlich zum Verdruß der professionellen Kirchenmusiker, die so gut wie alle aus klassischem Hause kommen. Zwi-

schen populär und klassisch liegt seit Jahren eine unüberbrückbare Kluft.

Das kommt nicht von der heutigen Liturgie. Vielleicht wohl von der früheren Liturgie. Zur näheren Information über diese Vermutung muß ich mich begnügen mit einem Hinweis auf mein Büchlein «Door podium en zaal tegelijk» (Hilversum 1969). In aller Kürze gesagt, geht meine Darlegung darauf hinaus, daß einerseits die liturgische Chormusik aus der Zeit vor 1600 einer der stärksten bestimmenden Faktoren für die ganze, auch spätere sog. klassische westliche Musik gewesen ist; und daß andererseits die liturgische Musik aus der Zeit vor 1600 das Ergebnis einer Kluftsituation war: importiertes Christentum, lateinische Sprache, gregorianische Musik und klerikale Liturgie auf der einen Seite und zuschauendes, zuhörendes, «messehörendes» Volk auf der anderen Seite. Daher als logische Folge kurzum: eine Kluftsituation in der westlichen Musik.

Vielleicht bietet die neue Liturgie eine Gelegenheit, die Kluft zu überbrücken. Die verschiedenen «Klassen» begegnen ja einander in der Gemeinde (soweit die Kirche die Intellektuellen und Arbeiter nicht verloren hat). Kann die Kirchenmusik hier vielleicht einen Dienst leisten, nicht nur zur Lösung der Klassenprobleme innerhalb der Gemeinde, sondern auch des Klassenproblems in der «Welt»? Zu schön, um es zu träumen.

Die Lösung des Problems liegt nicht in quantitativer Überherrschung der einen Klasse durch die andere (ich schätze, daß 80 % der Meßfeiern in den USA «Gitarrenmessen» sind!), sondern in der Qualität, sowohl der volkstümlichen wie der klassischen Musik. Ich habe in diesem Zusammenhang um Aufmerksamkeit gebeten für den Begriff «elementare Musik» von Carl Orff.

Intermezzo 2:

Ausführung vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Musiker denken spontan an die Einteilung in Ausführende und schweigende Zuhörer. Das ist die Folge der Konzertsaalsituation, der bürgerlichen Version der Hofkonzerte, und beide sind vielleicht die Folge der jahrhundertealten Situation des mehrstimmig lateinisch singenden Chors und des lateinisch sprechenden Priesterchors, mit dazwischenhinein messe-hörendem oder nicht-folgendem Kirchenvolk.

Musik «door podium en zaal tegelijk», «the performing audience», d.h. eine Musik «durch Podium und Saal zugleich» oder «die musikausübende Zuhörerschaft», gab es nicht oder war «nur» Volksmusik. Noch heutzutage führt man z.B. Ordinariumskompositionen im Konzertsaal auf, taub und blind für solche Ungereimtheit. Bei Beethovens «Missa Solemnis», oder bei Verdis «Requiem» ist das vielleicht noch angängig. Aber bei einer Palestrina-Messe? Einer Passion von Schütz? Bei Bachs Choralvorspielen?

Im liturgischen Repertoire, vor allem im gregorianischen, gibt es zahllose Meisterwerke, die ganz und gar an einen Text und/oder an eine liturgische Situation gebunden sind, und obendrein nur gemeinsam mit einer mitsingenden Gemeinde ausführbar sind. Beim neuen Repertoire ist das die Regel. Chöre, Dirigenten und Organisten sind unvorbereitet vor diese Situation gestellt worden. Sie waren auf eine «Konzertsituation» eingestellt. Der Wegfall dieser Situation bedeutete für sie Herabsetzung des künstlerischen Gehaltes.

Die Furcht davor verursachte gerade das, vor dem sie sich fürchteten. Viele von ihnen waren unfähig zu einer loyalen und kreativen Mitarbeit, mit der Folge: es kamen ungezählte neue Chöre, Instrumentalgruppen, Hilfsdirigenten und Hilfsorganisten, hilflos wie jeder Neubeginn. Alte Chöre, mit ihren Dirigenten und Organisten, waren gleichzeitig verantwortlich für den Fortbestand vieler, oft schlecht besuchter lateinischer Hochämter, auch wo die Lage für die Volkssprache reif war.

Ein tieftragischer Konflikt, der vielleicht bei besserer Führung und Information nicht nötig gewesen wäre: außer, wenn es ihnen bloß um Musik zu tun war, ob «zur Ehre Gottes» oder nicht, und nicht um möglichst gute Liturgie, nicht um Menschen. Das «erste Gebot» ohne das «zweite». Aber wer will das akzeptieren?

III. Der Inhalt

Was Menschen offenbar bewegt, gehört auch zum Bilde. Es ist, um die Bildsprache der Geologen zu gebrauchen, der Mutterstein, zusammen mit bestimmenden Umständen wie Temperatur, Druck, Wasser. Wer darauf nicht achtet, sondern nur auf das Ergebnis (Kristalle) oder den Prozeß (Kristallisation), versteht wenig von dem, was geschieht, geschehen ist und geschehen soll.

Was Menschen bewegt, ist nicht leicht zu erforschen. Es spielt sich im Verborgenen ab. Die Menschen wissen es manchmal selbst nicht. Wie soll dann der Betrachter dahinter kommen? Er kann vermuten, Zusammenhänge entdecken oder wahrscheinlich machen. Eng umschriebene Sicherheit kann er nicht bieten.

Gehen solche Probleme nicht über den Rahmen eines Beitrags über Musik hinaus? Betreffen sie nicht eher Text oder Ordnung des Gottesdienstes? An dem, was Kirchen singen und wie sie singen, kann man ablesen, was sie glauben, was sie bewegt. Alte vertikale Liedertexte werden durch ihre Melodien mit charakterisiert (was man allerdings nicht umkehren kann: zu alten Melodien sind manchmal neue Texte geschrieben worden). Orthodoxie und Kirchlichkeit kann man an der Wahl und oft auch am Typ der Lieder ablesen. Wer in eine Kirche kommt, kann aus dem Gehörten viel erkennen.

In jeder Kirche hört er etwas anderes. Vulkanisches Gestein trägt Spuren des Brandes in sich, den es durchgemacht hat. Er ist das Gemeinsame. Aber die Art der Steine der Zeit vorher bleibt erkennbar oder erforschbar: eben verschieden, gegensätzlich und widerstreitend. Volkssprachenliturgie ist durch solch einen Brand gegangen: die Demokratisierung der Sprache und des Ritus. Ihre Absicht kann nur gewesen sein: Demokratisierung des Inhalts. Trotzdem hat sich die Demokratisierung nur wenig bis dorthin durchgesetzt.

An Orten, wo Liturgie früher nicht viel mehr als Religion war, findet man jetzt auch noch Betonung typisch religiöser Kategorien wie Gehorsam, wenig biblischen Einschlag, viel Moralismus. Gehorsam: Wie man vor der Liturgieerneuerung wenig erneuerte (die meisten Kirchen haben die Volkssprache nicht erbeten), so übernimmt man jetzt ohne eigene Kreativität die neue Ordnung des Jahres 1969, der dann auch unkritische Komponisten folgen. Man hört das am Schuldbekenntnis, am Gruß, an Ehrenbezeugungen bei der Bibellesung, an den offiziellen eucharistischen Gebeten (mit feierlichem Amen von zweifelhaftem künstlerischem Gehalt), an den Texten vor und nach der Kommunion, am Dominieren des geweihten Priesters. Wenig biblischer Einschlag: Trotz Verehrung des Buches bleibt es in vielen Liedern bei Wiederholungen, bei Paraphrasierungen in Versform. Es zeigt sich wenig eigenes Verstehen, eigene Verarbeitung, Fortsetzung des Bibeltextes. Moralisieren: in solchen Kirchen wird einem das «du mußt» um die Ohren geschlagen oder das nicht weniger autoritäre «wir»: Wir wollen, wir tun (nicht); selten: ich bin (nicht), ich spüre (nicht), ich träumte, ich weiß (nicht), ich will (nicht).

Gruppen, die vor dem oder während des Zweiten Vatikanischen Konzils am weitesten gingen und deren Initiativen bis zu einem gewissen Grade in die neue Liturgie übernommen wurden (Kanon in der Volkssprache, neue Kanontexte, Handkommunion), gehen auch heute am weitesten, wenn sie nicht durch Auszug ihrer Leiter verwaist sind (lies: Heirat). Vieles von dem, was sie tun, kommt nicht an die Öffentlichkeit. Oft absichtlich nicht, weil man sich vor den Folgen fürchtet. Die Entwicklung stagniert, weil «es der Bischof nicht so will». Fälle von Versetzung oder Entlassung verantwortlicher Priester sind mir bekannt. Mir bekannte aktive Gruppen haben Schwierigkeit mit der kirchlichen Behörde: in den Niederlanden, in Flandern, England, Deutschland und in den Vereinigten Staaten. Soweit sie sich nicht hinter Psalmen verstecken (aber dann in anderer Übersetzung), sprechen ihre Lieder von Humanität:

- von Einsamkeit, vom anderen, von Freundschaft und Ehe;
- von Ängsten, Leiden, Tod;
- Gerechtigkeit, Protest gegen Unrecht;
- Macht, Ohnmacht, Machtlosigkeit,
- oft in einem sozialen und politischen Zusammenhang. Ihr religiöser Charakter wird durch prophetische, jüdisch-christliche Religionskritik gekennzeichnet. Wenn sie von Transzendenz wissen, dann eher von einer natürlichen als von einer übernatürlichen.
- Je prophetischer, jüdischer (christlicher), desto mehr dominiert das Wort über die Musik. Dann kommt es darauf an, was man sagt; daß man es sagt; daß es verstanden wird. Dann geht es weniger um die Ehre Gottes als um das, was das Wort für Menschen bedeutet.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BERNARD M. HUIJBERS

1922 in Rotterdam geboren, Komponist niederländischer liturgischer Musik. Er studierte Philosophie am Berchmanianum in Nimwegen, Theologie am Canisianum in Maastricht, Kompositionslehre und Schulmusik in Amsterdam. Als Lehrer der Schulmusik und Chordirigent am Ignatiuskolleg in Amsterdam wurde er Mitbegründer und Mitglied des liturgischen Teams der Dominikuskirche in Amsterdam, war Liturgiedozent am Konservatorium in Amsterdam und an der Kirchenmusikschule in Utrecht sowie Mitbegründer der internationalen Studiengruppe «Universa Laus». Vorträge und Publikationen in vielen Ländern. Partituren und Grammophonplatten seiner wichtigsten Kompositionen bei «Gooi en Sticht» in Hilversum, dort auch «Door podium en zaal tegelijk» (1969), in Übersetzung herausgegeben als «The Performing Audience» von den North American Liturgy Resources (Phoenix Ariz. ^{2}1973). Beim selben Verlag auch Musikausgaben mit englischem Text; mit deutschem Text im Christophorus-Verlag unter dem Titel «Du bist der Atem meiner Lieder» (Freiburg i. Br. 1976). Er wohnt heute als Privatmann, «horchend», in Espeillac bei Montbazens. Anschrift: F–12220 Montbazens, Frankreich.

A. Ronald Sequeira

Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension[1] in der Liturgie

Bereits vor sechzig Jahren ahnte Guardini, daß eine Liturgieerneuerung, die ausschließlich um eine Neugestaltung des Wortes (neue Texte, verständlichere Sprache usw.) bzw. um eine Neugestaltung des Tons (zeitgemäßere Melodien, Erweiterung des Instrumentariums usw.) bemüht ist, nicht zu einem definitiven Durchbruch kommen würde, wenn sie sich nicht gleichzeitig um die Erneuerung einer dritten (in mancher Hinsicht wesentlicheren Dimension) kümmern würde: die Dimension der Bewegung, der liturgischen Gebärde, des symbolischen Tanzes (irreführenderweise manchmal als «Körpersprache» oder «Body-language» bezeichnet, denn auch das Wort und der Ton sind leibhaft).

Für Guardini führte der Weg zu liturgischem Leben «vor allem durch das Tun... Tun ist etwas Elementares, in dem der ganze Mensch stehen muß, mit seinen schaffenden Kräften; ein lebendiges Vollziehen muß es sein; ein lebendiges Erfahren, Auffassen, Schauen»[2]. Konsequenterweise versuchte er in seinem Büchlein über ‹Heilige Zeichen› den Überbleibseln der uralten liturgischen Gebärdensprache zu neuem Leben zu verhelfen. Doch wußte er, daß es im Grunde um eine wesentliche Erneuerung des Gottesdienstes geht: «Daß der geistlich bewegte Mensch kniet, sich verneigt, die Hände faltet oder auflegt, die Arme ausbreitet, an die Brust schlägt, etwas darbringt usw. Diese Elementargebärden können sich reicher entwickeln oder sich untereinander zusammenfügen. So entstehen die vielfältigen Kultgebärden... Endlich können sich eine ganze Reihe derartiger Bewegungen verbinden. Dadurch bildet sich die gottesdienstliche Handlung».[3]

Wenn man daran denkt, daß die Erneuerungsbewegungen spätestens seit dem Mechelner Ereignis (1903) im Gange waren, kann man die Frage stellen, warum Guardini in den zwanziger Jahren für die Berücksichtigung der *Bewegungsdimension* plädiert. Für den Verfasser dieses Bulletins liegt der Grund nahe: die ersten Wellen der Erneuerungen lagen ausschließlich im Bereich des *Wortes* (Einführung der Volkssprache z.B.) und des *Tons* (Einführung des kirchlichen Volksgesangs), aber «am Anfang hat man keinen Maßstab und keine Norm, wie das Mittun und Mitbeten der Gläubigen, von bloßen Antworten abgesehen, genauer einzurichten sei. Da ist manchmal einfach alles durchgebetet worden...»[4]. Für Guardini war es offensichtlich klar, daß, wenn Liturgie Glaubensvollzug des ‹ganzen Menschen› sein soll, die herkömmliche Weise des Mitmachens durch Wort und Ton («bloße Antworten») nicht ausreichend war. Liturgie ist vielmehr Bewegung-und-Handlung, Sinneserfahrung und Sinnesausdruck, ein vollmenschliches Dabeisein.

Man kann nicht behaupten, daß diese Anregung Guardinis zunächst auf fruchtbaren Boden fiel. Historisch gesehen, hat es bis ins Mittelalter hinein eine Tradition kirchlicher Tänze gegeben, doch ist danach eine Zeit des Stillstands eingetreten, die der Liturgiehistoriker als ‹Zeitalter der Rubrizistik› (1614–1903) bezeichnet. Gerade gegen die Rubrizistik wendet sich Guardini. Aber woher hätte man neuere, zeitgemäßere Gebärden nehmen sollen. Die Kluft zwischen innerliturgischer Gebärdensprache und außerliturgischen Bewegungskünsten war (wenigstens, was das Abendland betrifft) längst vollzogen. Notwendig wäre eine neue Gebärdensprache gewesen, die auf den Elementargebärden der Liturgie (die ja die elementarsten Gebärden des Menschen schlechthin sind!) aufbaute und der Gemeinde dadurch zum lebendigen Mitmachen verhilft. Dazu fehlte aber die geeignete ‹liturgische Methode›[5]. Während der Periode vor dem Zweiten Weltkrieg wurde die Rolle des Wortes sowie des Tons in der Liturgie betont. Sie war die Periode der ‹Betsingmessen›, die noch heute als die Hauptform des gemeinschaftlichen Betens bezeichnet werden können. Nur in einer Form konnte sich die Gemeinde wahrhaft ‹bewegen›: bei der Prozession, einem Rest der ältesten Form menschlich-religiösen Ausdrucks.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg kann von einer Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie gesprochen werden. Da die Gestalt der christlichen Liturgien überwiegend durch die Ausdrucksformen der abendländischen Völker geprägt wird, ist diese Wiederentdeckung aus der jüngsten Kulturgeschichte dieser Völker und deren Beziehung zu anderen Erdteilen zu verstehen. Im allgemeinen kann man jedoch sagen, daß die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts die Periode war, in der der abendländische Mensch seine ‹Leiblichkeit› wiederentdeckte. Ausgelöst u.a. durch die Entwicklungen auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften (z.B. der Tiefenpsychologie), wurde auch die uralte Leibfeindlichkeit der Kirchen in Frage gestellt. Bereits 1932 schrieb G.v.d. Leeuw die erste Fassung seiner «Wegen en Grenzen», worin er u.a. feststellte: «Die Körperbewegung drückt oft mehr von der Totalität und dem Hintergrund des Lebens aus, als es Worte oder Töne vermögen.»[6] Bald nach dem Krieg

veröffentlichte Thomas Ohm sein (schon 1944 abgeschlossenes) Werk «Gebetsgebärden der Völker und das Christentum», und im selben Jahr (1948) plädierte Hugo Rahner auf einer ERANOS-Tagung für einen spielenden Menschen, eine spielende Kirche, eine spielende Liturgie[7].

Zunächst reichten die Betsingmessen und die Prozessionen aus. Die ersten Jahre des Wiederaufbaus (und der Vergangenheitsbewältigung!) ließen wenig Raum für sinnvolles Experimentieren, ohne welches es kaum möglich wäre, die Liturgie zu einem spielerisch-festlichen Erlebnis zu machen. Erst ca. zehn Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zeichnet sich eine Wende ab.

Eine ganze Reihe von Faktoren sind dafür verantwortlich. Es gilt nur die wichtigsten zu nennen. Zunächst muß man bemerken, daß auch die christlichen Theologen den Menschen wiederentdeckten. Die anthropologische Dimension des Glaubens wurde zunehmend betont. Bekanntlich befanden sich alle christlichen Kirchen in einem Prozeß der Selbsterneuerung, der, zumindest was die katholische Kirche angeht, im Zweiten Vatikanischen Konzil einen ersten Höhepunkt erreichte.

An erster Stelle stand die Erneuerung der Liturgie. Man kann heute nicht behaupten, daß die Liturgie-Konstitution ein geradezu revolutionäres Dokument im Hinblick auf die Bewegungsdimension war. Doch hatte sie Signalwirkung: Man durfte nach zeitgemäßeren Ausdrucksformen suchen.

Daß das Interesse für Bewegung und für die Sprache des Körpers erst in den sechziger Jahren an Bedeutung gewann, kann man aus den kulturhistorischen Entwicklungen der Nachkriegszeit verstehen. Für die Liturgie sind zwei Faktoren zu nennen: erstens das Aufwachen der ‹jungen› Kirchen Asiens, Afrikas sowie Südamerikas und zweitens die Tatsache, daß in westlichen Ländern eine neue Generation volljährig wurde, die selbst auf der Suche nach der eigenen Identität war. Werfen wir einen Blick auf die erste Entwicklung.

Der Prozeß der (politischen) Entkolonialisierung führte zu der Entstehung von Lokalkirchen außerhalb Europas, die verständlicherweise eine eigene christliche Identität suchten. Überall entstand der Wunsch nach einem Christentum nichteuropäischer Prägung: nach echten einheimischen Lokalkirchen. So kam es, daß bereits am Anfang der sechziger Jahre eine relativ große Anzahl kleiner Gruppen in verschiedenen außereuropäischen Ausdrucksformen beschäftigt war. Auf den Eucharistischen Kongressen von München (1960) und Bombay (1964) waren sie kaum zu übersehen. Eine unverkennbare Tatsache: für die Nichteuropäer war es das Selbstverständlichste auf der Welt, daß sie *auch* mit der Bewegungsdimension (d.h. mit Gesten, Gebärde und Tanz) an die Arbeit gingen. Viele außereuropäische Kulturen haben nicht nur eine reiche Sprach- sowie Musiktradition, sondern auch eine lange Bewegungs- und Tanztradition. Manche von diesen Versuchen entarteten bald in harmlose Folkloristik (und konnten deshalb die Liturgie nicht entscheidend beeinflussen), doch war die Botschaft an den Westen klar: für Nichteuropäer gehört die Bewegungsdimension und die Sprache des Körpers zum normalen Glaubensvollzug.

Es fragt sich, ob westliche Christen wirklich anders sind. Ist die Leibhaftigkeit nicht *konstitutiv* für den menschlichen Selbstvollzug? Bereits am Ende der fünfziger Jahre wuchs eine Generation (einseitig ‹Beat-Generation› genannt) heran, die sich vor allem durch ihre Ausdrucksformen (Musik und Bewegung, einmalig verkörpert in Elvis Presley) auszeichnete. Die Leibhaftigkeit des abendländischen Menschen schien auf einmal aus den jahrhundertealten Fesseln auszubrechen. Eine ganze Generation erlangte im wahrsten Sinne ein neues Gefühl für den eigenen Körper (es fragt sich, wie weit hier die sogenannte ‹sexuelle Revolution› mitspielte) und für Bewegung. Auch die christlichen Kirchen mußten sich mit diesem Phänomen beschäftigen und sich fragen, ob nun eine Erneuerungsmöglichkeit vorlag.

Verständlicherweise waren die amerikanischen Kirchen Pioniere der Wiederentdeckung. Ein Zeichen dafür (aus vielen) kann man nennen: die große Popularität des von S. Carter geschriebenen Liedes ‹The Lord of the Dance›, worin ein uraltes christlich-biblisches Motiv (Christus als ‹Herr des Tanzes›) aufgegriffen wurde:

Dance, then, however you may be;
I am the Lord of the Dance, said he,
And I'll lead you all, wherever you may be,
And I'll lead you all in the dance, said he.

So tanzt denn, wo immer ihr auch seid,
Denn ich bin der Herr des Tanzes, sprach er,
Und euch alle will ich leiten, wo immer ihr auch seid,
Und euch alle will ich leiten im Tanz, sprach er.

Es waren in erster Linie die christlichen Studentenbewegungen Amerikas und Europas, die in den sechziger Jahren die Bewegungsdimensionen für ihre Gottesdienste nicht nur entdeckten, sondern sie wirklich *einführten*. Die Gottesdienste waren oft Ausdruck eines echten Engagements für Kirche und Welt.

Auch die Liturgie mußte «relevant» sowie «zeitgemäß» sein. Man konnte nicht einfach «dasitzen» und alles «herunterbeten», man verlangte nach mündigem Mitmachen, nach Aktivität, nach Liturgie als gesamtmenschlichem Erlebnis.

Die Nordamerikaner hatten übrigens auch den Vorteil, daß sie in den sogenannten Schwarzen- bzw. Negerkirchen seit einigen Generationen eine Tradition bewegten Mitbetens hatten – die berühmten «Gospel Spirituals» (z.B. «He's got the whole world in his Hands») sind ohne Bewegung kaum denkbar bzw. durchführbar. Bekannt sind auch die zahlreichen kleineren Gruppierungen (Revival-Churches, Pfingstler u.a.), deren bewegte Gebetsformen ihr Erscheinungsbild noch heute prägen.

Seit den sechziger Jahren wird die spielend-bewegte Dimension gottesdienstlichen Feierns in den nordamerikanischen Kirchen kräftig gefördert. Ein Harvard-Theologe, Harvey Cox, griff das Thema in seinem bekannten Werk «Das Fest der Narren» auf und trug weltweit zu einer Aufwertung der Liturgie als gemeinschaftlichen Festes bei. Ein Pastor der Episkopalkirche in New York baute sogar seine Kirche in ein Theater um, damit seine überwiegend aus Künstlern bestehende Gemeinde sich wohlfühlen konnte. Was die katholische Kirche angeht, ist die Freude des Experimentierens mit der Bewegungsdimension etwas gedämpfter (vor allem wenn es um den offiziellen Kult geht), dennoch zeigt sich an den Gebetsgebärden der charismatischen Bewegung, daß das Volk eine größere Beteiligung der Bewegungsdimension (Hauptgebärden der Charismatiker: das Ausbreiten der Hände, das Erheben der Augen zum Himmel) durchaus zu schätzen weiß.

Am experimentierfreudigsten sind zweifellos die zahlreichen «Underground»-Gemeinden, die sich eine größere liturgische Freiheit erlauben können.

Was die europäischen Länder angeht, ist zunächst eine gewisse Offenheit der Bewegungsdimension seitens der anglikanischen Kirche zu bemerken[8]. Wenn man hierzulande etwas mühsam vorankommt, so ist das in erster Linie der Tatsache zuzuschreiben, daß die bestehenden Formen angelsächsischer Tanzkultur (z.B. das Ballett) nicht sehr hilfreich sein können. «Schon das Ballett als solches ist eine Tanzart, die sich von ihrem Mutterboden gelöst hat: ein Spiel nicht mehr im Dienste Gottes und der Natur, sondern der Fürsten», meinte G.v.d. Leeuw[9].

Von einem wirklichen Durchbruch in der Bewegungsdimension kann man nur sprechen, wenn man die jüngsten Entwicklungen innerhalb der Evangelischen Kirche Deutschlands betrachtet. Ihr gelang es, im Rahmen einer Liturgischen Nacht beim Kirchentag in Düsseldorf (1973), einem großartigen Versuch, die Bewegungsdimension in die Mitte der Liturgie hineinzuholen[10]. Tausende tanzten zu Liedern wie «He's got the whole world in his hands» und zu einer mit Calypso-Rhythmen versehenen Fassung eines gesungenen Vaterunsers, bei dem auch der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Philip Potter, mitwirkte. Der Versuch war ein Signal für zahlreiche Gemeinden im ganzen Land, selbst Liturgische Nächte zu veranstalten. Die Entwicklung breitet sich aus. Vor allem an Kirchentagen ist die Einbeziehung spielerischer Elemente in den Gottesdienst ganz selbstverständlich geworden.

Die katholische Kirche ist wenigstens in der Theorie für liturgische Kreativität durchaus offen, sie ist aber in der Praxis zurückhaltender. Dennoch bahnt sich langsam eine Offenheit für die spielerische Dimension der Liturgie an (obwohl noch weit entfernt von dem, was Hugo Rahner vorschwebte!), z.B. auf den jüngsten Katholikentagen.

Die katholische Kirche der Niederlande gehört zu den ausdrucksfreudigsten in Europa. Hier kann man den Eindruck gewinnen, daß das, was andere Länder in der Theorie bejahen, in die Praxis umgesetzt wird. Die Tijdschrift voor Liturgie veranstaltete in Antwerpen im Jahre 1971 (unter starker niederländischer Beteiligung) den einzigen Liturgischen Kongreß, der sich ausschließlich mit der Frage der Leibhaftigkeit sowie der Bewegungsdimension in der Liturgie befaßte[11].

Schließlich wäre an die liturgischen Ausdrucksformen vieler ‹Basisgruppen› (-gemeinschaften) zu denken, die in den letzten fünfzehn Jahren überall in Europa entstanden sind. Viele von ihnen werden durch die Liturgie der Mönche von Taizé (Südfrankreich) inspiriert, und alljährlich ziehen Hunderte von Jugendlichen (aber nicht nur sie) aus ganz Europa dorthin. Man kann unterschiedlicher Meinung über den Sinn solcher Zusammenkünfte sein, eindeutig ist jedoch: ohne Musik und Bewegung ist das Gemeinschaftserlebnis kaum denkbar, und ohne Gemeinschaft ist Kirche kaum möglich. In Taizé zeigt sich am deutlichsten, daß Bewegung Urausdruck einer betenden Gemeinde sowie des Kultes ist. Der Einfallsreichtum der Basisgruppen zeigt, wie allgemein das Bedürfnis des einzelnen Christen nach lebendigem Gottesdienst ist.

Was bedeutet die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension für die christliche Liturgie von heute und für die Zukunft? Wie Guardini weisen auch die Liturgie-Lehrbücher darauf hin, daß die Liturgie eine Anzahl traditioneller Gebetsgebärden besitzt, die ‹zeichenhaften› Charakter tragen. Bei der Erneuerungsbe-

wegung ist es bislang nur darum gegangen, diese Zeichen wiederzubeleben und sie wieder verständlich zu machen. Solche Versuche werden immer mühsam bleiben, denn die meisten sind als Ausdruck des mitbetenden Volkes nicht geeignet. Man kann höchstens das Kreuzzeichen als allgemein üblich bezeichnen. Es fragt sich, ob der heutige Mensch sowie die heutige Zeit nicht andere, neuere Gebetssymbole, und zwar auch Gebärdensymbole, braucht. Daß die Bewegungsdimension bisher vernachlässigt wurde, zeigt die Tatsache, daß die Suche nach neuen Liedern sowie nach neuen Texten selbstverständlich geworden ist.

Wenigstens für die außereuropäischen Kirchen ist die Suche nach zeitgemäßeren Gebärdensymbolen eine dringende Notwendigkeit. Angesichts der unverkennbaren abendländischen Gestalt der Liturgie können vor allem asiatische und afrikanische Kirchen nur langsam neue Formen finden. Außer der Tatsache, daß der Klerus in diesen Ländern eine im Grunde westliche Ausbildung bekommen hat, fehlen die nötigen kulturhistorischen sowie (vergleichenden) philosophisch-theologischen Untersuchungen, die die Voraussetzung für sinnvolles Experimentieren sind. Denn die Einführung neuer liturgischer Symbole kann nicht von heute auf morgen geschehen. Diese müssen in mühseliger Kleinarbeit erst entdeckt und entwickelt werden. Der indische Subkontinent mag in dieser Hinsicht eine Ausnahme bilden, denn er verfügt bereits über eine hochentwickelte Gebärdenkunst[12]. Wichtig bei allen Versuchen ist, daß das Volk am Entdeckungsprozeß beteiligt ist – auch außerhalb Europas läßt sich Liturgie nicht mehr schlechthin «von oben» befehlen.

Für die europäischen und nordamerikanischen Kirchen ist dieses Problem in gewissem Sinne schwieriger. Am Antlitz der Liturgie ist eindeutig die jahrhundertelange Verdrängung der Bewegung sowie des liturgischen Tanzes zu sehen. Anders als bei den Kirchen Asiens und Afrikas hat man keine kontinuierliche Tradition des religiösen Tanzes, aus der man möglicherweise neue Gebärden für das christliche Gebet gewinnen kann. Doch ist das Bedürfnis u.E. noch größer. Die Beat-Generation wurde inzwischen durch die Disko-Generation abgelöst, der Bewegungsdrang flaut aber nicht ab. Er wird immer einfallsreicher, wenn manchmal auch chaotischer. Dennoch kann jeder Besucher einer modernen Diskothek bestätigen, daß das Bedürfnis nach kulthaften Gebärden heute so dringend wie nie in der Geschichte des Christentums ist.

Für die Fachliturgen sowie die Liturgiewissenschaft stellt sich die Frage, ob die Liturgie an sich entwicklungsfähig ist. Hier geht es weniger um ein bestimmtes Verständnis von Liturgie als vielmehr um die Weise, wie dieses zum Ausdruck kommen soll. Denn *jedes* Liturgieverständnis geht davon aus, daß Gott das ganze Volk ruft und das ganze Volk antwortet. Wie soll es das denn sonst tun als durch Wort, Ton und Gebärde? Ist die Liturgie entwicklungsfähig, dann muß man die Konsequenz ziehen: eine systematische Suche nach neuen zeitgemäßen Formen (Experimentieren im besten Sinne) muß aktiv gefördert werden. Auch Liturgische Institute dürfen Zentren der Kreativität sein, und nicht ausschließlich der historischen Forschung dienen. Auch die Liturgie muß in einen Dialog mit der Welt und dem Menschen von heute treten, will sie relevantes Zeichen der Erlösungstat Christi sein und bleiben. Die Kirchenmusik sowie die liturgische Sprache sind lange im Vordergrund der Erneuerung gewesen. Ob nicht die Bewegungsdimension nun daran ist, damit Liturgie wahrhaft Glaubensvollzug des ganzen Menschen werden kann?

[1] Zum ganzen Fragenkomplex sei es dem Verfasser dieses Bulletins erlaubt, auf seine langjährige Arbeit auf diesem Gebiet hinzuweisen: Spielende Liturgie – Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers (Freiburg/Basel/Wien 1977) (mit ausführlicher Literaturangabe) (im folgenden abgekürzt: Sp. Lit.)

[2] Von Heiligen Zeichen (Mainz 1927; Neuauflage 1963).

[3] Vom Geist der Liturgie (Freiburg i.Br. 1918; [19]1957, 82).

[4] J.A. Jungmann, Liturgische Erneuerung. Rückblick und Ausblick (Kevelaer 1962) 17.

[5] Vgl. Sp.Lit. 117–135, insbes. 118–120.

[6] Aus der deutschen Übersetzung der dritten niederländischen Auflage: Vom Heiligen in der Kunst (Gütersloh 1957) 77.

[7] Eranos-Jahrbuch 1948, Bd. XVI (Zürich 1949) 11–87.

[8] Vgl. J.G. Davies (Hg.), Worship and Dance (Birmingham 1975) 22–28.

[9] Vom Heiligen in der Kunst, 64.

[10] Ausführliche Berichterstattung in: Liturgische Nacht. Ein Werkbuch (Hg. Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation) (Wuppertal 1974).

[11] Tijdschrift voor Liturgie 56 (1972).

[12] Vgl. A.R. Sequeira, Klassische indische Tanzkunst und christliche Verkündigung, Diss. München 1970 (Freiburger Theologische Studien Nr. 109, Freiburg/Basel/Wien 1978).

A. RONALD SEQUEIRA

1937 in Bombay (Indien) geboren. 1961 Master-of-Arts-Diplom in Sozialwissenschaften. 1962–64 Dozent für Sozialwissenschaften, Universität Bombay. 1970 Promotion bei K. Rahner (Universität München), mit einer Dissertation über «Klassische indische Tanzkunst und christliche Verkündigung», (Freiburger theologische Studien, Nr. 109, Freiburg/Basel/Wien 1978). 1969–72 Gastdozent für Östliche Religionen und Liturgie. Hochschule für Theologie, Heerlen (Niederlande). 1974–75 Lehrstuhlvertreter für Theologie der Religionsgeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität, Bochum. Zur Zeit Dozent für Vergleichende Kulturwissenschaft (Maastricht) und Religionsgeschichte (Eindhoven). Weitere Veröffentlichungen: Spielende Liturgie – Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers (Freiburg/Basel/Wien 1977) und [Co-Autor] Leben wird es geben – Beispiele zur Meditation in der Liturgie (Graz/Wien/Köln 1977). Anschrift: Richard-Wagner-Str. 28, D–5132 Übach-Palenberg.

Anhang

Erklärung des Direktionskomitees von CONCILIUM

Wir, Direktoren der internationalen theologischen Zeitschrift CONCILIUM, sehen keinen begründeten Anlaß, unseren Kollegen Hans Küng nicht mehr als katholischen Theologen zu betrachten.

Wir wollen daher auf eine Revision der Verurteilung drängen.

Wir fordern außerdem, daß die kirchliche Verfahrensweise endlich die allgemeingeltenden Menschenrechte berücksichtigt.

Die Mitglieder des Direktionskomitees von CONCILIUM,
Internationale Zeitschrift für Theologie,
Nijmegen, Niederlande.

Nachtrag zu CONCILIUM Heft 12, Dezember 1979, Seite 693f.:
Die Erklärung des Direktionskomitees zu den Verfahren der Glaubenskongregaton gegen Jacques Pohier und Edward Schillebeeckx ist auch von Prof. Jürgen Moltmann, Tübingen, unterzeichnet worden.

Konrad Baumgartner (Hrsg.)

Erfahrungen mit dem Bußsakrament

Band 2: Theologische Beiträge zu Einzelfragen

Kartoniert DM 22,–, Bestell-Nummer 68
Leinen DM 34,–, Bestell-Nummer 69

20 Theologische Fachleute aus verschiedenen Disziplinen setzen sich in diesem Sammelband mit Einzelfragen der Bußtheologie und -pastoral auseinander.

Erich Wewel Verlag · Anzinger Straße 1 · 8000 München 80

FÜR ERSTKOMMUNION-HELFER

Josef Seuffert (Hg.)

DU GIBST UNS DAS LEBEN

Ein Buch zur Kommunion

Mit 4 Farbtafeln und zahlreichen Abbildungen – 120 S. Pp. DM 17,50

Dieses Kommunionbuch will dazu dienen, die Kinder zu einer lebendigen Mitfeier der Messe und zu einer echten Begegnung mit Christus in der Eucharistie zu führen. Anschaulich und lebendig gestaltet, lädt es zum Betrachten und Lesen ein. Es eignet sich als Material- und Vorlesebuch in der Zeit der Vorbereitung, als schöner Geschenkband zum Erstkommuniontag und als Hausbuch in der Familie.

Josef Osterwalder

BROT DES LEBENS

Auf dem Weg zur ersten Kommunion

24 S. und sechsseitiges Beiblatt. Kt. (cell.) Mit 4 Abb. und mehrfarbigem Umschlag. DM 4,80.

Dies kleine Kommunionbuch dient der Einführung in die Eucharistiefeier und der Hinführung zur ersten heiligen Kommunion. Mit seinen Bildern und Texten spricht es die Kinder unmittelbar an, der didaktische Leitfaden erleichtert Eltern und Erstkommuniongruppen die Arbeit damit.

Josef Osterwalder

DAS BETHAUS

Gebete für Kinder in Familie, Schule und Gemeinde

Mit 12 Zeichnungen von W. M. Schmid – 104 S. Kst. DM 12,50.

Die Gebete sind nicht so verfaßt, daß sie das Kind nur still und isoliert für sich spricht. Es sind vielmehr Kindergebete in der Familie, in der Gemeinde, im Familiengottesdienst; Gebete, die in ihrer konkreten Sprache Kindern leicht zugänglich sind, aber auch Jugendlichen und Erwachsenen nicht banal oder „kindisch" erscheinen. Sie dienen so auch dem gemeinsamen Gebet in der Familie und in der Gemeinde und tragen dazu bei, daß Kinder mit innerem Verständnis am Beten teilnehmen können.

Die christliche Familie

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Vorwort

Edward Schillebeeckx /
Johannes B. Metz

Das Recht der Gemeinden auf Vorsteher

Viele Gläubige – auch Priester und Bischöfe – beschwören in ihrem etwas zu wenig weit zurückreichenden Erinnerungsvermögen im Hinblick auf den derzeit bestehenden Priestermangel wieder einmal das traditionelle Priesterbild. Überall hören wir von neuen Planungsperspektiven, die durch dieses Priesterbild inspiriert sind. Sie sehen – global gesehen – folgendermaßen aus: Laßt uns um des wachsenden Priestermangels willen so viele Laien wie möglich in der kirchlichen Pastoralarbeit einsetzen (an sich tatsächlich eine löbliche Absicht!). Wir wollen sogar darin loyal sein, daß die Laien alles tun sollen, wozu sie aufgrund ihrer Fachkompetenz und ihres Charismas imstande sind. Aber: der Eucharistiefeier, dem Dienst der Versöhnung und der Begleitung für Sterbende – wenigstens soweit es dabei um die sakramentale Begleitung geht – vorzustehen, mit anderen Worten, einen Dienst zu versehen, der eine «sakramentale Einführung» oder eine «Ordination» voraussetzt, kommt für sie nicht in Frage. Dies alles ist demjenigen vorbehalten, dem als zölibatär lebenden Priesteramtskandidaten die «sacra potestas», die heilige Weihevollmacht, verliehen wird. Dieses «sacerdotium» oder Priestertum aber kann nicht einmal «irgendeinen Menschen» als solchen, sondern allein einen *Mann* auf besondere Weise des Hohenpriestertums Christi teilhaftig machen – wenn auch durch den Empfang der bloßen Priesterweihe auf etwas weniger kraftvolle Weise als durch den Besitz der bischöflichen Vollmacht.

Für den Fortbestand der christlichen Gemeinschaft ist in dieser Sicht der Priester ein Mittler zwischen Christus und der Gemeinde. Diese priesterliche Vermittlung, welche den Geweihten zu einem «alter Christus», einem «zweiten Christus» macht, beruht auf einem «Kennmal», welches der Priester, wenn auch ohne irgendwelches Verdienst seinerseits, nichtsdestoweniger persönlich besitzt kraft der in gleicher Weise heiligen Vollmacht dessen, der ihn weiht und ihm die Hände auflegt. Der Priester besitzt denn auch eine Vollmacht, die er – außer die Kirche habe es ihm verboten – auch für sich allein ausüben kann, auch wenn überhaupt keine Gemeinde anwesend ist. Diese Vollmacht ist überdies unverlierbar. Sie ist sogar wirksam «nach Art einer Pockenimpfung», wie Graham Greene in einem seiner Priesterromane sagte.

Seien wir ehrlich: Ungefähr so haben wir Älteren bis vor etwa zwanzig Jahren alle noch gedacht. Viele von uns haben sogar gedacht, daß dies ein kirchliches Dogma sei. Man muß wohl sagen: Was hier soeben geschildert wurde, ist zwar kein christliches Dogma, aber es ist doch immerhin die offizielle Lehre der lateinisch-westlichen Kirche. Aber dann muß man hier wohl auch noch anfügen, daß diese Sicht erst ungefähr seit dem Ende des 12. Jahrhunderts datiert, daß sie also selbst in der lateinischen Kirche noch ziemlich neueren Datums ist und sie sich merklich unterscheidet von den altkirchlichen Amtsauffassungen. Unbewußt läuteten die mittelalterlichen Konzilien eine neue kirchliche Amtsauffassung und Amtspraxis ein; eigentlich vor allem eine neue priesterliche Spiritualität.

Was vor allem in der nachtridentinischen Priesterspiritualität fast als ein Dogma empfunden wurde, ist tatsächlich nur eine begrenzte, historisch sehr bedingte konkrete Gestalt des Amtes. Es kann angesichts der Praxis und der Auffassungen des ersten christlichen Jahrtausends unmöglich eine unveränderliche Gegebenheit sein. Wäre dies tatsächlich der Fall, dann würde dies bedeuten, daß die Kirche zehn Jahrhunderte lang einer ketzerischen Praxis gehuldigt hätte oder umgekehrt: daß der Kanon von Chalkedon über das Amt eine regelrechte Verurteilung der Trienter Amtskanones enthielte. Das erste und das zweite christliche Jahrtausend würden dann einander ihre authentische Christlichkeit bestreiten.

Gegenüber der heute geltenden Kirchenordnung sehen wir, daß viele Priester und Laien, getrieben durch die seelsorgerliche Not und durch ein evangelisches Pathos für den Menschen, eine alternative – weniger auf das Gesetz als auf den Menschen ausgerichtete – Praxis zu entwickeln beginnen beim Aufbau und bei der Leitung einer christlichen Glaubensgemeinschaft und daß sie sich dabei nichtsdestoweniger auf das Evangelium von Jesus als dem Christus berufen.

Von dieser konkreten pastoralen Situation her wird die Planungsstruktur dieses CONCILIUM-Heftes durchsichtig.

In einem ersten Panoramaartikel wird, sofern dies möglich ist, der heutige Bestand an Priestern in der römisch-katholischen Kirche in der gesamten Welt dargestellt (Jan Kerkhofs). In einem zweiten Abschnitt wollte die Redaktion vor allem «Erfahrungsberichte» zu Worte kommen lassen: Wie reagiert man in verschiedenen Ländern auf den tatsächlich bestehen-

den Priestermangel? Welche neuen amtlichen Praktiken werden in dieser Hinsicht entwickelt? Welches sind die konkreten negativen Erfahrungen mit einer Praxis, die festhält an tatsächlich geltendem kirchlichen Recht? Natürlich konnten wir hier nur einiges herausgreifen aus dem, was «in der Welt», vor allem in vielen Basisgruppen und auch in den priesterlosen verfaßten Gemeinden tatsächlich getan wird.

Die zur Mitarbeit eingeladenen Autoren aus Italien (Giovanni Franzoni), aus Spanien (Joan Llopis), aus Frankreich (Monique Brulin), aus den Niederlanden (Karl Derksen), aus Nordamerika (Joseph A. Komonchak) und schließlich aus Südafrika (Fritz Lobinger) haben überdies alle die an sie gerichtete Bitte um Erfahrungsberichte auf ihre je eigene Weise beantwortet. Der eine Autor gibt in erzählender Form einen Bericht darüber, was in vielen Basisgemeinschaften tatsächlich geschieht, ob legal oder illegal. Andere Autoren scheinen die tatsächlich von den geltenden Normen abweichende Praxis als bekannt vorauszusetzen und bemühen sich eher, die tatsächlich «außerordentlichen» Praktiken entweder von pastoralen oder von theologischen Erwägungen her als verantwortbar darzustellen.

Damit geht wohl ein Teil der Information für uns verloren, aber daraus erhellt doch gleichzeitig, daß diese «neuen Erfahrungen» nicht einfach «wild drauflos» praktiziert werden, sondern an Ort und Stelle auch theologisch durchdacht werden.

Nichtsdestoweniger liegen uns aber auch vollkommen «paradigmatische» Tatsachen vor, auf die man systematischer reflektieren kann. Das geschieht in einem dritten Abschnitt (Severino Dianich, Hans Waldenfels, Norbert Greinacher). Daß die Tatsache des heutigen Priestermangels auch eine ihrer Ursachen hat in historischen Blockaden und Vorentscheidungen – wie etwa dem Amtszölibat als Kriterium der Zulassung zum Amt in der lateinisch-westlichen Kirche –, wird von Heinz-Jürgen Vogels analysiert. «Zölibat» ist hier nur anvisiert als «Paradigma» für einen tatsächlichen Konflikt zwischen dem apostolischen Recht einer Gemeinde auf einen Priester und der geltenden Kirchenordnung.

Schließlich bedurfte es noch einer systematisch-theologischen Stellungnahme. Inwiefern ist eine kanonisch illegale Praxis theologisch, pastoral und ethisch verantwortbar? In welchem Sinne können «neue Erfahrungen» eine normative Kraft erlangen? Anders gesagt: Inwiefern kann eine tatsächlich entwickelte neue Praxis zur Erkenntnisquelle für die theologische Dogmatik und ihre normativen Aussagen werden? In einem abschließenden Beitrag wird der Versuch gewagt, diese Fragen zu beantworten (Edward Schillebeeckx).

Als verantwortliche Redakteure der Sektion Dogmatik sind wir uns bewußt, daß sowohl die Erfahrungstatsachen wie auch die theologischen Reflexionen in diesem Heft den Vertretern und Verteidigern der tatsächlich geltenden Kirchenordnung nicht immer angenehm sein werden. Wir hoffen aber, daß auch sie die negativen Erfahrungen von Christen mit dieser Kirchenordnung einmal abhorchen und dadurch auch sensibler werden für den Schaden, der durch die tatsächlich geltende (früher selbstverständliche, heute aber in verschiedenen Punkten für viele Christen problematische) Kirchenordnung der christlichen Gemeindebildung, der Eucharistie und dem Amt zugefügt wird. Dieses Heft ist deshalb gedacht als Beitrag zu einer einfühlsameren Bewußtseinsbildung hinsichtlich der heutigen tatsächlichen Amtsproblematik in vielen christlichen Kirchengemeinden, einer Problematik, die an das innerste Wesen der «Gemeinde Christi» rührt.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Berichte

Jan Kerkhofs

Priester und «Pfarren»: Eine statistische Übersicht

Nicht ohne Grund steht im Titel dieses Beitrags das Wort «Pfarren» in Anführungszeichen. Wir werden uns nämlich nicht nur mit der kirchenrechtlich und meistens auch territorial umschriebenen «Pfarre» befassen, sondern im Rahmen des Möglichen sollen in diese Übersicht auch die vielen Glaubensgemeinschaften einbezogen werden, die zwar als kirchliche Struktur anerkannt werden, nicht aber in strengem Sinne Pfarre oder Quasipfarre sind.

I. Der allgemeine Zustand auf Weltebene

Nach dem «Annuarium Statisticum Ecclesiae 1976»[1] gab es im Jahr 1976 genau 129 810 Pfarren und Quasipfarren mit einem residierenden Weltpriester, 24 247 mit einem residierenden Ordenspriester, 44 157 ohne residierenden Priester, aber versorgt von einem Priester, der anderenorts residierte. Darüber hinaus waren 84 Pfarren von ständigen Diakonen betreut; 60 von männlichen Ordensleuten ohne Priesterweihe; 332 von Ordensschwestern[2] und 342 von Laien. Ohne verantwortlichen Seelsorger gibt es 1 474 Pfarren (davon 1 129 in Europa). Unter diese letztere Kategorie fallen Pfarren, die fast ganz verlassen sind (wie es in Frankreich oft vorkommt). Unter den anderen Kategorien gibt es Riesenpfarren mit 40 000 und mehr Gläubigen.

Diesen Zahlen müssen noch die Missionsstationen zugerechnet werden; oft hängen zahlreiche kleine Gemeinden oder ganze Dörfer von ihnen ab. So gab es 1976 genau 4 167 Missionsstationen mit residierendem Priester und 78 840 ohne residierenden Priester (von ihnen 38 138 in Afrika, 25 708 in Asien, 1 070 in Ozeanien und 8 626 in Lateinamerika). Daraus darf man schließen, daß etwa die Hälfte der *administrativen* kirchlichen Einheiten keinen residierenden Priester hat und daß die meisten *soziologischen Gemeinschaften* von Gläubigen keinen Priester in ihrer Mitte haben.

Eine nähere Analyse lehrt, daß es vor allem die nichtwestlichen Länder sind, die sich in einer Notsituation befinden.

Pfarren, Quasipfarren und Missionsstationen mit und ohne residierenden Priester[3]

	a	b	c	d	e
Afrika	1.848	3.373	781	1.683	38.128
Nordamerika	18.574	3.477	1.590	398	3.602
Mittelamerika (Festland)	3.759	774	220	80	583
Mittelamerika (Antillen)	500	572	109	36	818
Südamerika	8.223	4.960	1.720	196	8.626
Amerika insges.	31.056	9.783	3.639	710	13.629
Asien	6.523	2.825	1.322	1.454	25.708
Europa	88.840	7.682	40.502	149	305
Ozeanien	1.543	584	105	171	1.070
Weltgesamtzahlen	129.810	24.247	46.349	4.167	78.840

a = Pfarren und Quasipfarren mit residierendem Weltpriester
b = Pfarren und Quasipfarren mit residierendem Ordenspriester
c = Pfarren und Quasipfarren ohne residierenden Priester, von denen etwa 1.100 ohne jeden pastoral Verantwortlichen sind
d = Missionsstationen mit residierendem Priester
e = Missionsstationen ohne residierendem Priester

Im ganzen werden für die ganze Welt 200 406 Pfarren und Quasipfarren, 83 007 Missionsstationen, 44 465 «Andere pastorale Zentren» genannt, zusammen 327 878 anerkannte pastorale Einheiten. Die Durchschnittszahl der Katholiken für eine Einheit beträgt 2 210 und wechselt zwischen 820 in Afrika bis zu 9 060 in Mittelamerika (Festland).

Ende 1976 gab es im ganzen für die gesamte Welt 401 168 Priester, (von ihnen 241 379 in Europa), unterteilt in 256 573 Weltpriester und 144 595 Ordenspriester. Auf 10 000 Katholiken kommen durchschnittlich 5,5 Priester; nach Ländern und Kontinenten gibt es große Unterschiede: Nordamerika 11,7; in Europa 9,2; in Afrika 3,1; in Südamerika 1,6. Diese Zahlen verbergen aber starke Differenzen in der Alterspyramide und also in der faktischen Anzahl pastoral verfügbarer Priester. Soweit das Durchschnittsalter der Weltpriester für unsere Angaben zur Verfügung stand, beträgt es in Afrika 43,6 Jahre, in Südamerika 50,0 Jahre und in Europa 52,7 Jahre (1976). Unter den 243 307 Weltpriestern, deren Alter bekannt ist, gibt es 46 126, die 65 Jahre und älter sind (in Europa 34 552), und 33 216, die bis zu 35 Jahren sind (in Europa 19 324).

II. Die Lage in mehreren Ländern

In Westeuropa gibt es viele Pfarren ohne Priester. Ihre Zahl wächst schnell, und in mehreren Ländern wird die Lage, vor allem nach 1985, sehr kritisch.

Bei einer Untersuchung, die vom Nationalzentrum für Pastoralliturgie in Frankreich (Januar 1977) unternommen wurde, zählte man 1 100 Pfarren mit Sonntagsgottesdiensten in Abwesenheit eines Priesters

Pfarren und Quasipfarren in Europa[4]			
	mit residierendem Weltpriester	mit residierendem Ordenspriester	versorgt vom Priester einer anderen Pfarre
Belgien	3.281	352	284
Bundesrepublik Deutschland	9.002	873	1.812
Deutsche Demokratische Republik	732	47	117
Frankreich	15.597	832	20.851
Italien	23.041	2.014	3.237
Jugoslawien	1.338	149	191
Niederlande	1.333	427	39
Österreich	2.053	592	394
Polen	6.590	465	146
Portugal	2.612	117	1.593
Schweiz	1.338	149	191
Spanien	12.133	696	8.543
Tschechoslowakei	2.642	224	1.259
Andere Länder	6.655	522	301
Ganz Europa	88.840	7.682	39.242

(ADAP = assemblées dominicales en l'absence de prêtre)[5]. Wahrscheinlich nähert sich ihre Zahl heute schon den 1700. Man findet sie in mindestens 83 Bistümern. Das Phänomen begann im Jahre 1967 und entwickelt sich stets weiter. Inzwischen sinkt die Zahl der Priester und Priesterweihen ununterbrochen[6].

Auch in einer Reihe deutscher Diözesen wird die Lage ernst. Während zwischen 1950 und 19,5 die Zahl der Priester in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin von 14600 auf 11423 sank, nahm die Zahl der Katholiken von 21,8 Millionen auf 27 Millionen zu. Die Zahl der Seminaristen des ersten Jahrgangs sank von 777 (1962) auf 312 (1972), stieg aber dann wieder auf 569 (1977). Gegenüber 504 Priesterweihen im Jahr 1962 zählte man 1977 nur 165[7]. In der Erwartung, daß eine nationale Untersuchung zuendegeführt wird, weisen Berechnungen in einzelnen Diözesen auf eine ziemlich allgemeine Tendenz hin. Nach einer Prognose für die Diözese Rottenburg (2112000 Katholiken) wird es im Jahr 1984 nur 661 Priester in der Pfarrseelsorge geben: bei 1025 Pfarren. Für das Erzbistum Freiburg (2361000 Katholiken) errechnete man für das Jahr 1990 ein Maximum von 880 und ein Minimum von 657 Priestern in der Pfarrseelsorge: bei 1138 Pfarren. In Trier (1958000 Katholiken) schätzt man für 1985 in der Pfarrseelsorge 343 Priester: bei etwa 1000 Pfarren und Quasipfarren[8]. Für die 752 Pfarren des Erzbistums München-Freising (2,2 Millionen Katholiken) zählte man 980 Priester in der Pfarrseelsorge (1965); im Jahr 1976 noch 770; für das Jahr 1984 erwartet man nur noch 600[9]. In den Diözesen Augsburg, Limburg usw. ist die Lage ungefähr dieselbe. Der Alterungsprozeß setzt sich weiter fort: im Bistum Stuttgart-Rottenburg waren z. B. im Jahr 1975 etwa 25 % der Priester 65 Jahre alt und älter; für 1985 schätzt man die Überalterung auf 47 % und für 1995 sogar auf 65,5 %. Inzwischen nehmen die Diakone auf die Dauer zu (120 im Jahr 1972, 467 im Jahr 1978) wie auch die Laientheologen und Pastoralassistenten.

Auch in Österreich nimmt die Zahl der Pfarren ohne Priester zu. Nach F. Klostermann[10] waren 1977 in Wien von den 208 Pfarren der nördlichen Region bereits 30 und von den 269 der südlichen Region 60 ohne Priester. Man erwartet, daß sich diese Zahl bis 1981 verdreifachen wird. Nach einer Studie von K. Pirker[11] zählte die Diözese Gurk-Klagenfurt im Jahr 1950 von 334 Pfarren 32 ohne Priester; im Jahr 1976 waren es 105 Pfarren (das sind 31,4 %). Die Zahl der Priester nimmt ab, und die Priesterschaft ist überaltert, während die Seelsorgslast für jeden einzelnen Priester zunimmt (1 Priester für 1049 Katholiken im Jahre 1945 gegenüber 1 Priester für 1620 im Jahre 1975)[12]. Die folgende Tabelle spricht für sich:

In Österreich	1945	1975
Weltpriester in der Pfarrseelsorge	3.535	2.600
Ordenspriester in der Pfarrseelsorge	1.127	1.118
Weltpriester in anderem pastoralem Dienst	667	(603)
Gesamtzahl der Priester in der Seelsorge	5.329	4.321

K. Pirker bemerkt, daß es auf die Dauer unmöglich ist, die Priester durch Laien vertreten zu lassen. Aus einer vergleichenden Studie über Pfarren mit einem residierenden Priester und andererseits Pfarren, die schon seit langem keinen residierenden Priester mehr hatten, geht hervor, daß sich in der zweiten Kategorie nicht nur die Gottesdienstbesuche schneller verringern, sondern die Christen auch schneller erklären, sie wollten die Kirche verlassen. In der Diözese Kärnten (Gurk-Klagenfurt) stellte er folgende Unterschiede fest:

In Kärnten	Pfarren mit residierendem Priester	Pfarren ohne residierendem Priester
Sonntagspraxis	48 %	30 %
Osterpflichterfüllung	48 %	32 %
Durchschnittszahlen der Kommunionen auf 1 Katholiken pro Jahr	11,0	3,0
Austritte aus der Kath. Kirche	5,2	7,8

In den Niederlanden gibt es nur sehr wenig Pfarren ohne Priester. Doch das Problem ist auch hier unausweichbar. Die Zahl der Priester und der Priesterweihen nimmt stetig ab, und die Priesterschaft überaltert schnell. Wo man für den Weltpriesterstand im Jahr 1965 noch 81 Weihen zählte, hatte man für 1975/76

zusammen nur 21, d. h. durchschnittlich 1 Weihe pro Jahr und Diözese. Anfangs konnten die offenen Stellen mit Ordenspriestern besetzt werden[13]. Doch diese Quelle erschöpfte sich schnell. In der Diözese Groningen z. B. (101 Pfarren) bestand der Pfarrklerus im Jahr 1970 zu 40 % aus Ordensleuten, im Jahr 1979 zu 63 %; seit 1967 wurde kein einziger Weltpriester geweiht. In den Niederlanden nimmt die Zahl der pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die eine höhere theologische Bildung haben und ganz in der Seelsorge eingesetzt sind, beständig zu (von 180 im Jahr 1977 wuchs die Zahl bis 1978 auf 236).

Auch Belgien hat bisher noch sehr wenig Pfarren ohne residierenden Priester. Die Zahl der Priester nimmt aber ununterbrochen ab, und die Lebensalterpyramide ist in allen Diözesen umgekehrt, wie sie sein müßte. Die Abnahme durch Sterbefälle und Austritte aus dem Amt wird nur zu ± 16 % durch Weihen ausgeglichen. Allerdings hat man durch Einsatz von Priestern aus dem Unterrichtsbereich und vor allem durch Heranziehung von Ordensleuten die offenen Plätze besetzen können. In Zukunft wird aber diese Politik nicht mehr lange durchgehalten werden können. Im Erzbistum Mecheln-Brüssel z. B. nahm die Zahl der Ordenspriester, die aktiv in der Diözesanseelsorge tätig waren, von 1965 bis 1975 von 12,4 % auf 27 % zu. Im Jahr 1978 bestanden 33 % des Klerus im direkten Dienst der Diözese aus Ordensleuten. Wenn die heutige Entwicklung anhält, wird der Prozentsatz bis zum Jahr 1985 auf 45 % steigen (im Durchschnitt sank die aktive Priesterschaft seit 1969 um 46 pro Jahr). Doch auch die Ordensleute haben viel weniger Nachwuchs als früher. In der Diözese Antwerpen (1 217 000 Katholiken) gab es im Jahr 1978 nur *eine* Priesterweihe aus den Seminaren; auch hier sinkt die Zahl der aktiven Weltpriester beständig (1963 waren es noch 1 074, 1973 sank die Zahl auf 954, 1978 auf etwa 830, 1988 werden es voraussichtlich 600 sein). Der Anteil der Ordensleute an der Diözesanseelsorge stieg von 1/11 (1963) auf 1/4 (1978). Im Jahr 1978 zählte Antwerpen 1 317 Pfarren; in einem Drittel von ihnen ist der Pfarrer älter als 60 Jahre. Noch gibt es keine Pfarren ohne Priester, aber es gibt große Pfarren ohne Kaplan, und bald werden mehr und mehr Pfarren keinen residierenden Priester mehr haben.

In der Schweiz ist die Lage des Bistums Basel bezeichnend für das ganze Land, bis auf einzelne Gebiete. Nach einer Studie von Bischofsvikar A. Hopp[14] schätzt man für 1985 etwa 530 aktive Welt- und Ordenspriester (gegenüber 758 im Jahr 1977 und 813 im Jahr 1970). Im Jahr 1960 waren 11,5 % des aktiven Klerus älter als 60 Jahre, 1977 waren es schon 31 %. Inzwischen nimmt die Zahl der Katholiken zu (von ungefähr 600 000 im Jahr 1950 auf etwa 900 000 im Jahr 1970, ohne die Ausländer). Im Jahr 1985 werden 1 700 Katholiken auf einen Priester kommen, gegenüber 964 im Jahr 1950. Die Zahl der Pfarren nahm von 456 (1950) auf 526 (1977) zu. Für 1985 schätzt man 325 Priester für 529 Pfarren (für 1992 errechnet man 275 Priester für 529 Pfarren). Anfang 1977 waren 36 Pfarren ohne residierenden Priester (d.i. 7 %); diese Zahlen werden schnell steigen. Inzwischen wächst die Zahl der Laientheologen: gegenüber 84 (darunter 4 Frauen) im Jahr 1977 erwartet man für 1985 120 und 150 für das Jahr 1992. Die Zahl der Katecheten mit theologischer Fachausbildung wird von 99 (1977) – von denen 65 Frauen sind, einschließlich 17 Ordensfrauen – auf 140 im Jahr 1985 und 160 im Jahr 1992 steigen. Wenn diese Hochrechnungen richtig sind, wird man 1985 etwa 260 Laien hauptamtlich in kirchlichem Dienst haben und 1992 etwa 310, gegenüber 530 bzw. 425 Priestern.

Für das übrige Europa haben wir nur sehr lückenhafte Angaben; allerdings gibt es dort Gebiete, wo die Lage noch schwieriger ist als in den soeben genannten Ländern, z. B. in Portugal.

Die Lage in der Diözese Rom ist ganz und gar abnormal. Für etwa 3,2 Millionen Einwohner zählt man 293 Pfarren, von denen 153 Ordensleuten und 140 dem Weltklerus anvertraut sind. Die Priester werden immer weniger und sind überaltert. Inzwischen dauert die Krise in den Seminaren an: im römischen Priesterseminar sind nur 23 Studenten, was auf ein Maximum von 4 Weihen im Jahr hinausläuft, proportional weniger als in den Niederlanden[15].

Sogar in England ist man um die Zukunft besorgt. In der Diözese Westminster wurde eine Arbeitsgruppe für die Reorganisation des Klerus gebildet (Working Group on the Redeployment of Clergy); diese hat eine Reihe von Empfehlungen vorbereitet, die von den Bischöfen gutgeheißen wurden. Auch hier ist die Lebensalterpyramide auf den Kopf gestellt; immer weniger große Pfarren haben einen Kaplan[16].

III. In den Vereinigten Staaten und Kanada

In den Vereinigten Staaten und Kanada sind viele Diözesen in derselben Lage wie in Europa. In Kanada verringert sich die Zahl der Kleriker; die Überalterung nimmt schnell zu. In Québec liegt das Durchschnittsalter des Weltklerus bei über 50 Jahren; für die Ordenspriester schätzt man, daß im Jahr 1985 etwa 50 % älter als 65 Jahre sein werden. Jedenfalls bieten die Orden kein bemerkenswertes Reservoir mehr für den Ersatz der Weltpriester (gegenüber 9 052 Ordenspriestern im Jahr 1967 für ganz Kanada zählte man

1977 noch 5400). Mehrere Pfarren wurden schon Ordensschwestern anvertraut.

In den Vereinigten Staaten nahm die Zahl der pastoral tätigen Priester zwischen 1966 und 1978 um 16% ab (d. i. eine Verringerung um 10000 Priester); die Zahl der Seminaristen nahm um 25000 ab (auch in den letzten Jahren: gegenüber 14826 im Jahr 1977 waren es 13960 im Jahr 1978). In vielen Bistümern überaltert der Klerus schnell, wenn auch in manchen Diözesen und Ordensgemeinschaften die Berufungen wieder zunehmen. Dabei darf man nicht aus dem Auge lassen, daß 1978 etwa ein Viertel der amerikanischen Katholiken spanisch als Muttersprache hatten; sie haben 300 amerikanische spanischsprechende Priester und etwa 1000 Priester aus Spanien oder Lateinamerika für mehr als 12 Millionen Katholiken. Auch die schwarzen Katholiken kennen ähnliche Verhältnisse, z. B. in Detroit kommt 1 schwarzer Priester auf 30000 schwarze Katholiken.

IV. In anderen Kontinenten

Ins Detail gehende Studien über die Priesterstreuung in den Glaubensgemeinschaften der anderen Kontinente bieten ein Bild, das sich von dem westlichen Bild ganz und gar abhebt. Einige Beispiele mögen das illustrieren. In Honduras z. B. hat man neben etwa 80 einheimischen und etwa 200 ausländischen Priestern mehr als 4000 «Lideres de comunidades», die für die Ortsgemeinden hauptverantwortlich sind. In der Dominikanischen Republik (mit ca. 5 Millionen Einwohnern, 130 einheimischen Priestern – nach einer kirchlichen Anwesenheit von rund fünf Jahrhunderten –, und etwa 300 ausländischen Priestern) zählt man zahlreiche «Gemeindevorsteher»; allein in der Diözese Santiago de los Caballeros hat man deren 500. Tatsächlich sind sie die «pastores» der priesterlosen Gemeinden[17]. Parallele Zustände findet man in Peru[18], Bolivien, in großen Teilen von Brasilien, Mexiko usw.

Für ganz Lateinamerika kam im Jahr 1974 nur ein einziger Priester auf 6160 Katholiken (gegenüber 1 Priester für 4985 Katholiken im Jahr 1969). In Brasilien kommt nur ein einziger Priester auf 8546 Katholiken. Zwischen 1965 und 1975 sank die absolute Zahl der Priester in mehreren Ländern, z. B. in Argentinien, Chile, Ecuador, Nicaragua, Peru. Aber selbst in Ländern, wo die absolute Zahl der Priester zunahm, wie in Mexiko (es ist das lateinamerikanische Land, das nach Brasilien die meisten Priester hat), wo die Zahl der Priester von 7293 im Jahr 1965 auf 9093 im Jahr 1975 zunahm, verringerte sich ihre Zahl im Verhältnis zur Bevölkerung: 1970 hatten 5514 Einwohner einen Priester, im Jahr 1976 hatten 6648 Einwohner einen Priester. Inzwischen nimmt die Zahl der Seminaristen ab[19]:

Studierende in Priesterseminaren Mexikos	1969	1976
Weltpriesterkandidaten	2.687	1.925
Ordensleute	944	575
Gesamtzahl	3.631	2.500

Die Bevölkerung Mexikos zählt (1979) mehr als 66 Millionen Einwohner; für das Jahr 2000 wird sie auf 120 Millionen geschätzt. Man darf endlich nicht vergessen, daß in vielen südamerikanischen Ländern die meisten Priester Ordensleute sind, unter ihnen viele Ausländer.

Für Asien und Afrika ist es im Rahmen dieses Beitrags unmöglich, ein genügend nuanciertes Bild zu zeichnen. Fast überall steigt die Zahl der Getauften schneller als die Zahl der Priester; in Afrika überaltert der ausländische Priesteranteil und wird nicht in gleichem Verhältnis durch einheimische Priester ersetzt. In Asien, selbst in Indien, haben ungezählte Ortsgemeinden keinen Priester, deshalb wies sowohl der Indische Pastorale Rat (Bangalore 1976) wie auch das Colloquium über die Ämter, das von der Federation of Asian Bischops' Conferences (FABC) 1977 in Hongkong organisiert wurde[20], auf die große Not vieler Gebiete hin und verlangte neue Lösungen.

Schlußfolgerung

Große Teile der Kirche scheinen, was das Verhältnis der Priesterzahl zu den Gemeinden betrifft, in eine Sackgasse geraten zu sein; für ganze Länder ist das eine Lage, die schon viele Generationen, manchmal seit Jahrhunderten andauert. Während der ersten Jahrhunderte der Kirche und viele Jahrhunderte danach hatte man ein «normales» Verhältnis von einem «Priester»/«Vorsteher» zu 50 bis 300 Gläubigen.

[1] Secretaria Status (Rom 1978) 59–118.

[2] Davon 39 in Afrika, 23 in Nordamerika, 224 in Mittel- und Südamerika, 17 in Asien und 29 in Europa.

[3] Annuarium Statisticum Ecclesiae (1976), aaO.

[4] Ebda.

[5] M. Brulin, Assemblées dominicales en l'absence de prêtres; situation en France et enjeux pastoraux: La Maison Dieu 130 (2, 1976) 80–113.

[6] Von einer Spitze mit 646 im Jahr 1965 sank sie auf 99 im Jahr 1977; der Anstieg im Jahr 1978 (118) ist außergewöhnlich, wenn man sich die Zahl der Seminaristen in den nächstfolgenden Jahren betrachtet.

[7] Gegenüber 170 Weihen im Jahr 1975 hatte man 436 Sterbefälle und 36 Amtsaustritte; selbst wenn der heutige Anstieg andauern sollte, wird man während mehr als 20 Jahren ein großes Priesterdefizit haben.

[8] N. Greinacher, Das Problem der nichtordinierten Bezugsperso-

nen in katholischen Gemeinden: Diakonia (Freiburg i. Br. 1978) 404–412.

[9] F. Klostermann, Wir brauchen Priester (Veritas-Verlag, Linz 1977).

[10] Derselbe.

[11] Zitiert von P. M. Zulehner, Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945–1975 und ihre pastoralen Konsequenzen (Herder, Wien 1978) 34.

[12] Auch in Österreich nimmt die Zahl der ganz in der Seelsorge arbeitenden Laien zu, z. B. für die drei Diözesen St. Pölten, Feldkirch und Linz, von 69 (1945) auf 416 (1975).

[13] Für die gesamten Niederlande zählte man im Jahr 1977 rund 900 Ordenspriester, denen 455 Pfarren und 43 Ordenspriester, die mit Weltpriestern in Pfarren, die von diesen geleitet wurden, zusammenarbeiteten.

[14] Bistum Basel, Personalprognose. Fragmente eines Pastoralkonzeptes (1978). Nach der Studie «Bistum St. Gallen 1990» rechnete man für 1990 noch mit 151 Priestern (gegenüber 196 im Jahr 1978); neue Berechnungen ließen die Prognose bis auf 95–100 absinken.

[15] In Italien wird das Zahlenverhältnis von Priestern zu Gläubigen immer ungünstiger: zwischen 1961 und 1977 nahm die Bevölkerung von 50,6 Millionen auf 56,6 Millionen zu; die Zahl der Pfarren stieg von 25 919 auf 28 071, aber die Zahl der Weltkleriker fiel von 43 538 auf 40 886. Inzwischen sank die Zahl der Weihen (für den Weltklerus) von einem Höhepunkt mit 918 (1966) auf einen Tiefpunkt mit 384 (1978). Von 1961 bis 1978 sank die Zahl der Seminaristen in den Kleinen Seminarien und in den Priesterseminaren von 29 982 auf 9 853, und der Tiefstpunkt scheint noch nicht erreicht zu sein (die Theologiestudenten fielen von 3 673 im Jahre 1961 auf 1 634 im Jahre 1978). A. Nicora, Seminari e vocazioni oggi in Italia: Il Regno – Documenti (Bologna 11/1979) 283–284 (S. auch 291–293).

[16] The Tablet (London 22. 7. 1978) 714.

[17] La República Dominicana y su pastoral: PMV Informes, América Latina 13 (Brüssel 1978) 41–44.

[18] L'Eglise au sein des peuples indigènes d'Amerique latine: PMV Bulletin 52 (1974) 30–31.

[19] Ministros y ministerios en América latina: PMV Informes, América Latina 6 (Brüssel 1977).

[20] Ministries in the Church in India: Research Seminar and Pastoral Consultation, Hg. D. S. Amalorpavadass (Bangalore 1976); FABC, Asian Colloquium on Ministries in the Church, Hg. P. de Achutegui (Hongkong/Manila 1977) 32–34, 48–50.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN KERKHOFS

1924 in Hasselt geboren. 1942 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1956 zum Priester geweiht. Studien in Löwen, Münster und Oxford. Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor der Soziologie. Dozent für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Generalsekretär des Internationalen Studien- und Informationszentrums Pro Mundi Vita, Brüssel. Geistlicher Berater der Uniapac-international. Anschrift: Conscience straat 58/8, B–3000 Leuven, Belgien.

Giovanni Franzoni

Basisgemeinden und Priester: Erfahrungsbericht aus Italien

I. Entscheidung für einen Klassenstandpunkt

Das Problem der kirchlichen Ämter ist – zeitlich gesehen – nicht das erste Problem gewesen, das sich der Erfahrung der kirchlichen Basis in Italien aufdrängte. Die Gruppen, die Kommunitäten und Pfarrgemeinden haben vor allem anderen versucht, ein Verhältnis zu gewinnen zu den Lebensbedingungen der Unterdrückten und der am Rande der Gesellschaft Lebenden, um so eine Neuauslegung des christlichen Glaubens und der religiösen Praxis *von den Allergeringsten her* zu experimentieren. Um eine heute geläufige Ausdrucksweise zu verwenden, ohne damit den Anspruch einer automatischen Übernahme des marxistischen Begriffsinhaltes zu erheben, ist in diesem Zusammenhang von einer «Entscheidung für einen Klassenstandpunkt» gesprochen worden.

Da die Beziehungen, welche die institutionelle Kirche im Laufe der Geschichte zu den politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Mächten der herrschenden Klassen eingegangen ist, sie in ein Gefüge von Abhängigkeiten eingespannt haben, war die erste spontane Reaktion darauf die einer Befreiung aus dieser Situation.

In Italien gestaltet sich die Beziehung des Vatikans zur Macht vor allem um zwei Knotenpunkte herum: In erster Linie um das Konkordat zwischen Staat und Kirche, das im Jahre 1929 abgeschlossen wurde und das der Kirche eine Reihe von Privilegien zuerkennt und ihr außerdem eine ganz bestimmte Rolle bei der Wahrnehmung der Aufgabe zuerteilt, die Zustimmung der Massen zur etablierten Ordnung zu erhalten. An zweiter Stelle geht es dabei um die «Democrazia cristiana» als einen Ausdruck der kulturellen Hegemonie der italienischen Kirche und als Instrument zur Ausübung der politischen Macht.

Im Blick auf gewisse Verhältnisse im Süden Italiens könnte man auch noch die Mafia anfügen, jene mächtige Verbrecherorganisation, die vor allem in Sizilien und Kalabrien ihre Tätigkeit entfaltet, die unerbittlich jede Stimme zum Schweigen bringt, die nicht mit der Macht übereinstimmt oder sich gar gegen diese auflehnt, jenes Instrument, dessen sich die Democrazia cristiana so oft bewußt bedient, dem gegenüber die örtliche Kirche kein anderes Verhalten einzunehmen gewußt hat als das der Resignation.

Wenn die Basisgemeinden sich aus einer tiefgreifenden Grundentscheidung für die Befreiung von diesen Knotenpunkten der Macht engagiert haben und wenn sie damit oftmals eine politische Führerrolle und eine sogar sakrale Rolle des ordinierten Priesters wiederaufleben lassen haben, dann darf das nicht verstanden werden als eine Mißachtung der biblischen Problematik und als eine theologische Unterentwickeltheit, sondern ist zu verstehen als Folge der Tatsache, daß man die Erneuerung der Kirche in Angriff nahm und verwirklichte unter konkreten sozialen und politischen Bedingungen und nicht bloß aus den Voraussetzungen einer theoretischen Reflexion.

II. Wiederaneignung des Wortes der Verkündigung und der kirchlichen Strukturen

Weil diese Erfahrung der Befreiung der Kirche von ihren Beziehungen zur Macht eine wirklich kirchliche Erfahrung und nicht bloß ein politischer Kampf war, wurde es zu einem bestimmenden Punkt, die Möglichkeit eines unmittelbaren und kirchengemäßen Verständnisses der Bibel zurückzugewinnen. Diese war den italienischen Katholiken fast ausschließlich durch den Filter des kirchlichen Lehramtes bekannt, des Lehramtes, das sich *über* die Kirche und *zwischen* die Kirche und das Wort Gottes stellte, nicht aber als Dienst am Wort *innerhalb* der Kirche verstand.

Auf dem Wege über diese belastende Vermittlung erreichten die biblischen Texte und vor allem das Evangelium die kirchliche Gemeinschaft nur in amputierter Form, isoliert vom Kontext und obendrein noch in der Darstellungsweise einer Predigt, der es viel mehr darum ging, den Gedanken des Gehorsams zum Zuge zu bringen, nicht aber die prophetische Botschaft.

Es sei hier hingewiesen auf die mühevolle Dokumentationsarbeit, die von der Basisgemeinde von Alghero (Sassari) geleistet worden ist, die in ihrem Buch «L'ha detto il parroco» («Das hat der Pfarrer gesagt») (Ora sesta, Mailand 1975) eine Reihe von Predigten gesammelt hat, die in verschiedenen Kirchen dieser Stadt gehalten worden waren, um so zu zeigen, wie die hier gehaltenen Reden nicht die Verkündigung des Heilsereignisses in Christus waryn, sondern vielmehr moralistische und spiritualistische Ansprachen zum ganz privaten Gebrauch.

Wenn auch der historische Sitz im Leben dieses neuen Verständnisses der Bibel die Situation des Kampfes der Unterdrückten war, so kamen die exegetischen Instrumente dazu noch von denen, die sie vorher schon besessen hatten. Auch hier wurde der ordinierte Priester, der bestimmte Studien gemacht hatte, in Dienst genommen für eine Wiederaneignung des Wortes Gottes seitens der Gemeinde.

Dieser Begriff der Wiederaneignung schließt einen bischöflichen Dienst absolut nicht aus, aber er ruft die Bischöfe auf, ihren Dienst *innerhalb* der Gemeinde und nicht *von oberhalb* der Gemeinde auszuüben. Sich die Bibel und die Sakramente neu anzueignen bedeutet nicht, sie neu zu erfinden, sondern sie als eine «Gabe Gottes an die ganze Kirche» zu betrachten.

Das neue Verständnis des Evangeliums hat auch zu einem andersartigen Gebrauch der kirchlichen Strukturen geführt. Unter Strukturen kann man hier die Baulichkeiten einer Pfarrgemeinde und die Kirche selbst, betrachtet als heiligen Ort, oder auch gewisse Rollen des Priesters wie Seelsorgefunktionen in Sozial- oder Gesundheitsdiensten oder im Religionsunterricht usw. verstehen.

Diese Art von Entscheidung, die unverzichtbar war, wenn man einer rein intellektuellen Betrachtungsweise entgehen wollte und jene Strukturen in den Dienst der Kämpfe der Unterdrückten stellen wollte, die bisher immer nur ihrer Ausbeutung gedient hatten, bedeutete, daß man sich damit auf ein Feld begab, auf dem die Hierarchie sich dank des italienischen Konkordats als die stärkere Kraft erweisen mußte. Tatsächlich genügt es, wenn die bischöfliche Kurie ihr «Nullum obstat» zurückzieht, daß ein Kaplan oder ein Religionsprofessor automatisch ihre Stelle verlieren. Wenn dann einmal Kirchenbauten dazu verwendet wurden, um Versammlungen streikender Arbeiter zu beherbergen (wie im Falle der Arbeiter von Vingone in der Kirche des Isolotto), so bestand die Reaktion der Bischöfe stets darin, die Sakralität des Gebäudes geltend zu machen und die Priester anzuklagen, daß sie diese für politische Zwecke mißbrauchten und damit aufhörten, Männer «oberhalb der Parteien» zu sein. Das geschieht natürlich unter absichtlicher Ignorierung der Tatsache, daß, weltlich gesehen, der Sakralbau und ganz allgemein die Pfarrstruktur in allen ihren Artikulationen (vom Taufregister bis zum Friedhof) immer ein Ort der gesellschaftlichen und politischen Herrschaft gewesen ist; unter Ignorierung auch der Tatsache, daß der Priester in Italien, obwohl dem Namen nach neutral, immer – ausdrücklich oder insgeheim – ein Kollaborant der Democrazia cristiana gewesen ist, und daß er daher immer auch *Politik gemacht* hat, wobei er sich kirchlicher Einrichtungen wie der Kanzel und des Beichtstuhls bedient hat.

III. Wie man sich den ordinierten Priester auf neue Weise zu eigen machte

Den «profanen» Gebrauch der kirchlichen Strukturen und juridisch kodifizierten Rollen hat die italienische

Hierarchie damit beantwortet, daß sie Druck ausgeübt hat, wo sie Druck ausüben konnte: auf den Priester als den Vertreter des Bischofs. Daher ist die Zurücknahme der Beauftragung oder des «Nihil obstat» gegenüber Kaplänen und Religionsprofessoren zu erklären, ebenso auch die Versetzung von Pfarrern und Pfarrvikaren (und bisweilen selbst von Bischöfen) aus «pastoralen» Gründen.

Die wichtigsten Episoden sind jene, die sich in Pfarrgemeinden zugetragen haben, in denen das Volk die Versetzung des Pfarrers damit beantwortet hat, daß es sich schützend um den Amtsträger scharte, dessen Rolle es damit nun auch von unten her anerkannte.

Wenn die Pfarrer aufgrund von öffentlich vollzogenen Stellungnahmen, die nicht im Einklang mit der Linie der Konkordatsregelungen standen (in Oregina/Genua wurde 1971 eine Eheschließung vollzogen, bei der der kirchliche Ritus vom bürgerlichen Ritus getrennt wurde; im Isolotto von Florenz solidarisierte man sich mit den Besetzern der Kathedrale von Parma), die Pfarrer abgesetzt wurden, antworteten die Gemeinden damit, daß sie den Bischof einluden, zu einem Gespräch mit den Leuten zu kommen und nicht allein mit dem Pfarrer als seinem Angestellten zu verhandeln.

Solche Fälle vermehrten sich dann im Jahre 1973 mit dem Volksbegehren zugunsten der Abschaffung der Ehescheidung, bei dem viele Priester entgegen der von den Bischöfen befohlenen Linie sich zugunsten der Freiheit der Katholiken erklärten, ihrer eigenen Verantwortung entsprechend zu stimmen. Viele Gemeinden, die in ihrer Konfrontation mit der Hierarchie schon in einer gespannten Situation lebten, etwa aufgrund einer zu progressiven Verkündigung oder ihres politischen Standortes, wurden damals mit der Versetzung ihrer Pfarrer oder mit der Suspension ihrer Priester *a divinis* geschlagen. Einige Gemeinden besetzten das Kirchengebäude (Isolotto, Lavello, Goiosa Jonica) wofür sie sich in der Folge langen und kostspieligen Prozessen ausgesetzt sahen. Andere, wie die Gemeinde von Sankt Paul vor den Mauern in Rom oder von Sant'Anna in Görz, haben es vorgezogen, in andere Räumlichkeiten umzuziehen und dort fortzufahren, in einer teilweise von der Autorität geduldeten Situation die Eucharistie, die Taufen, die Eheschließungen zu feiern.

In einigen Fällen wird die Eucharistie auf einem Platz unter freiem Himmel gefeiert (Isolotto, Oregina, San Pietro in Sala in Mailand), in anderen Fällen findet sich gelegentlich ein öffentliches Gebäude, in das man die Versammlung der Gemeinde des Herrn einberufen kann.

Das, was alle diese Fälle gemeinsam haben, ist der offensichtliche Widerstreit zwischen der *Anerkennung* des Amtes von seiten der Hierarchie und derjenigen von seiten der Gemeinde. Im Denken der Basisgemeinden verneint man gewiß nicht, daß die Gnade und die Ämter von Gott kommen; sie sind aber Gaben des Geistes an die Kirche, nicht an die Bischöfe.

Um das Ganze in ein elementares Schema zu bringen, könnte man sagen, daß nach der Vorstellung der italienischen Bischöfe Gott den Bischöfen die Vollmacht gibt, die Gnade und die Ämter an das Volk weiterzugeben; nach der Vorstellung der Leute in den Basisgemeinden gibt Gott die Gnade und das Evangelium dem Volk Gottes, und dieses *gibt sich* die historischen Formen der Ämter und der Sakramente. Das, was nun in eine Krise geraten ist und nach Reflexion und Bearbeitung durch die Theologen verlangt, ist offensichtlich die Zumutung einer an den Aposteln ein für allemal geschehenen Amtseinsetzung, die dann durch eine dynastische Nachfolge oder durch Handauflegung weitergegeben wird.

Noch eine letzte Beobachtung: Bei fast allen diesen Vorfällen haben die Basisgemeinden die Versetzung ihres Pfarrers oder die Suspension *a divinis* ihres Presbyters nicht damit beantwortet, daß sie diesen durch einen Laien ersetzt hätten oder einen Laien mit dem Vorsitz bei der Eucharistiefeier betraut hätten, sondern damit, daß sie sich der Entscheidung des Bischofs widersetzten und ihn in ihre Gemeindeversammlung einluden. Als die Gemeinde von Oregina zum ersten Mal die Eucharistie ohne die Erlaubnis des Bischofs feierte, und zwar mit 17 von überallher zusammengekommenen Priestern, verzichtete sie zum Zeichen der Buße für die Abwesenheit des Bischofs auf die Wortverkündigung. Auf die Einladung der Gemeinde – wenn man den Fall von Pater Michele Pellegrino, Erzbischof von Turin, ausnimmt, der einmal an einer Versammlung der Gemeinde von Vandalino teilnahm; und mit Ausnahme des Falles von Clemente Riva, Weihbischof von Südrom, sowie wenigen anderen – haben die Bischöfe im allgemeinen damit reagiert, daß sie sich auf ihre Autorität beriefen und nur die Priester anerkannten, von denen sie annehmen konnten, daß sie sich im Volk als Vertreter der Autorität erweisen würden.

IV. Gemeinde und Eucharistie

Neben dieser Erfahrung, daß man sich den «ordinierten Priester» auf neue Weise zu eigen machte, tritt immer häufiger eine andere einflußreiche Erfahrung auf, nämlich die, daß Gemeinden die Eucharistie und

die Wortverkündigung ohne den *Vorsitz* eines ordinierten Priesters vollziehen.

Die Gemeinde von Peretola und die Auferstehungsgemeinde in Florenz, die beide der Glaubenserfahrung von Don Luigi Rosadoni verbunden waren, sind nach seinem Tode im Jahre 1972 zu dem Entschluß gekommen, die Eucharistie auch ohne die Anwesenheit eines ordinierten Priesters zu feiern. Wenn dies in den beiden genannten Gemeinden die übliche Praxis geworden ist, so haben auch andere Gemeinden – wie etwa die Isolotto-Gemeinde in Florenz und die Gemeinde Sant'Anna in Görz –, wenngleich sie in der Regel den Vorsitz bei der Eucharistiefeier den ordinierten Presbytern überlassen, im Falle von deren Abwesenheit dennoch gleicherweise die Messe gefeiert.

Bei dem im September 1974 in Rom veranstalteten Seminar über die Ämter hat die Gemeinde von Peretola ihren eigenen Weg folgendermaßen synthetisch zusammenfassend beschrieben:

«Als wir aus der Pfarrgemeinde ausgeschieden waren, hatten wir in unserer Gruppe keinen Priester, sondern feierten die Eucharistie mit irgendeinem Priester, den wir gerade kannten... In der folgenden Zeit ergab es sich ganz allmählich – und zwar aufgrund von zufälligen Geschehnissen, die wir nun in eine Synthese fassen, aber nicht um eine Theologie des kirchlichen Amtes festzulegen, sondern um gewisse Etapppen einer ganz besonderen Erfahrung festzuhalten –, daß die Gemeinde im Zuge ihrer Reifung auch ohne Priester auskam...

«Nach einigen Wochen ohne Eucharistie kam man auf den Gedanken, daß die Gültigkeit des eucharistischen Zeichens gebunden sein müsse und auch tatsächlich gebunden sei an den prophetischen Rang der Gemeinde, an ihre angespannte Ausrichtung auf eine bestimmte Art der Verkündigung und der Erfahrung und überdies auf eine bestimmte Art des Kampfes; man sagte sich, daß nur dann, wenn sich diese angespannte Ausrichtung in der Gemeinde verwirkliche, auch die Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi Wirklichkeit werde. Angesichts dessen, daß kein Priester zu uns kam, und daß auch dann, wenn einer gekommen wäre, dieser sich doch nicht in Gemeinschaft mit uns befunden hätte, hätte das eucharistische Zeichen, das seinen Wert als Ausdruck des Glaubens und der Hoffnung hatte, seinen Sinn verloren und wäre in seinem Wert gesunken ...

«Wir brachten es nicht mehr fertig, der Eucharistie den Wert einer Gnade zu geben, die von oben kommt. In der Geschichte der Kirche hat das Volk Gottes die Feier der Eucharistie als Zeichen der Einheit einem Priester delegiert, und tatsächlich ist dies ein Dienst gewesen, der vom Priester geleistet wurde. In unserer Situation schien es uns für uns wesentlich, wieder in den Besitz dieser Befugnis zu gelangen...

«Von da an haben wir dann die Eucharistie unter uns gefeiert – mit den biblischen Lesungen, den Gebeten des Ritus und dem übrigen. Wir bilden aber dennoch keine Theorie über das priesterliche Amt, indem wir etwa sagen würden, daß es in dieser Weise einzig richtig sei; überdies: wenn irgendein Priester anwesend ist, so geben wir ihm gern den Vorsitz bei der Eucharistiefeier...

«Wir sagen, daß dies ein Geschehen ist, das sich in unserer Gemeinde im Verlauf ihres Weges so bewährt hat, und zwar aus Gründen, die uns gültig erschienen für uns, und an die wir glauben, womit wir aber aus leicht ersichtlichen Gründen keineswegs ein Modell anbieten.»

V. Das Seminar über «Kirchliche Gemeinschaft und Ämter in der Kirche»

Dieses Seminar, das im September 1974 in Rom gehalten wurde, stellt – auch unter methodologischem Gesichtswinkel – einehbedeutsame Erfahrung dar. Dabei hatte man über die Berichte der Gemeinden und die Beiträge einzelner Laien hinaus auch Theologen an der Mitarbeit beteiligen wollen. Bei der Eröffnung sagte Filippo Gentiloni von der Gemeinde Sankt Paul in Rom: «Wir sind überzeugt, daß der *Ort* der Theologie die Basisgemeinde ist, die im Licht des Gotteswortes ihre eigene Glaubenserfahrung reflektiert. Es steht eindeutig fest, daß wir nicht die Absicht haben, eine neue Theologie zu formulieren, die neben die vorausgehenden Theologien oder an ihre Stelle gesetzt werden sollte. Wir vertreten bloß die Überzeugung, daß man nur dann Theologie betreibt, wenn man sich an die richtige Stelle begibt, dorthin nämlich, wo eine Glaubensgemeinschaft lebt, die sich einordnen läßt in die Optik des Evangeliums, das heißt in eine Betrachtungsweise von den Armen, den Ausgebeuteten und Unterdrückten her; das heißt in der heute gängigen Begrifflichkeit: in die Optik der Entscheidung für einen Klassenstandpunkt. Auf diese Weise möchten wir jenen *sensus fidelium*, von dem die klassische Theologie immer schon gesprochen hat, wiedergewinnen und ihm deutlicheren Ausdruck verleihen, indem wir ihn in einem geschichtlichen Zusammenhang verwirklichen.»

Aus dem Schlußbericht des Seminars ergibt sich eine Theologie des Priestertums und der Ämter, in die in Zukunft auch Erfahrungen wie die der Gemeinde von Peretola und der Auferstehungsgemeinde in Florenz aufgenommen werden könnten. Gleichzeitig bemüht

man sich, nicht zu brechen mit dem komplexen Prozeß der Erneuerung der Gesamtkirche.

«Die Gemeinde als solche ist es», stellt das Abschlußdokument des Seminars fest, «welche das Subjekt der Ämter sein muß, welche von der Gemeinde zum Dienst an den Menschen ausgehen. Man muß daher die Aufmerksamkeit vom Amt des einzelnen Priesters verlagern auf die vielen Ämter, die von der Gemeinde ausgeübt werden sollten. Auch um den Preis, daß man dadurch in Konflikt mit der bestehenden kirchlichen Autorität gerät, ist es unumgänglich, die Ämter in die umfassende Ebene der Gesamtgemeinde «einzutauchen», und zwar auf eine Weise, daß man die Priesterkaste dadurch abschafft, daß man ihr die Ausübung ihrer Macht unmöglich macht... Die Gemeinden wollen dem Grundsatz treu bleiben, daß der einzige Priester des Neuen Bundes Christus ist, an dessen Priestertum alle Gläubigen Anteil haben. Daher muß man die Rolle des Priesters, die oft auf mehr alttestamentliche als neutestamentliche biblische Zeugnisse gegründet ist, relativieren.»

VI. Der letzte Stand der Entwicklung

Die Eheschließung von Rosario Mocciaro, einem Presbyter der Gemeinde von Sankt Paul in Rom (Ziviltrauung auf dem Gemeindeamt und kirchliche Trauung in der Basisgemeinde) und die darauf folgende von der kirchlichen Autorität verfügte Rückversetzung in den Laienstand warf auch für die Gemeinde von St. Paul von neuem das Problem des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier auf.

Auch in diesem Falle hat man einem Bruch in der disziplinären Ebene den Vorzug gegeben vor einem Bruch, der daraus gefolgt wäre, wenn man einem Laien der Vorsitz bei der Eucharistiefeier eingeräumt hätte, und der – wenn auch zu Unrecht – als ein Bruch in der Ebene der kirchlichen Lehre hätte ausgelegt werden können.

Angesichts dessen, daß einige nicht-zölibatäre Priester zur Verfügung standen, hat die Gemeinde diese eingeladen, den Vorsitz zu übernehmen, wobei man nicht davon abging, daß die Gemeinde das feiernde Subjekt ist (der Kanon wird denn auch in der Gemeinde gemeinsam gesprochen).

Es gibt derzeit in der Gemeinde von Sankt Paul verschiedene Einstellungen zu dieser Frage, die einigermaßen dem in Italien gegebenen Gesamtbild entsprechen:

a. Priester, die der Eucharistiefeier vorstehen und folglich ihre Rolle – mit verschiedenen Nuancierungen – akzeptieren und vom Bischof toleriert werden.

b. Priester, die der Eucharistiefeier vorstehen und das Amt mit den eben erwähnten Nuancierungen akzeptieren, die aber in disziplinärer Hinsicht im Bruch mit der Autorität leben.

c. Priester, die wie der Autor dieses Beitrags, obgleich sie das Amt gelten lassen, der Eucharistiefeier nicht vorstehen, weil sie gegen ihren Willen in den Laienstand zurückversetzt worden sind. Dieser *ungehorsame Gehorsam* hat bei manchen Verwunderung geweckt. Er gründet jedoch nicht in einem bloßen Taktieren, und er ist auch nicht bloß die Frucht subjektiver Unschlüssigkeit. Er gründet sich vielmehr auf die Überzeugung, daß jedes religiöse Zeichen auf jeden Fall doppeldeutig und unwesentlich bleibt, durch das der irrtümliche Eindruck geweckt werden könnte, bei dem Konflikt zwischen den Basisgemeinden und der Hierarchie gehe es um theologische Fragen und nicht um die Entscheidung für die Armen.

d. Priester, die der Eucharistiefeier nicht vorstehen, weil sie radikal jede besondere Rolle von Amtsträgern ablehnen. Einige von diesen haben irgendwann einmal um die «Dispens» gebeten, andere leugnen oder ignorieren jede Zuständigkeit der kirchlichen Autorität und leben in jeder Hinsicht auf Laienweise ihr Glaubensleben und ihr politisches Engagement.

Hinweis zur Bibliographie

Eine umfangreiche und gut erläuterte Bibliographie zum Themenkomplex «Basisgemeinden und kirchliche Ämter» findet sich in: COM – Nuovi tempi (1978/8), besorgt von Pier Giorgio Paterlini.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIOVANNI B. FRANZONI

1928 geboren. 1950–1974 Benediktinermönch, zuletzt als Abt von Sankt Paul vor den Mauern in Rom. Dieses Amt legte er 1973 nieder wegen Schwierigkeiten mit der Römischen Kurie. Aufgrund seiner Stellungnahme anläßlich des Volksbegehrens zur Ehescheidung wurde er 1974 von der Ausübung seiner priesterlichen Funktionen suspendiert. 1976 wurde er in den Laienstand zurückversetzt. Derzeit ist er Mitglied der Basisgemeinde von Sankt Paul und der Redaktion der christlichen Wochenzeitung COM – Nuovi tempi. Veröffentlichungen u.a.: La terra è di Dio. Lettera pastorale in occasione dell'annuncio dell'anno santo (COM – Nuovi tempi); französische Übersetzung: La terre appartient à Dieu (Editions du Centurion, Paris); Il mio regno non è di questo mondo (COM – Nuovi Tempi); Le comunità di base (La Lanterna, Genua); Tra la gente (COM – Nuvi tempi); Il posto della fede (COINES). Anschrift: Redazione COM – Nuovi tempi, via Firenze 38, Roma, Italien.

Joan Llopis

Erfahrungsberichte aus Spanien: Auswege aus der Identitätskrise von Priestern und Gemeinden?

Ich habe einen jungen Laien, der zu einer kleinen christlichen Gemeinschaft einer spanischen Großstadt gehört, um seine Meinung zum Generalthema des vorliegenden Heftes von CONCILIUM gebeten, und er hat mir mit den folgenden schriftlich niedergelegten Reflexionen geantwortet, die das Problem in seinen wirklichen Dimensionen erfassen und uns darüber hinaus eine lebendige und symptomatische Erfahrung vermitteln.

«Sicherlich hat der gegenwärtige Rückgang der Zahl der zur Verfügung stehenden Kleriker, den wir in unserem Land erleben, negative Auswirkungen, vor allem in der territorialen Organisation der Kirche: Pfarreien ohne Pfarrer usw. Aber er hat auch positive Wirkungen: er zwingt dazu, eine Reihe von Problemen, die man immer vor sich herschob, endlich anzugehen, und zwar in der Praxis. So zum Beispiel die ganze Frage der Organisation der Dienste in der christlichen Gemeinde.

«Natürlich ist es leichter, sich diese Fragen in dem Teil der Kirche zu stellen, den man gewöhnlich mit dem Begriff «evangelisierende Bewegungen» oder ähnlich bezeichnet. Dieser Teil besteht aus Christen, die in ihrem Glauben aktiver sind, sich stärker organisieren und denen es leichter fällt, sich an neue Situationen wie die des Priestermangels anzupassen. Aber darum verliert die Erfahrung dieser Kreise nicht an Gültigkeit, vielmehr lassen sich aus ihr für die ganze Kirche nutzbringende Elemente gewinnen.

«Bisher hingen diese Bewegungen ebenfalls stark von den Priestern ab, durch die berühmte Gestalt des ‹consiliario›. Jede Gruppe, und mochte sie noch so klein sein, hatte ihren Berater, der ihr auf dem rechten Weg voranging und die Messe für sie zelebrierte, wenn es nötig war. Aber das hört allmählich auf. Heutzutage ist es bereits utopisch anzustreben, daß jede kleine Versammlung von sieben oder acht Personen mit einem jener Männer rechnen kann, die in den Seminaren herangebildet und von einem Bischof geweiht wurden und wie gute Beamte in ihren Unternehmungen und ihrer Arbeit vom kirchlichen Apparat kontrolliert werden.

«Was tun? Wir können die kleinen Gruppen abschaffen und nur so viele Gruppen einrichten, wie Priester zur Verfügung stehen. Oder wir können aufhören, in der Gemeinschaft Eucharistie zu feiern. Das sind schlechte Lösungen. Wie kann das Wort des Evangeliums zu jedem Menschen gelangen, wenn nicht durch die kleine Gruppe? Und wie kann eine Gruppe ihren Glauben zum Ausdruck bringen, ohne das Brot und den Wein Jesu Christi miteinander zu teilen?

«Das Problem ist real und lebendig. Ich weiß von vielen Gruppen, daß sie es auf den Tisch gebracht haben, und ich gehöre zu einer von ihnen. Ich weiß von einigen Gruppen, daß ihnen nicht klar ist, ob man ohne Priester Eucharistie feiern kann. Das ist ein schwerer Schritt. Auch in meiner Gruppe gab es Zweifel. Eher ‹de facto› als in der Theorie; für niemanden war klar (oder wenigstens ‹ganz klar›), daß ohne Priester die Eucharistie nicht gefeiert werden kann, aber es fiel schwer, diesen Schritt zu tun. Wir machten eine anfänglich schwierige Erfahrung; es gab ein gewisses Unbehagen, ein gewisses Widerstreben. Dies als Ergebnis nicht nur des Problems der Anwesenheit oder Nichtanwesenheit eines Priesters, sondern der Frage, ‹wie man es machen solle›, ‹was zu tun sei›, damit es ‹wirklich› eine Eucharistie wäre.

«Sicherlich als mehr oder weniger bewußte Folge dieser Anfangsschwierigkeit, eine Blockierung wie diejenige, die wir auf diesem Gebiet erlebten, zu überwinden, versammelten wir uns nach den ersten Erfahrungen eine Zeitlang, ohne die Eucharistie zu feiern. Dabei ist zu bedenken, daß es Tradition der Gruppe war, recht sorgfältig vorbereitete Messen mit Lesungen, Liedern, Symbolen, Tischtüchern, Blumen, Kerzen usw. zu feiern, lange Messen mit einer gewissen Feierlichkeit, zumindest für eine kleine Gruppe. Und der Priester spielte dabei eine zentrale Rolle. Auch dies trug dazu bei, daß der Schock noch härter war, und tatsächlich konnten wir uns eine Zeitlang nicht dazu entschließen, zusammen zu feiern.

«Aber das Bedürfnis bestand. Eine gläubige Gemeinschaft, und sei sie noch so klein, läßt sich kaum am Leben erhalten, ohne daß sie das Zeichen, das uns mit Jesus Christus und seiner Kirche verbindet, miteinander teilt. Und so haben wir die Eucharistiefeiern wiederaufgenommen. Auf einer außerordentlich einfachen Ebene. Sieben oder acht Personen in den kleinen Wohnzimmern irgendeiner der kleinen Wohnungen, wie sie heutzutage gebaut werden. Lesung des Evangeliums und vielleicht eines Gedichtes oder eines Textes, der jemandem gefallen hat. Kommentare zu

den Texten oder Bemerkungen über das, was ein jeder gerade mag. In der Mitte von Anfang an ein niedriger, kleiner Tisch mit Brot und Wein. Brot vom Bäcker und Schankwein. Sonst nichts. Wohl ein bißchen Musik, um die Zeiten des Schweigens zu begleiten und der Atmosphäre ein wenig Farbe zu geben, eine mehr oder weniger aufs Geratewohl ausgesuchte Musik – innerhalb einer bestimmten Richtung –, wie man sie in jeder Plattensammlung eines modernen Hauses findet. Wenn der Augenblick gekommen ist, erinnern wir uns an die Geste Jesu beim Letzten Abendmahl, indem wir den Text in einem Evangelium oder bei Paulus lesen. Dann teilen wir miteinander Brot und Wein. Das ist alles.

«Was wird in Zukunft geschehen? Werden wir die Feier um weitere Elemente bereichern? Werden Lieder hinzukommen? Blumen? Symbole? Wir werden sehen. Es wird von der Lebendigkeit und dem Geschmack der Gruppe abhängen. Doch eines haben wir wohl erfahren: die Feier bewahrt all ihre Kraft, all ihre Bedeutung, so einfach ihr äußeres Gewand auch sein mag. Und wir werden es nicht hinnehmen, wenn man uns sagt, wir feierten keine Eucharistie. Davon sind wir fest überzeugt: Jesus Christus ist für uns lebendig, und die Gemeinschaft teilt seinen Leib und sein Blut, seine volle Wirklichkeit.

«Nun gut. Es handelt sich um einen Fall, eine Erfahrung, die vielleicht nicht zu verallgemeinern ist. Es stimmt, daß wir in unserer Gruppe Leute sind, die eine lange christliche Geschichte hinter sich haben, in kirchlichen Aktivitäten engagiert sind, ständig mit anderen Gläubigen, mit theologischen Büchern, christlichen Zeitschriften, mit Ordensleuten und Priestern zu tun haben. Man könnte leicht sagen, daß Priester in der Gruppe zwar nicht anwesend sind, sich aber dauernd in ihrer Nähe herumtreiben. Wahrscheinlich stimmt das. Aber wir betrachten uns nicht als außergewöhnliche Gruppe; wir glauben, daß es viele Gruppen wie die unsere geben mag, und wir wissen, daß solche existieren. Wir stimmen zu, daß dieser «äußere» Kontakt mit der Kirche gut und sogar unverzichtbar ist. Aber dies mindert nicht die Kraft unserer Erfahrung und dessen, was wir hier sagen wollen.

«Es ist wohl nicht die ideale Situation? Auch hiermit sind wir einverstanden. Doch es wäre, glaube ich, auch keine ideale Situation, wenn es wieder viele ‹Berufungen› gäbe und jede kleine Gruppe wieder ihren ‹Priester aus dem Seminar› haben könnte. Was man tun müßte, was man sich aus der gegenwärtigen Situation zunutze machen muß, ist dies: die ganze Frage der Dienste in der Gemeinde neu stellen zu können. Das Ideal, das angestrebt werden muß, besteht darin, herauszufinden, was zu tun ist, um das Leben der christlichen Gemeinden zu gewährleisten. Wird es notwendig sein, daß in jeder Gruppe einer die Verantwortung für die Vorbereitung der Feiern übernimmt? Sicher. Ob es zeitlich begrenzte Verantwortlichkeiten sein können? Natürlich. Ob die Übertragung von Verantwortung einen gewissen liturgischen Charakter haben sollte? Ich glaube schon. Ob jemand aus der Gemeinschaft mit anderen Gemeinschaften Kontakt halten müßte, damit man sich gegenseitig bereichert? Selbstverständlich. Ob es gut wäre, wenn jemand die Entwicklung der Gemeinschaft mit einem Menschen, sei er Priester oder nicht, der ihr bei ihrer Orientierung helfen könnte, kritisch bespräche? Ja, das wäre gut. Aber solange wir dem genannten Ideal nicht nahekommen, dürfen wir nicht die Hände in den Schoß legen. Diese Veränderungen wird der Bischof nicht über Nacht für uns besorgen; wir werden selbst nach und nach dafür sorgen müssen. Und solange wir diese Veränderungen bewirken und auch damit wir sie gut verwirklichen, müssen wir unsere Gemeinschaften lebendig und aktiv erhalten und in ihrer Mitte die Eucharistie feiern, das große Zeichen unseres Glaubens an Jesus Christus.»

Es ist schwer, genau festzustellen, wie viele Gruppen es in unserem Land gibt, die auf der gleichen Linie liegen, wie sie sich in der vorangehenden Erfahrung niederschlägt, aber gleichgültig, ob es sich nun um wenige oder viele handelt, bedeuten sie eine ernste Herausforderung für die theologische Reflexion. Ich weiß von einer Vorstadtgemeinde, die, als sie ohne Priester dastand, weiter Eucharistie feierte, aber ohne den Vorsitz irgendeines Priesters. Der pastorale Verantwortliche der Zone sagte ihnen, das, was sie machten, sei eine für sie religiös gültige Feier, die Theologen jedoch würden ihnen erklären, es sei keine Eucharistie. Dennoch sind die Mitglieder dieser Gemeinde – wie die jungen Leute aus dem vorigen Bericht – zutiefst davon überzeugt, daß sie das lebendige Gedächtnis Jesu Christi feiern. Kürzlich ist ein Priester der Gemeinschaft beigetreten, dem sie, wie es scheint, in Zukunft die Aufgabe der Eucharistiefeier übertragen werden, um Skrupel zu vermeiden, obgleich die Versammlung auch weiterhin von einem Laien geleitet werden wird; dieser Umstand wirft ein noch ernsteres theologisches Problem auf: die Dichotomie zwischen der Funktion des Vorsitzes und der Aufgabe, das Sakrament «herzustellen».

Zahlreicher sind die Fälle, in denen die Gemeinde bei der Feier anderer Sakramente auf den Priester verzichtet, zum Beispiel bei der Eheschließung. Wenn zwei Mitglieder der Gemeinde heiraten wollen, versammeln sie sich – nach Erledigung der rechtlichen

Formalitäten und der zivilen Zeremonie – mit den Angehörigen ihrer Glaubensgemeinschaft und erklären ihnen gegenüber ihren Willen, sich in Christus zu verbinden: für sie genügt dies, um deutlich zu machen, daß ihre Ehe christlich ist, ohne die Notwendigkeit der kanonischen Mitwirkung der Kirche oder des Segens des Priesters.

Bisher habe ich von Erfahrungen gesprochen, bei denen klar zu erkennen ist, daß die Initiative von der Gemeinde selbst ausgeht. Ihre Mitglieder fühlen sich durch die Abwesenheit des Priesters im Stich gelassen und ziehen dann mehr oder weniger bewußt den praktischen Schluß, daß sie die dem christlichen Glauben eigenen Zeichen ohne die Gegenwart eines geweihten Amtsträgers vollziehen können – und sogar sollen. Mein persönlicher Eindruck geht dahin, daß alle diese Fälle in Spanien noch keineswegs häufig sind, obgleich sie auf Dauer gesehen als Ferment wirken und Folgen ungeahnten Ausmaßes haben können.

Sehr viel zahlreicher – ohne jedoch schon eine Massenerscheinung darzustellen – sind die Fälle, in denen die Initiative von den Priestern selbst ausgeht. Es lassen sich viele unterschiedliche Erfahrungen von Priestern anführen, deren persönlicher Weg sie dazu brachte, das herrschende kirchliche System zu verlassen und nach neuen Wegen der Ausübung ihres Amtes zu suchen. Einigy lassen sich schließlich säkularisieren, andere halten dies jedoch nicht für notwendig und setzen sich – fast immer vom Unverständnis der offiziellen Organismen begleitet – dafür ein, einen neuen Typ priesterlicher Tätigkeit zu erfinden, bei dem die evangelisierende Präsenz mitten im Leben größeres Gewicht hat als die Sakramentalisierung *ex officio*.

In dieser Hinsicht ist der Weg eines – vor kurzem in recht jungem Alter verstorbenen – katalanischen Priesters bezeichnend, der sich gezwungen fühlte, die traditionelle, auf die Sakramentenspendung ausgerichtete Ausübung des Amtes aufzugeben, als er mit der unbehaglichen Realität des Arbeiterviertels in Berührung kam, in dem seine Pfarrei angesiedelt war. Seine missionarische Berufung brachte ihn dazu, das Leben der Leute seines Viertels ganz teilen zu wollen und sich folglich von Riten und Zeichen in seiner priesterlichen Tätigkeit zu trennen; diese sollte nur in einer von seinem radikalen Glauben an Jesus Christus getragenen, menschlichen Gegenwart bestehen. Er ging so weit, auf die rituellen Sakramente völlig zu verzichten, weil sie in seinen Augen die Wirklichkeit vermissen ließen, die sie hätten bedeuten und feiern müssen; er selbst starb ohne Sakramente, und doch war sein Tod nach einer schmerzvollen Krankheit ein äußerst beredtes Zeichen seines Glaubens und seiner Liebe.

Ein anderer symptomatischer Fall ist der eines Priesters reiferen Alters, der sich nach intensiver Tätigkeit im Gemeindeleben und im Bereich der speziellen Bewegungen von der Institution trennt und sich später säkularisieren läßt und heiratet, von dem Wunsch getragen, auf jede Art klerikaler «Macht» zu verzichten.

Lassen wir uns seine Entwicklung von ihm selbst erzählen: «Der Priester besitzt ‹Macht› in dem innersten Bereich, den es im Menschen gibt: in seinem Gewissen. Er ist der Vermittler der Orthodoxie in Lehre und Gesetz. Dies ist so, auch wenn der Priester selbst es nicht will. In einer ersten Phase spreche ich mit einer Reflexionsgruppe darüber. Währenddessen fungiere ich als Pfarrer. Meine ‹Macht› ist zum Wohl der Menschen da, aber letzten Endes ist sie doch ‹Macht›. Diese Macht, die zum Wohl der andern eingesetzt wird, nennen viele ‹Dienst›. Aber sie läßt die Menschen nicht wachsen und reifer werden. Ständig dominiert der Gedanke vom ‹Hirten und seinen Schafen›. Ich und die andern; ich, der ich sie im Namen Gottes auf die Weiden mit frischem Gras führe, und sie, die wie gehorsame, ergebene Schafe hinter mir herlaufen. So kommt der Tag, an dem ich das Amt aufgebe. Für die Institution bin ich noch Priester. Für mich selbst bin ich es nicht mehr. Ohne die priesterliche Tätigkeit hat es keinerlei Sinn. Später, nach einigen Jahren, heirate ich.»

Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß es sich beim vorhergehenden Fall nicht nur um eine individuelle Entwicklung handelt, sondern daß andere Priester und alle Glieder einer christlichen Gemeinde in ihn verwickelt sind. Betrachten wir diesen gemeinschaftlichen Prozeß näher: «Wir beginnen mit einer zahlreichen Gruppe von Personen, die Gemeinde aufzubauen. Der Pfarrer spielt die Rolle des Pfarrers: er feiert die Eucharistie, tauft usw. Wir Priester möchten uns nicht von den andern unterscheiden und identifizieren uns immer mehr mit den Laien (Arbeit, Politik usw.). Wir tun und sagen dies oft. Aber unser kulturelles Gewicht und das eingewurzelte Bewußtsein der Laien machen sich bemerkbar. In ihren Augen sind wir wie sie, nur haben wir ihnen etwas voraus. Später verkleinert sich die Gruppe. Der Pfarrer macht weiter den Pfarrer, aber wir feiern die Eucharistie gemeinsam (gemeinsame Lesung der Anaphora). Wir verlassen den pfarrlichen Dienst und leben unseren Glauben mit der Gemeinde in der Eucharistie und im Gebet. Der Pfarrer spielt nicht mehr den Pfarrer. Das wird nicht an einem einzigen Tag erreicht, denn da ist das soziologische und kulturelle Gewicht, das die Priesterrolle im Glaubensleben der Gemeinde besitzt. Für uns zählen nur die Gemeinde, die Freunde. Niemand ist

mehr als der andere, alle sind wir Glaubende. Wir sind offen für alle Menschen, die – seien sie befreit oder im Prozeß der Befreiung von Bürden und Bindungen – ihren Glauben an Gott und an Jesus mit einem ‹ernstlich gelebten› menschlichen Leben leben oder zu leben versuchen.»

Es gibt auch Erfahrungen ähnlich wie die vorige, in denen die Gemeinde den säkularisierten Priester bittet, weiter ihre Eucharistiefeiern zu leiten. Obwohl alle sich als gleich betrachten, ist man davon überzeugt, daß, wenn jemand die Versammlung leiten muß, dies am besten derjenige tut, der technisch am meisten darauf vorbereitet ist.

Wir wären ungerecht, wenn wir glaubten, alle Erfahrungen im Bereich der Suche nach neuen Wegen der Ausübung des Priesteramts seien Initiativen der Basisgemeinden oder mehr oder weniger unruhigen Priestern zu verdanken. Das Problem beschäftigt auch die hierarchischen Instanzen, die auf die Förderung der Laiendienste gedrängt und Richtlinien für die Einführung des ständigen Diakonats erlassen haben, freilich ohne allzu große praktische Ergebnisse. Eine ländliche Diözese hat einen regelmäßigen Pastoraldienst unter der Leitung von Ordensfrauen organisiert, die sich darum sorgen, in Ortschaften, die keinen Priester haben und nur von Zeit zu Zeit in den Genuß von Eucharistiefeiern kommen, sonntags Wortgottesdienste zu halten und die Kommunion auszuteilen. Es ist eigenartig festzustellen, daß die Leute von der «Messe der Nonne» sprechen, was die Vermutung nahelegt, daß das einfache Volk kaum etwas dagegen einzuwenden hätte, wenn die Eucharistiefeier tatsächlich von jemandem geleitet würde, der nicht Priester ist.

Wie dem auch sei, die berichteten Erfahrungen – die weder erschöpfend noch vollständig sein wollen – zeigen, daß sich in Spanien ebenso wie in anderen Ländern der katholischen Welt eine sehr interessante Bewegung bildet mit dem Ziel, neue Auswege aus der sogenannten Identitätskrise des Priesters zu suchen, die im Grunde auch eine Identitätskrise der christlichen Gemeinde ist. Eine Bewegung, die sich dem Urteil der Theologie stellen muß, die aber auf keinen Fall im vorhinein verurteilt werden darf.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JOAN LLOPIS

1932 in Barcelona geboren. Studium an der Universität Salamanca, an der Gregoriana und am Liturgischen Institut Sant'Anselmo, Rom. Nach dem Doktorat in Theologie und dem Diplom in Psychologie Lehrstuhlinhaber für Liturgie an der Universität Salamanca und der Theologischen Fakultät in Barcelona. Gründungsmitglied des Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona. Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion Liturgie von CONCILIUM, ständiger Mitarbeiter der Zeitschrift «Phase» und anderer wissenschaftlicher und populärwissenschaftlicher Publikationen, daneben Arbeit im religiösen Journalismus. Veröffentlichungen u.a.: La Sagrada Escritura, fuente de inspiración de la liturgia de difuntos del antiguo rito hispánico (Barcelona 1965); Itinerari Litúrgic (Barcelona 1968) (ins Kastilische und Tschechische übersetzt); La inútil liturgia (Barcelona 1972); El entierro cristiano (Madrid 1972); De la fe a la teologia (Barcelona 1973) (ins Kastilische übersetzt); Pregar en un món secularitzat (Barcelona 1979). Anschrift: Entenza 59, 9º 2ª, Barcelona-15, Spanien.

Monique Brulin

Sonntagsgottesdienste ohne Priester in Frankreich

Ein begrenztes Feld grundsätzlicher Fragen

Veröffentlichungen unterschiedlicher Art und Herkunft – Artikel in lokalen und überregionalen Zeitungen sowie in der katholischen Presse; von verschiedenen Instanzen der katholischen Kirche (Diözesen, Pfarreien, zentrale Organisationen) gesammelte oder herausgegebene Dokumente; auf mündlichen Berichten fußende Texte – sprechen seit den letzten zehn Jahren von sonntäglichen Zusammenkünften ohne Priester zur Stunde und am Ort der Sonntagsmesse.

Anscheinend beschäftigt dieser Vorgang erst ab 1971 die institutionelle Kirche. So hat das Centre national de pastorale liturgique (CNPL) in dem genannten Jahr bei den diözesanen Liturgiekommissionen nachgefragt, wie es um ihren aktiven Beitrag zum Leben der Kirche in Frankreich bestellt sei; dabei kamen neue kirchliche Phänomene an den Tag, unter anderen diese «Liturgien ohne Priester, vor allem am Sonntag».

Wir wollen in unserem Artikel einen Überblick über solche Gottesdienste ohne Priester geben und versuchen, den Ursprung dieses Phänomens zu klären sowie zu zeigen, worin es eine gewisse Auffassung der Aufgaben und Verantwortlichkeiten beeinflussen kann. Schließlich wollen wir versuchen, die Grundfragen freizulegen, die sich aus diesem verhältnismäßig begrenzten Phänomen für die Organisation der christlichen Gemeinschaften ergeben.

I. Das Phänomen in seiner Gesamtheit

1. Sein Erscheinungsbild in Frankreich

Wir verwenden die Ergebnisse einer im Januar 1977 in den Diözesen durchgeführten Umfrage des CNPL. Die auf diesem Wege eingelaufenen Informationen geben die Ansichten verantwortlicher kirchlicher Stellen wieder, liegen aber statistisch ohne Zweifel unter der Wirklichkeit; doch kann man wohl die Auffassung vertreten, daß sie die Lage treu genug widerspiegeln, um ein erstes allgemeines Urteil zu erlauben[1].

Für das gesamte Frankreich gilt: Von 92 Diözesen erwähnen 67 regelmäßig stattfindende Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Das betrifft 725 Pfarreien, von denen 484 so «eingerichtet» sind, daß man die Gottesdienste abwechselnd an verschiedenen Orten vorsieht. Zählt man die mehr gelegentlichen Versammlungen hinzu, so sind ungefähr 1200 Pfarreien (in Wirklichkeit sicher mehr) von dem Phänomen betroffen. Diese Pfarreien liegen zu etwa 80 % in Gemeinden unter tausend Einwohnern und zu 50 % in solchen mit weniger als 500 Bürgern. Das Ganze begann, wie es scheint, im Jahre 1967 in der Diözese Le Mans, aber nur wenige Diözesen sprechen vor 1973 von dieser Situation; damals beeinflußte die Veröffentlichung des Textes der Vollversammlung der französischen Bischöfe «Tous responsables dans l'Eglise?»[2] stark gewisse Entscheidungen. Das Phänomen der Gottesdienste ohne Priester breitet sich zwischen 1973 und 1975 kräftig aus, um dann zu einer ruhigeren Entwicklung überzugehen; doch bleibt die Zahl dieser Versammlungen fortwährend im Wachsen.

Die Häufigkeit variiert zwischen jährlich zwei- bis viermaligen und allsonntäglichen Gottesdiensten. Dieser letztere Fall ist ziemlich selten und nur in Dörfern antreffbar, deren Einwohnerzahl schrumpft oder die schwer zugänglich liegen; die Messe wird hier während der Woche gefeiert und manchmal im Jahr an gewissen Festen. 38,6 % der Pfarreien, die gottesdienstliche Versammlungen ohne Priester abhalten, feiern diese an einem Sonntag im Monat, 32 % an zweien und 4,8 % an dreien.

Die Teilnahme liegt zwischen 10 und 300 Personen, mit wenig Unterschied zur Teilnahme an der heiligen Messe (eher fällt dieser Unterschied zu Gunsten der Messe aus). Mehr als die Hälfte der Gottesdienste ohne Priester führt nur fünfzehn bis fünfzig Personen zusammen.

Die Gestaltung liegt im allgemeinen in den Händen mehrerer Personen oder Gruppen. Oft war dies die notwendige Vorbedingung zur Fortsetzung solcher Gottesdienste.

In fast allen Fällen besteht ein enges Band zwischen der für die Gestaltung verantwortlichen Gruppe und dem für die Seelsorge des betreffenden Ortes beauftragten Priester, selbst wenn dieser nicht bei allen vorbereitenden Sitzungen zugegen sein kann.

2. Die Ursprünge und Beweggründe dieser religiösen Praxis

Um leichter vergleichen zu können, denken wir uns in die Lage der ersten gottesdienstlichen Zusammenkunft im Bistum; für die 62 Diözesen, die auf die

Umfrage geantwortet haben, bündeln sich die Motive zu zwei Gruppen:

a) Druck der Umstände:

- Priestermangel (nur von 17 Diözesen angegeben);
- Krankheit, Tod, Versetzung oder Weggang des Priesters;
- Überlastung des Priesters aufgrund neuer Abgänge;
- zeitweilige Abwesenheit wegen verschiedener Seelsorgsdienste;
- Vorbereitung der Nachfolge eines bejahrten Priesters;
- Fahrtschwierigkeiten, Anfahrtprobleme zu den Dörfern.

b) Seelsorgsplan (ergänzt die obige Motivgruppe):

- Anwesenheit ausgebildeter Kräfte oder Laien, die sich für eine solche Aufgabe zur Verfügung stellen und die nötige Vorbereitung dazu mitbringen;
- entschlossener Wille, die Laien zur Übernahme solcher Verantwortung heranzuziehen, sie vorzubereiten, die Mitverantwortung Tat werden zu lassen (in den bischöflichen Verlautbarungen wird oft auf den Text der Bischofsversammlung in Lourdes 1973 «Tous responsables dans l'Eglise?» Bezug genommen);
- Verlangen, den Bestand einer lebendigen Ortsgemeinde zu erhalten;
- weder die ältere Generation noch die Kinder der Möglichkeit zu berauben, die gottesdienstliche Versammlung an die Ortsbevölkerung anzupassen;
- Wille der Priester, sich nicht von der Aufgabe als Kultdiener aufreiben zu lassen.

Die Moderatoren («animateurs») und Verantwortlichen dieser Gottesdienste haben im Hinblick auf ein Kolloquium auf nationaler Ebene mehr als hundert schriftliche Unterlagen gesammelt, die uns nun zur Verfügung stehen und einen großen Teil der Nation umfassen. Es ist bemerkenswert, daß sie die 1977 formulierten Beweggründe bestätigen, zumal es sich mindestens zur Hälfte um von Laien verfaßte Berichte handelt[3].

Außerdem betonen diese Dokumente die Besorgnis der jungen Leute, deren Eltern nicht praktizieren, die Befürchtung, der Moderator einer gottesdienstlichen Versammlung gehe weg und könne dann nicht ersetzt werden, auch eben weil die Jugend bei diesen Gottesdiensten nicht genug vertreten sei. Schließlich macht das Argument jener, die sich nicht in eine andere Ortschaft bemühen wollen, die Unfähigkeit deutlich, die Gemeinderivalitäten zu überwinden, diese in der Geschichte der Ortschaften selbst eingewurzelten Streitigkeiten, oder auch den zögernden Willen, sich in die Kirche des Nachbarortes zu begeben.

Es sei noch bemerkt, daß die Initiative zu solchen Gottesdiensten zum größten Teil bei den Priestern und Laien gemeinsam liegt, manchmal beim mit der Seelsorge beauftragten Pfarrer oder bei den Generalvikaren und Bischofsvertretern, auch beim Bischof selbst, seltener bei den Laien allein.

II. Verständnis führender Rollen und deren Verantwortung

Eine Analyse der bischöflichen Amtsblätter von 1971 bis 1977 (durch die Untersuchung der 1979 gefertigten und oben zitierten Arbeitspapiere ergänzt) macht den Nutzen und auch die Schwierigkeiten deutlich, die sich aus den Gottesdiensten ohne Priester ergaben und die gegenseitigen Beziehungen und Einflußnahmen unter den Gliedern der entsprechenden Gruppen betrafen.

1. Die Teilnahme in der feiernden Gemeinde

Unterstrichen wird als maßgebliche Veränderung die größere Aktivität einer solchen Gottesdienstgemeinde, in der aus dem «Zuschauer» ein verantwortlich «Mitwirkender» wird. Das zeigt sich darin, wie die Leute teilnehmen: «Sie gruppieren sich mit größerer Freiwilligkeit, singen kräftiger und finden einfacher den Weg zu gegenseitigem Austausch.» Diese Tatsache drückt sich in den Dokumenten verschiedenartig aus. Man sieht in dieser Veränderung auch die Bedingung für «das Auftreten eines neuen Priesterstils».

Es wird übrigens bedauert, daß diese Gottesdienste noch auf bestimmte Leute beschränkt bleiben. Die Jugend fehlt. Daher ermangeln manche Zelebrationen der Fülle. Nicht immer sind genügend spirituelle Führungskräfte da, und gewisse Teilnehmer bedauern die Zeit, da man sich einem überlassen konnte, «der alles gleichsam von Berufs wegen organisierte».

2. Die Rollen und die Verantwortung der Laien

Aus den im Juni 1979 zusammengestellten Berichten können wir verschiedene über den Rahmen der Gottesdienste selbst hinausreichende, von Laien übernommene Dienste ersehen:

- Kinderkatechese (in 65 von 114 eingelaufenen Antworten);
- Instandhaltung der Pfarräume (31);
- Pfarrfinanzverwaltung (31), Geldsammlung (26);
- Besuch der Kranken und Alten (20);

– Information, Pressevertrieb, Presserat (18), Empfang (12);
– Vorbereitung zum Sakramentenempfang: Taufe (3), Ehe (2), Erstkommunion (2);
– Vorbereitung der Beerdigungszeremonie (3), als Assistenz des Priesters (3), Gebetswache bei Todesfall (3);
– andere Aktivitäten in verschiedenen Bewegungen (3);
– Pfarrvertreter (3).

Oft wird die in den Gottesdiensten übernommene Verantwortung zum Anlaß eines intensiven Engagements im Pfarrdienst. Doch scheint die Vorbereitung zu den Sakramenten noch weithin den Priestern vorbehalten zu bleiben.

Sieht man sich die im liturgischen Bereich übernommenen Aufgaben genauer an, so lassen sich folgende Rollen unterscheiden: Moderator oder Inspirator («animateur»), Lektor, Gesangs- und Chorleiter, Zeremonienmeister, für die Begrüßung und die Lesungen Verantwortlicher, nicht zu vergessen die Laien, denen es zukommt, «das Ziborium aus dem Tabernakel zu holen und die Kommunion auszuteilen».

Schwierigkeiten tauchen allerdings auf, wenn es um die Übernahme gewisser Verantwortungen und um die Zustimmung der Gemeinde dazu geht. Als Beispiel nennen wir die Verantwortung für die Homilie oder die Kommunionausteilung. Nicht immer ist dazu ein Laie zugelassen. Für die Vorbereitung zu den Sakramenten «wollen die Gläubigen zuweilen nicht gern die Laien herangezogen sehen; sie haben den Eindruck, vor Richtern zu stehen». Dazu kommt die ausdrücklich genannte Gefahr, zu einem «falschen» Pfarrer zu werden, «sich in einem Amt festgelegt zu fühlen, einen Neoklerikalismus zu entwickeln». Alles das zeigt, daß es nicht leicht ist, ein Modell größerer Unabhängigkeit, als es früher der Fall war, in die Tat umzusetzen. Mit besonderer Schärfe macht sich diese Schwierigkeit dort fühlbar, wo es um den Vorsitz in einer derartigen Gottesdienstgemeinde geht; gewisse Leute wünschen hier, daß diese Rolle als solche klar hervortrete, und sie betonen zugleich ihre Besorgnis, die genannte Verantwortung könne zu lange in denselben Händen liegen und auch der nötigen Zurückhaltung ermangeln. Andere widersetzen sich jeder Art von Vorstandschaft, denn alles vollziehe sich ja innerhalb der Gruppe. Und auch in der Gruppe müsse man sich davor hüten, zu einem «falschen» Pfarrer «aufzusteigen». Viele erwähnen ausdrücklich die Notwendigkeit eines Hauptmoderators, der alles koordiniert. Anscheinend handelt es sich hier vor allem um die Sorge eines geordneten Ablaufs; der theologische Belang wird nicht eigens genannt.

3. Die Vorstellungen und Erwartungen hinsichtlich des Amtspriestertums

«Die Bedeutung und Ausübung» des Amtspriestertums «nimmt eine neue Form an». Die Zeit, «da der Priester die Säule der Pfarrei» war, gleichsam «der Mann für alles» – diese Zeit ist vorbei. Durch vielfältige Aufgaben hindurch (Pfarrgemeindedienst, Anwesenheit unter den Jugendlichen, Begegnungen der katholischen Aktion, Arbeitssitzungen) erweist sich der Priester als Inspirator, Erzieher, Begleiter, Verbindungsmann, Versammler, Symbol der Einheit; besonders erwartet man von ihm die Vermittlung zur Diözese. Noch ein anderer Dienst wird von ihm erwartet: er soll die Unterrichtung auf liturgischem, biblischem und theologischem Gebiet sicherstellen sowie die Authentizität der Gottesdienstfeier und die Rechtgläubigkeit alles dessen, was da ausgedrückt und verwirklicht wird, gewährleisten. Die diesbezüglich verwendeten Termini sind bezeichnend: sich versichert, sich «beschirmt», sich kontrolliert fühlen – ein Gefühl der Sicherheit, wenn der Priester da ist, u.ä.

Der Priester soll inmitten der Bevölkerung leben, «damit das Evangelium auch dann ankommt, wenn man von konkreten und alltäglichen Dingen redet.» Hinzu kommen die Aufgaben der Ermutigung, der geistlichen Unterstützung, der Öffnung für die Frohbotschaft. Andere möchten, daß der Priester seine Ansichten nicht willkürlich aufdrängt und nicht allzu schnell einem von der Gruppe erarbeiteten Projekt entgegenwirkt, «unter dem Vorwand, er wolle da anderes durchsetzen».

III. Fragen und Ausblick

Zweifellos ermöglicht die Verantwortung für die sonntäglichen Gemeindegottesdienste den Laien ein tieferes Verständnis solcher Zusammenkünfte. Einige haben noch Fragen hinsichtlich des Wertes dieser Feiern wie auch hinsichtlich der Opportunität einer Teilnahme am konsekrierten Brot außerhalb der heiligen Messe. Viele bemerken energisch, daß das nur dann Sinn habe, wenn jeden zweiten Sonntag oder doch wenigstens einmal im Monat an diesem Ort eine Messe zelebriert werde. Das Verlangen nach der Eucharistie bleibt. Und das eher von den Priestern befürchtete Risiko einer Verwechslung solcher Gottesdienste ohne Priester mit der Messe scheint durch die Tatsachen nicht bestätigt zu werden. Das genannte Verlangen bleibt bestehen, selbst wenn die Gottesdienste ohne Priester anscheinend besser ankommen als die heilige Messe. (Tatsächlich ähnelt die dafür gewählte Gottesdienstordnung oft einer Eucharistie-

feier; man kann sich in der Tat die Frage stellen, welvhes denn die wesentlichen Momente einer Zelebration sind, die nicht bloß einen einfachen Gebetsgottesdienst darstellt, sondern die Feier des christlichen Sonntags selbst).

Unter den Fragen, die diese Lage aufwirft, halten wir drei fest. Sie beziehen sich auf die Organisation und die Gemeinschaft der Kirche und engagieren somit die Zukunft dieser Gemeinden:

1. Die allzu kleinen Pfarreien ohne eine wirklich menschlich genügende Gemeinde müßten zweifellos über die ortseigenen Interessen hinwegkommen, um die für ein Gemeinschaftsleben mehrerer Dörfer notwendigen Dienste in die Wege zu leiten; solche Öffnung führt nicht gezwungenermaßen zu einem Zustand der Abhängigkeit von einer bedeutenderen Ortschaft, sondern erlaubt abwechselnd die Teilnahme an der ortseigenen Gemeinde und einer christlichen Versammlung größeren Ausmaßes.

2. Die genauer gestaltete Inanspruchnahme der Laien bei der Vorbereitung und Belebung der gottesdienstlichen Feier wie auch die Eigenverantwortlichkeit der Gemeinde selbst, die in den meisten Fällen aus dieser Inanspruchnahme entspringt, verwandeln sehr fühlbar die Weise und das Wesen des persönlichen Austauschs im Schoß der Gemeinde; im besonderen läßt das die Unterschiede des Alters, des Milieus, des Standes und der politischen Einstellung in Erscheinung treten. Zur gleichen Zeit wird dadurch dem Wort ein Horizont eingeräumt, an den die Liturgie die Christen nicht gewöhnt hatte. So stellt sich manchmal ziemlich radikal die Frage der Führung und der Gemeinschaft.

3. Eine große Anzahl von Christen, die diesen Weg eingeschlagen haben, wünscht, man möge die wechselnde Form gottesdienstlicher Feier als für die Erbauung der Kirche nützlich anerkennen; diese Christen scheuen sich nicht, die Frage aufzuwerfen, was es mit den Dienstämtern innerhalb solcher Gemeinden auf sich habe, Dienste, die die Verkündigung des Wortes und die Gemeinschaft der Kirche zu verwirklichen vermögen, indem sie sich auf die Mitarbeit der Ortsgemeinde stützen.

Gewiß, wir wollen es vermeiden, dieses Phänomen einer ziemlich raschen Ausbreitung derartiger Sonntagsgottesdienste ohne Priester in Frankreich überzubewerten; aber angesichts der demographischen Lage der Priester in Frankreich in den kommenden dreißig Jahren kann man nicht umhin zu denken, daß sich die im Grunde sehr radikale Frage nach dem Vorsitz der Eucharistie und damit nachdem priesterlichen Dienstamt hier, auf diesem Gebiet und so im Herzen der kirchlichen Institution selbst und nicht an ihrem Rande, in einer sehr konkreten Weise stellen wird.

Die andere Seite dieser Frage ist die nach dem Wesen und der Standortbestimmung jener «eucharistiebereiten» Gemeinden, die man nicht unvorsichtigerweise mit einem Überleben ehemaliger Pfarreien verwechseln darf, zweifellos jedoch aber auch nicht mit irgendeiner Art Sympathieklub, in dem sich die Privilegien der kulturell beweglichsten Schichten der Bevölkerung entfalten könnten.

So bleibt uns nun zu überlegen und konkret in die Tat umzusetzen, was für diese Gemeinden in bezug auf ihre Ausweitung das Beste wäre, welche Formen gesellschaftlichen Kontakts, welche Einfügung in das soziale Milieu entsprächen. Jedenfalls scheint die Öffnung zu Personen von sehr unterschiedlicher Nähe und Zugehörigkeitsweise zur Kirche eine der ersten Eigenschaften dieser Gemeinden zu sein. Dieses Ziel wird zur Zeit von einigen Gruppen ernsthaft angestrebt.

Es ist zu wünschen, daß die Vorsteher der Kirche sich fragen, ob es nicht eine schwere Verantwortung bedeute, diese Gemeinden in einer nahen Zukunft eines Dienstes zu berauben, dessen Dringlichkeit klar vor Augen liegt[4] und der ihnen erlaubt, in Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt die göttliche Zuvorkommenheit und die Gemeinschaft unter den Kirchen selbst zeichenhaft zu vergegenwärtigen, dies insbesondere im Rahmen der Taufspendung und der Eucharistie. Würden sie unter diesen Umständen vielleicht doch soweit gehen, sich zu fragen, ob ein solches Dienstamt nicht jenen Personen übertragen werden könnte, die sich im Dienst konkreter Gemeinden schon bewährt haben?

[1] Für eine genauere Darstellung dieser Umfrage siehe Monique Brulin, Assemblées dominicales en l'absence de prêtre, situation en France et enjeux pastoraux, in: La Maison-Dieu 130 (1977) 78–79. Es muß übrigens bemerkt werden, daß diese Praxis in Frankreich nicht ganz neu ist; schon in den dreißiger Jahren und während des Zweiten Weltkriegs gab es Gebetsgemeinschaften ohne Priester. Zur Zeit der Französischen Revolution und des Konkordats fanden jene sogenannten «weißen Messen» statt; auch sie waren Gebetsversammlungen und manchmal sogar Zelebrationen der Vormesse, und zwar unter dem individuellen oder kollektiven Vorsitz charismatisch begabter Laien; vgl. B. Plongeron (Hg.), La religion populaire, approche historique (Paris 1976) 144.

[2] Vollversammlung des französischen Episkopats, Tous responsables dans l'Eglise? (Le Centurion, Paris 1973).

[3] Dies ist eine beachtenswerte Eigenart dieser Sammlung von Aussagen und Beobachtungen jener Laien und Priester, die ohne lang vorbereitete Planung in dieser kirchlichen Aktion tätig sind, denen aber notgedrungen und wenigstens für den Augenblick das Wort und ein gewisser Spielraum der Initiative gewährt ist. Daher der Eindruck einigermaßen zusammengewürfelter Texte.

[4] Man denke an jenes Zitat, das Thomas von Aquin in seiner Summa theologica III, quaestio 61, articulus 1 aus den Werken Augustins anführt (es bezieht sich auf die Sakramente, die nicht zu allererst in ihrer Wirkung auf den Einzelnen, sondern in ihrer sozialen Natur gesehen sind): «In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur».

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MONIQUE BRULIN

1943 geboren in Lyon. Studium der Wirtschaftswissenschaften in Aix en Provence und der Theologie und Religionswissenschaften am Institut Catholique in Paris. Mitglied des Centre National de Pastorale Liturgique, Paris. Mitarbeit an den Sammelbänden: Pénitence et réconciliation aujourd'hui, Chalet 1974; Célébrer la réconciliation avec des enfants, Chalet 1976 (in Gemeinschaft mit B. Marliangeas und F. Mourvillier). Zeitschriftenartikel: Orientations pastorales de la pénitence dans divers pays, in: La Maison-Dieu 117 (1976) 38–62; Assemblées dominicales en l'absence de prêtre, situation en France et enjeux pastoraux, in: La Maison-Dieu 130 (1977) 80–113. Anschrift: C.N.P.L., 4, Avenue Vavin, F–75006 Paris, Frankreich.

Karl Derksen

Eine Stimme aus den Niederlanden: Experimente mit neuen Formen der Ausübung des kirchlichen Amtes

Die christlichen Kirchen in den Niederlanden gehen in die achtziger Jahre mit einer großen Verschiedenheit von Pfarren und Gemeinden. Vor allem muß man sich klarmachen, daß es neben den offiziellen kirchenrechtlich und nach der Kirchenordnung errichteten Gemeinden eine wachsende Zahl von Versuchs- und Einübungsgemeinden gibt. Von letzteren ist ein ansehnlicher Teil bei einer im Lande verbreiteten Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden angeschlossen[1]. Vor dem Hintergrund all dieser Variationen auf dem Gebiet der christlichen Gemeindebildung ist das Informieren über Amtsausübung nicht einfach. Um den Beitrag einigermaßen übersichtlich zu halten, skizziere ich zwei Entwicklungen, die eng miteinander zusammenhängen und doch auseinanderstreben. Im ersten Teil beschreibe ich die Erneuerungsbewegung der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft in den Niederlanden, im zweiten Teil die Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden.

I. Die Erneuerungsbewegung

Seit Mitte der sechziger Jahre ist vor allem in der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft der Niederlande eine tiefgreifende Besinnung auf das Amt im Gange. Diese Besinnung wurde angeregt durch eine Untersuchung im Jahre 1968, in der Tatsachenmaterial zu vielen Aspekten der Amtsausübung offen auf den Tisch gelegt wurde. Das alles miteinander war ein anderer Ausgangspunkt als das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben des Priesters: «Presbyterorum ordinis». Darin wurde weit mehr von abstrakt-theologischen Prinzipien ausgegangen[2]. Im Lauf des Jahres 1969 haben viele Laien und Amtsträger den Rapport «Naar een vruchtbaar en vernieuwd funktioneren van de ambtsbediening» besprochen (Aufhdem Weg zu einer fruchtbaren und erneuerten Ämterverwaltung), der in der Januarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz zur Sprache kam. Wenn man heute die Papiere und Diskussionsprotokolle noch einmal durchsieht, fällt einem auf, mit wieviel Hoffnung und Glauben von vielen Frauen und Männern nach neuen Formen der Ämterausübung gesucht wurde. Auf breitester Ebene war der Wunsch lebendig, den historisch gewachsenen Kern von Inhalt und Lebensstand der Amtsträger in der katholischen Kirche kritisch zu betrachten. Immer wieder kommt dabei zu Tage, für wie wünschenswert der verheiratete Priester und die Zulassung der Frau zum Amt gehalten werden. Gleichzeitig wird betont, daß man den Zusammenhang mit der Weltkirche nicht aufgeben will. Die Bischöfe, die bei den verschiedenen Empfehlungen für die Entkoppelung von Priestertum und Zölibat nicht mitstimmten, sagten zu, die Wünsche eines großen Teils der niederländischen Gläubigen weiterzugeben. Kardinal Alfrink hat danach Gespräche mit dem Papst und mehreren Kardinälen (u. a. Willebrands) geführt. Mit dem Wunsch, die Besprechungen zwischen dem niederländischen Episkopat und Rom fortzusetzen, wird die Angelegenheit an die Bischofssynode des Jahres 1971 weitergegeben[3]. Inzwischen wurde der

Standpunkt der niederländischen Gläubigen vom Ausland her sowohl anerkannt wie auch bekämpft.

Bei der Besinnung auf das Amt ging es übrigens keineswegs in der Hauptsache um pragmatische Probleme. Überall wurde eine intensive bibeltheologische Besinnung gewünscht. Auch die nicht-katholischen christlichen Beobachter unterstrichen diesen Wunsch. Seit Beginn der siebziger Jahre wird der Druck aus der zentralen Leitung der Kirche auf die Entwicklungen der niederländischen katholischen Glaubensgemeinschaft immer härter. Das erschwert ein freies und unbefangenes Tun und Denken in Sachen Ämterverwaltung. Trotzdem bleibt man in vielen Pfarren auf der Suche und beim Experimentieren, wobei man meistens die kirchenrechtlich zugestandenen Wege nicht verläßt. Fast immer ist ein unverheirateter geweihter Mann Vorsteher bei der Eucharistiefeier. Ist ein solcher Mann schwer zu finden, wird eine andere Art von Zusammenkunft gewählt. Leitet einmal ein verheirateter Priester oder ein Nichtpriester, Frau oder Mann, die Feier, hat man es meistens mit einer Gruppe zu tun, die der Basisbewegung angeschlossen ist. Darüber unten mehr.

Im Jahr 1975 erschien eine Denkschrift über das kirchliche Amt von einer kirchlichen Kommission, die sich auch vorher schon (1972) zu Eucharistie und Abendmahl geäußert hatte[4]. Die Reaktionen der verschiedenen kirchlichen Führungsorgane auf diese Denkschrift waren enttäuschend. Die Führungsinstanzen gingen nicht auf die Glaubensbegegnung ein, die innerhalb der Kommission allmählich gewachsen war. Und gerade diese Enttäuschung überfällt gläubige Frauen und Männer regelmäßig. Man kommt zu der Überzeugung, daß bestimmte praktische Schritte notwendig sind, z.B. die Leitung der Eucharistiefeier durch eine Frau oder einen verheirateten Priester oder eine ökumenische Eucharistie/Abendmahlsfeier – geht man aber zur Praxis über, gibt es Spannungen und Konflikte mit der kirchlichen Behörde. Von einigen Bischöfen in den Niederlanden weiß man dabei glücklicherweise bestimmt, daß sie eigentlich anders möchten.

Manchmal gibt es kleine Fortschritte, wie unlängst in einem Stadtteil von Utrecht, wo die Gesamtheit der Seelsorger eine Frau zur Teamleiterin wählte. Nach anfänglichem Zögern hat der Bischof das akzeptiert. Auch in den Niederlanden gibt es eine beträchtliche Anzahl aktiver Frauen und Männer, welche Aufgaben erfüllen, die sich die Gemeinde aus dem Evangelium heraus stellt. Ab und zu hört man die Stimme dieser Engagierten, die trotz aller Frustration den Mut nicht aufgegeben haben, z.B. seit Ende Oktober 1978 bei der Sitzung des «Landelijk Pastoraal Overleg» (einer regelmäßigen Beratung von Abgeordneten der niederländischen katholischen Glaubensgemeinschaft mit ihren Bischöfen, die ins Leben gerufen wurde, als eine mehr beschlußfassende Ratsstruktur von Rom nicht erlaubt wurde). Man formulierte damals u.a.: «Wir wollen mit Nachdruck für die Bestrebung eintreten, das kirchliche Amt 1. für verheiratete Männer, 2. für Frauen, 3. für Priester, die heiraten oder verheiratet sind, zu öffnen.»[5] Auch diesmal gab es wieder eine bewegte Diskussion und wurde einmal mehr deutlich, wie sehr Probleme, die aus kirchenrechtlichen Bestimmungen hervorgehen, eine tiefere Sicht auf den letztgültigen Auftrag der Gemeinde Jesu trüben können.

II. Die Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden

Die Basisbewegung in den Niederlanden will auch in puncto Amtsausübung ihre gläubigen Überzeugungen und Praxiswege nicht durch Eingriffe von oben frustrieren lassen. Sie will die Erneuerungsbewegung, die vor allem in Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstand, auf eine freie und befreiende Art fortsetzen. Diese Basisbewegung umschließt Gruppen, die zu einem Teil gegen Ende der sechziger Jahre entstanden, und solche, die täglich neu entstehen. Fast nie entstehen sie im Gegensatz zu den offiziellen Kirchen. Oft wollen sie einen anderen, schnelleren, direkteren Weg als die Kirchen. Nur eine einzige Gruppe entstand, weil die offizielle Kirche juristische Bande durchschnitt. Im Mai 1979, beim Jahreskongreß dieser Basisbewegung wurde ein Text angenommen, in dem über Gemeinde folgendes gesagt wurde: «Wir entscheiden uns zielbewußt und wohlüberlegt für Gruppen- und Gemeindebildung an der Basis. Die Vision der Gerechtigkeit kann ja nicht allein von Individuen getragen werden, die auf sich selbst gestellt sind. Gemeindebildung um gottesdienstliche Feier, Besinnung und Aktion! In solch einer Gemeinde muß es Aufmerksamkeit für die Breite und Tiefe des ganzen menschlichen Lebens geben; für Schmerz, Einsamkeit, Freude, Erwartung, Kummer und Verzweiflung. Nur ein getrösteter Mensch kann für seinen Mitmenschen etwas bedeuten. Es wird gefeiert, die Vision dieser Welt auf andere Weise vor Augen gehalten: mit Lied, Zeugnis, Schriftlesung, Gedicht, politischer Information und Brotbrechen. In ihnen Gemeinden gibt es das biblische Lehrhaus, die politische Beratung und gegenseitige Seelsorge. In ihnen gibt es Aktion und Stellungnahme.»[6] Diese Definition ist aus der konkreten Praxis der Gemeinden innerhalb der Basisbewegung entstanden. Im Anschluß an die aufgezählten Aufgaben, die sich die Gemeinden stellen,

entstehen Ämter. Auf solche Ämter hat eine Gemeinde nicht allein Recht, sie sind lebensnotwendig, wenn die Gemeinde ihrem messianischen Auftrag treu bleiben will.

Vielleicht kann ein Beispiel das verdeutlichen. Im Spätjahr 1977 kommen in der Stadt Utrecht etwa dreißig Frauen und Männer aus verschiedenen Kirchen zusammen. Zum Teil haben sie sich von ihrer Kirche losgesagt oder sind über die Entwicklungen innerhalb ihrer Pfarren oder Gemeinden ungeduldig geworden. Sie wollen den Faden der Erneuerungsbewegung der sechziger Jahre ausdrücklicher wieder aufnehmen. Es ist ein Bedürfnis da nach Glaubensvertiefung, Schulung und gottesdienstlichen Feiern, in denen die Problematik jedes Einzelnen und der großen Gesellschaft in Zusammenhang gebracht werden. Im Frühjahr 1978 wird auf diese Bedürfnisse eingegangen. Eine Anzahl Frauen und Männer erklärt sich für eine Reihe von Aufgaben als verantwortlich. Manche bereiten Gottesdienste vor, andere ein Schulungsprogramm, wieder andere laden Menschen aus der Dritten Welt ein, um mit ihnen zu sprechen. Aus den verschiedenen Aufgaben, die sich die neu entstandene Gemeinde stellt, entsteht eine Reihe von Diensten, Ämtern. Jeder von denen, die am Aufbau der Gemeinde mitarbeiten wollen, ist grundsätzlich zu diesen Aufgaben berufen. Kirchliche Herkunft, Geschlecht oder Lebensstand spielen dafür keine Rolle. Dies heißt nicht, daß man nicht immer wieder darüber nachdenken soll, was in der Tradition des Christentums getan und gedacht wurde. Schon sehr bald fand man es z. B. sinnvoll, bei den Zusammenkünften ein eucharistisches Gebet zu beten und Brot und Wein aneinander zu verteilen. Auch über das Amt hat man noch nicht zuende gesprochen. Inzwischen muß die Gemeinde aber durchaus nach innen und nach außen dienstbar sein, und das verlangt Verantwortliche: Amtsträger.

Längst nicht in allen Basisgruppen ist die Zusammenkunft schon mit der Feier des Abendmahls, der Eucharistie verbunden. Die Basisgruppe «De vier handen» in Groningen z. B. vertagt die Feier des Abendmahls/der Eucharistie noch. Ein starkes Verantwortungsgefühl der Niederlande gegenüber dem Hunger in der Welt erfüllt die Gemeinde mit Schauder, Brot und Wein, Zeichen der Mitteilsamkeit unter Menschen, in die Hand zu nehmen. Unter manchen Umständen kann das Recht der Gemeinde auf Abendmahls-/Eucharistiefeier nur noch verwirklicht werden, indem man auf das Aufschieben verzichtet.

Aber wie man auch die Zusammenkünfte gestaltet, ob unbefangen mit Brot und Wein oder voll Scham auf diese geladenen Zeichen verzichtend – in der Bewegung der Basisgruppen und kritischen Gemeinden in den Niederlanden wächst die Überzeugung, daß an erster Stelle die Gemeinde selbst Träger aller Ämter und Aufgaben ist.

Als vor einiger Zeit in der Dominikusgemeinde zu Amsterdam – einer Stelle, wo seit mehr als zehn Jahren jeden Sonntag tausend Menschen von allerlei kirchlicher Herkunft zusammenkommen – ein Hearing über Amt und Vorstehertum gehalten wurde, sprachen sich sehr viele in dem Sinne aus, daß die Gemeinde als Ganzes in erster Instanz für die Verkündigung des Wortes und die Spendung der Sakramente verantwortlich ist. Vor diesem Hintergrund wird die Frage nach dem Recht der Gemeinde auf einen Priester in anderer Weise gestellt und beantwortet, als wenn man von der bestehenden Kirchenordnung ausgeht. «Wir haben dargelegt, daß es anders sein kann, und nicht, daß es anders sein muß; das wird sich erst später zeigen. Wir haben dargelegt, daß die Gemeinde selbst entscheiden soll, wie sie Abendmahl/Eucharistie feiern will. Wir haben dargelegt, daß dort, wo die Verantwortlichen verschiedener Bekenntnisse immer noch nur darüber reden, ob es wohl möglich sei, gemeinsam Abendmahl zu feiern, wir das schon lange tun – wie so viele. Wir haben dargelegt, daß nicht das Amt in der Mitte steht, sondern die Gemeinde.» So schreibt der Sprecher einer Basisgruppe in Heemstede an den reformatorischen Geistlichen, der der Basisgruppe Schwierigkeiten gemacht hatte.

Innerhalb der Basisbewegung ist das Experimentieren mit neuen Formen der Amtsausübung in vollem Gange. Es wird viel darüber nachgedacht und geschrieben, und die Erfahrungen und Berichte werden aneinander weitergegeben.

Das geschah z. B. auf einer Zusammenkunft «Basis und Amt» am 9. September 1978 in Beverwijk, die von der kritischen Gemeinde Ijmond bei Gelegenheit des Amtsjubiläums des Pastors dieser Gemeinde organisiert worden war; der Pfarrer durfte wegen seiner Ehe kirchenrechtlich nicht mehr als Vorsteher fungieren. Es wurde ein fruchtbarer Tag. Die 400 Teilnehmer hörten von rund zehn Basissituationen, wie man dort mit dem Amt verfährt. Von einer sehr gesellschaftskritisch orientierten Gruppe aus Rotterdam wurde z. B. gesagt: «Die christliche Gemeinde ist zusammen mit den Amtsträgern das christliche Volk Gottes (1 Petr 2). Dieses priesterliche Volk hat in der jüdisch-christlichen Tradition – sicherlich als Unterstrom – immer eine prophetische, d.h. eine zum Wort drängende Funktion gehabt. Zwar wurde das Gespräch zwischen Gott und Menschheit zu Gott hin von der Kirche her im Laufe der Geschichte hierarchisch strukturiert. Das Gespräch von der Kirche her zu den Massen hpn wird immer mehr vernachlässigt. Wohl wissen wir, wie

Gottes Wort lautet, aber wir können es nicht mehr in der Sprache der Massen ausdrücken... Wir müssen ihre Sprache erlernen. ... Weder die Hierarchie noch die Eucharistie sind an erster Stelle für das Band der Liebe bestimmend, das die Christen zusammenhält. Wohl aber ihr aufopfernder und radikaler Einsatz für die Rechte derer, die in wachsendem Maße rechtlos und wehrlos geworden sind.»[7]

Eine ökumenische Kommunität, die selbst Kern einer neuen Art von Gemeinde ist, reflektierte von ihrer Praxis her ausführlich über das Amt. Einige Zitate: «Solange die Einheit noch nicht verwirklicht ist, leben wir kirchlich in einer permanenten Notsituation. Analog gewachsenen Praxisbräuchen wagen wir es in unserer Gemeinschaft, Menschen einen ‹amtlichen› Auftrag zu geben... Im ‹partiellen Amt› wird das allgemeine Priestertum aller Gläubigen aktualisiert und verdichtet. Das Amt ist mehr ein Wirken aus messianischer Vollmacht und messianischem Auftrag als eine Funktion der Kirchenordnung mit Vollmachten... Wir dürfen Christi heilsame Gegenwart unter den Menschen nicht durch einschränkende kirchliche Regeln behindern, und seine Gegenwart auch nicht ohne Not zerstückeln, indem jeder seinen eigenen Weg geht, ohne andere Traditionen und Erfahrungen zu berücksichtigen... Das Amt darf kein Puzzlerätsel sein, an dem wir uns ohne Unterlaß den Kopf zerbrechen; es muß sein, was es ist: die Hand Christi, die sich allen Menschen entgegenstreckt.»[8]

Edward Schillebeeckx war von der Basisbewegung eingeladen worden, auf all diese Praxisberichte zu hören und sie dann von der Überlieferung und Theologie her zu reflektieren. Er skizzierte vom Neuen Testament her ein sehr mannigfaltiges Bild und legte dar, daß (neutestamentlich gesehen) ein Recht der Gemeinde auf Amtsträger und auf die Feier der Eucharistie besteht, das auf Zulassungskriterien beruht, welche die Kirche übrigens stellen kann und darf.

In den Niederlanden wird schon seit geraumer Zeit deutlich wahrgenommen, daß es eine Krise des Amtes gibt. Das wird von vielen öffentlich ausgesprochen. Auch von kirchlich Verantwortlichen wird es zugegeben. Darüber wird viel geschrieben[9]. Inzwischen liegt aus der ganzen Welt genügend Material aus dem Tisch, das diese Situation bestätigt. An allerlei Orten wird mit neuen Formen der Amtsausübung experimentiert. In kritischen Gemeinden und Basisgruppen geschieht das unbefangen und befreiend.

[1] Die Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden hat in den Niederlanden ein Sekretariat: Tolsteegsingel 33, 3582-AH-Utrecht. Das Sekretariat gibt einen Informationsbrief heraus.

[2] Siehe auch: Balans van de Nederlandse Kerk (Bilthoven 1975), vor allem R. van Kessel, Theologie en ambtsbediening sinds het Tweede Vaticaans Concilie, 137-157.

[3] Siehe auch: W. Goddijn, De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in R. K. Nederland (Amsterdam/Brüssel 1973) 191–197.

[4] Archief van de Kerken, Nr. 14 (8. Juli 1975) Kol. 588ff.

[5] Biltstraat 121, Informatiebulletin (Jahrg. 6, Nr. 19) 470f.

[6] Eerste Visie en program van de basisbeweging van kritische groepen en gemeenten in Nederland, 6. Leicht gekürzte deutsche Übersetzung in: ökumene am ort. Blätter für ökumenische Basisarbeit. Nr. 6/7, Juni/Juli 1979, 1–7. (Hg. Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit der action 365, Kennedyallee 111a, Frankfurt am Main).

[7] Basis en ambt. Ambt in dienst van nieuwe gemeentevorming (Bloemendaal 1979). In diesem Buch die Praxisberichte, die Diskussion und die theologische Reflexion Edward Schillebeeckx' am 9. 12. 1978 in Beverwijk. Das angegebene Zitat auf S. 28.

[8] AaO. 16.

[9] J. Roos, Vrijwilligers Kerk ... Kerk van de toekomst (Baarn 1978); W. Boelens, Tafel en Gastheer. Toenadering bij interkommunie en ambt (Baarn 1979).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

KARL DERKSEN

1937 in Emmerich geboren. Dominikaner. Er studierte Philosophie und Theologie in Zwolle, Nimwegen und Münster. Dozent für abendländische Religionen am humanistischen Bildungsinstitut zu Culemborg; theologischer Mitarbeiter in der Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden; Redakteur mehrerer Zeitschriften. In der niederländischen Dominikanerprovinz ist er verantwortlich für Studium und Ausbildung. Er veröffentlichte Beiträge über Ordensleben, Christen für den Sozialismus, Solidarität, Basisbewegung. Anschrift: Dominicaanse Communiteit Giordano Bruno, Tolsteegsingel 33, NL 3582-AH Utrecht, Niederlande.

Joseph A. Komonchak

«Ordinierte» und «nichtordinierte» Dienstträger in der Ortskirche

In den letzten Jahren kamen in der Kirche neue Formen und Stile eines nicht durch Ordination übertragenen kirchlichen Dienstes auf. Diese Entwicklung gründet auf einigen Grundprinzipien der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Das erste Grundprinzip liegt in der vom Konzil betonten Einheit der Kirche und der Verantwortung aller ihrer Glieder für ihre Sendung. Das zweite besteht im Bemühen des Konzils, «charismatische» Dienste zu rehabilitieren; es ermutigte die Kirche zu der Erwartung, daß der Heilige Geist eine ganze Reihe von Diensten und Ämtern hervorrufen werde, die nicht von der Hierarchie übertragen würden, deren Aufgabe mehr in Ermittlung und Zusammenordnung als in Übermittlung und Unterordnung kirchlicher Dienste bestehe. Drittens lenkte das Konzil die Aufmerksamkeit auf die Ortskirche, zumal auf die Eucharistiegemeinde als auf die erste Instanz der Selbstverwirklichung der Kirche.

Gestützt auf diese Grundprinzipien und in Entsprechung zu den unterschiedlichen Bedürfnissen haben seit dem Konzil die Kirchen auf der ganzen Welt neue Formen und Stile des kirchlichen Dienstes entwickelt. Einige davon führen Bemühungen fort, die schon vor dem Konzil einsetzten, während andere erst seither aufkamen oder neue Form und Bedeutung erhielten. Für die meisten von ihnen wurde die Initiative auf lokaler, diözesaner oder nationaler Ebene unternommen. Mit Ausnahme des bleibenden Diakonats und der offiziellen «Ämter» des Lektors und des Akolythen haben die römischen Dokumente mehr bestätigt als ins Leben gerufen; das Dekret «Ministeria quaedam» hat denn auch mehr praktische Probleme geschaffen als gelöst[1].

Es fehlt uns hier der Raum, die Entwicklungen in ihren sehr unterschiedlichen Einzelheiten zu schildern. Wir müssen uns mit der Bemerkung begnügen, daß sie sich auf das gesamte pastorale Wirken der Kirche erstrecken: auf Predigt und Unterweisung, Gottesdienst, Dienst an der Welt, Gemeindeleitung. Für die meisten dieser neuen Dienste wurde die Ordination nicht für nötig erachtet; man verwendete andere Formen – formelle oder informelle, liturgische oder nichtliturgische, bischöfliche oder nichtbischöfliche – der Bestätigung durch die Kirche. Die Tausende von Männern und Frauen, die auf diese Weise in den kirchlichen Dienst aufgenommen wurden, gelten somit als «nichtordiniert», und man sagt oft, ihr «Laien»-Dienstamt gründe auf ihrer Taufe und Firmung.

Zugunsten dieser Entwicklungen läßt sich vieles vorbringen. Erstens zeigen sie, daß die Ortskirchen ihre Eigenverantwortung ernst nehmen. Der «Klerus» hat kein ausschließliches Recht mehr auf den kirchlichen Dienst; sämtliche Glieder der Gemeinde können eine Rolle für die Kirche und in ihr übernehmen. Infolgedessen haben die Kirchen jetzt viel mehr Dienstämter und Dienstträger als einst und sind zu viel wirkkräftigeren und flexibleren Dienstleistungsorganismen geworden. Zweitens ist in den meisten Fällen die Ortskirche der unmittelbare, primäre Bezugspunkt des kirchlichen Dienstes, und dies bringt einen sehr wichtigen kirchlichen Sachverhalt wieder zur Geltung. Im Zusammenhang damit widerspiegelt sich in diesen Entwicklungen drittens eine richtigere Beziehung zwischen «Charisma» (oder «Berufung») und Gemeinde, als wie sie in der Vergangenheit vorherrschte. Die Ortskirchen, die ihre Bedürfnisse kennen, beauftragen einzelne ihrer Glieder, in denen sie die entsprechenden Fähigkeiten gewahren, die benötigten Dienste zu übernehmen[2]. Schließlich vermitteln die neuen kirchlichen Dienstträger wenigstens im allgemeinen eine nichtklerikale Erscheinungsform des kirchlichen Dienstes, einmal im technischen Sinn, daß sie nicht Glieder des «Klerus» sind (dem jetzt nur die Diakone, Priester und Bischöfe angehören), sodann im weiteren Sinn, daß ihr Dienstamt nicht an den Zölibat und Standesbedingungen gebunden ist, die für gewöhnlich das kirchliche Amt prägten.

Doch diese positive Bewertung der neueren Entwicklungen im Dienstamt erhält dadurch einen Dämpfer, daß viele von ihnen vom Priestermangel begleitet (oder geradezu bedingt) sind. Zwar haben viele der neuen Dienstämter eine viel sicherere ekklesiologische Grundlage als nur die, daß sie einen Ersatz für die fehlenden Priester bilden, und sie stellen gültige Entwicklungen dar, die sonst vielleicht nicht stattgefunden hätten[3]. Doch die Entwicklungen selber und jeder Versuch, sie theologisch zu werten, werden von den praktischen Notwendigkeiten betroffen, die durch die Verminderung der Zahl der jetzt wirkenden und der für die Zukunft in Aussicht stehenden Priester verursacht werden.

In manchen Gebieten (Asien, Afrika, Lateinamerika, aber auch Europa und die Vereinigten Staaten) wurde z. B. «Laien» gestattet, Aufgaben zu überneh-

men, zu deren Ausübung einst die Priesterweihe für notwendig erachtet wurde. Sie dürfen nun predigen und unterweisen, taufen, auf die kirchliche Eheschließung vorbereiten und dieser assistieren, (nicht-sakramentalen) Dienst an der Versöhnung mit Gott leisten, Kranken und Sterbenden beistehen, Bestattungsfeiern halten, die Kommunion spenden, den Sonntagsgottesdienst leiten und die Leitung von Gemeinden übernehmen – alles Rollen, die normalerweise dem ordinierten «Hirten» anvertraut waren.

Die theologischen Fragen, die durch derartige Fälle aufgeworfen werden, lassen sich keineswegs dadurch umgehen, daß man sagt, es handle sich dabei um kirchenrechtlich außerordentliche Ausnahmefälle, denn allen realistischen Erwartungen gemäß werden sie nach und nach zu der statistischen «Normal»-Situation werden. Wenn dies der Fall ist, läßt sich die mögliche Bedeutsamkeit des Wandels im Selbstverständnis der Kirche und ihrer Dienste, die sich daraus ergeben wird, kaum überschätzen. In diesem Fall findet die örtliche Selbstverwirklichung der Kirche unter dem Vorsitz von «Laien» statt. Das ordentliche christliche Leben des Volkes wird nicht mehr von den Sakramenten der Eucharistie, der Versöhnung und der Krankensalbung geprägt und genährt werden. Ein Priester wird, so oft er kann, von auswärts vorbeikommen, um Beichte zu hören, die Messe zu feiern und die Kranken zu salben. Bei diesem Vorgang kommt es wohl oder übel zum Aufbau einer anderen Kirche vermittels anderer kirchlicher Dienste, und die damit zwangsläufig eingeführten Änderungen sollten nicht kommentarlos und kritiklos vor sich gehen.

In den uns beschäftigenden Fällen – in denen «Nichtordinierte» regelmäßig die Funktionen eines «Hirten» ausüben – war das ausschlaggebende Prinzip der Grundsatz: «Salus animarum suprema lex» («Das Seelenheil ist das oberste Gesetz»). Angesichts einer konkreten Notlage, der nicht anderweitig abzuhelfen war, haben Ortskirchen diese «Laien»-Dienste ins Leben gerufen. Wahrscheinlich werden einzig solche, die zu der Befürchtung neigen, eine kirchliche Umwälzung werde dadurch hinausgezögert, die Anwendung dieser obersten Regel bedauern. Aber von manchen anderen theologischen Prinzipien her ist diese Entwicklung ernster Kritik zu unterziehen.

Als erstes ist zu kritisieren, daß in diesen Situationen der innere, konstitutive Zusammenhang zwischen der Eucharistie und der Kirche gefährdet wird. Daß «die Kirche die Eucharistie vollzieht und die Eucharistie die Kirche vollzieht», war gewissermaßen ein Grundprinzip der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Die *ekklesia* ist eben dies: eine Versammlung, und sie ist nie eigentlicher die Versammlung Gottes, als wenn sie zusammenkommt, um sein Wort zu hören und mit dem Tod und der Auferstehung Christi in Gemeinschaft gebracht zu werden.

Doch in vielen dieser Fälle ist es für die Ortskirche unmöglich, sich als Eucharistiegemeinde zu versammeln. Was immer bei ihren priesterlosen Sonntagsgottesdiensten geschehen mag, und obwohl man diesen ihre religiöse und kirchliche Bedeutsamkeit nicht absprechen darf, sind sie eben doch nicht die eigentliche Eucharistiefeier. Die Gemeinde mag miteinander beten und singen, das Gotteswort verlesen und verkünden hören, sie mag Dank- und Bittgebete darbringen, sie mag die Kommunion empfangen, aber sie feiert bei all dem nicht die eucharistische *actio*, und die für die Kirche konstitutive *memoria Christi* wird nicht reaktualisiert, so daß man sie sich zu eigen machen könnte. Wenn die eucharistische Ekklesiologie des Konzils gültig ist, dann geht der Kirche etwas Wesentliches verloren, wenn eine Gemeinde keinen Priester hat.

Zudem gilt dies auch dann, wenn ein Priester vielleicht schnell vorbeikommt, um die Messe zu feiern, denn der Zelebrant ist dann nicht Glied der Ortsgemeinde. Er ist nur in sehr beschränktem Maß fähig, sie in ihrem Kult zu leiten. Zwar braucht man die «Gültigkeit» einer solchen Eucharistie und ihre Wichtigkeit nicht anzuzweifeln, doch sollte nicht übersehen werden, daß es sich dabei um eine unvollkommene Eucharistie und um eine unvollkommene Christenversammlung handelt.

Zweitens ist in den von uns besehenen Situationen die Integrität der Ortskirche ebenfalls gefährdet; sie wird daran gehindert, sich selbst für etwas mehr als eine administrative Einheit eines großen Ganzen zu halten. Die Gemeinde mag aufgrund praktischer Bedürfnis-, Befürchtungs- und Auswahlkriterien imstande sein, alle Arten von kirchlichen Diensten ins Leben zu rufen und zu unterhalten, doch sieht dies von dem einen kirchlichen Dienst ab, der symbolisch (im strengen Sinn des Wortes) der wichtigste ist: die Leitung der Eucharistiefeier. Dieser Dienstträger muß aufgrund von Kriterien und unter Bedingungen gewählt werden, über die die Ortskirche nicht zu bestimmen hat. Hier ist der Punkt, wo die Spannungen in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ihre offensichtlichsten praktischen Auswirkungen haben[4].

Drittens wird die Einheit und Integrität des kirchlichen Dienstes in mehrfacher Hinsicht beeinträchtigt. Einmal wird damit die Teilung des Dienstes in zwei Ebenen, in die Ebene der «Laienschaft» und die des «Klerus», in die der «Nichtordinierten» und die der «Ordinierten», ewig fortgesetzt. Der «Unterschied dem Wesen nach» wird als ein «Unterschied dem

Grade nach» verwirklicht, und der Möglichkeit einer organischen Zusammenordnung aller kirchlichen Dienste wird eine hierarchische Unterordnung vorgezogen, wodurch die bedauerlichen Spaltungen zwischen «Charisma» und «Amt» und zwischen kirchlichem Dienst und Gemeinde von neuem verstärkt werden.

Sodann führen die Situationen, die sich in der jüngsten Zeit entwickelt haben, die Spaltung zwischen der «Weihegewalt» und der «Jurisdiktionsgewalt», die das Konzil zu überwinden suchte, wieder ein[5]. Entgegen der Lehre des Konzils, daß alle drei Pastoralfunktionen aus der Ordination als aus ihrer einzigen Quelle erfließen, werden hier die regulären pastoralen Aufgaben des Predigens und Unterweisens und die Gemeindeleitung auf verschiedene Grundlagen gestellt und anderen anvertraut als denen, die dem Gottesdienst der Gemeinde vorzustehen haben. Die inneren Zusammenhänge zwischen Wort, Sakrament und Gemeindeleitung werden damit zerrissen. (Wir müssen bedenken, daß dieser innere Zusammenhang zwischen den Funktionen des Pastoraldienstes nicht einfach eine theologische Schlußfolgerung ist. Er hat seine Resonanz und findet sogar seine Bestätigung in den soziopsychologischen Gegebenheiten des kirchlichen Dienstes. In der Seelsorgearbeit besteht ein innerer Zug zum Sakrament hin, wie das trefflich veranschaulicht wird durch die Frage, die ein afrikanischer Gemeindeleiter gestellt hat: «Warum muß ich, wenn ich zwei Christen versöhnt habe, noch einen Dritten herbeirufen, um sie loszusprechen?»[6]

Letztlich wird die Bedeutung der Ordination selbst in Frage gestellt. In den geschilderten Situationen ist die Ordination ja zu einer sakramentalen Bevollmächtigung verkürzt. Dies hat schon viele, auch Bischöfe, zu der Frage veranlaßt, warum man denn Männer zu Diakonen weihen solle, wenn diese doch nichts tun dürfen, was «Laien» nicht auch können – eine merkwürdige «funktionale» Sicht der Ordination, bei der einzig die sakramentale Funktion zählt. Doch dies kommt auch vor hinsichtlich des Presbyterats. Es gibt Kandidaten für den kirchlichen Dienst, die sich einfach deshalb nicht zur Weihe stellen, weil Aufgabe und Funktion des Presbyterats dermaßen verkürzt worden sind. Andere sehen in der Ordination bloß ein Instrument zur Klerikalisierung oder ein anderes Element der Männerherrschaft[7]. Diesen und weiteren bedauernden Bemerkungen liegt der Umstand zugrunde, daß man den Vollsinn der Ordination aus dem Auge verloren und den presbyteralen Dienst vom konkreten Leben einer Ortsgemeinde getrennt hat.

All das führte auf der praktischen wie auf der theoretischen Ebene zu einem argen Wirrwarr. In allen kirchlichen Diensten ist viel Raum für Spontaneität und Kreativität gegeben, nur nicht im Presbyterdienst. Wlle anderen Dienste können in einer Ortsgemeinde daheim sein, das Presbyterat aber muß sich an Linien halten, die nicht von der Gemeinde, sondern von außen gezogen sind. Infolgedessen verläuft selbstverständlich die Entwicklung und Ausgliederung sämtlicher kirchlicher Dienste schief. Diese erhalten schließlich nur dann ihre richtige praktische Bedeutung, wenn sie organisch miteinander verbunden sind. Entwicklungen in einem der kirchlichen Dienste wirken sich auf alle anderen aus, so wie sich auch starre Unbeweglichkeit im einen Fall auf alle anderen Fälle auswirkt. Ein einheitliches pastorales Wirken ist nicht möglich, wenn ein kirchlicher Dienst – namentlich wenn dies der zentrale ist – von einem Prinzip ausgeht und alle anderen von einem anderen. In der jetzigen Situation lassen sich weder das Presbyterat noch die anderen kirchlichen Dienste richtig und wirkungsvoll ausformen. Dies gilt namentlich vom Presbyterat. Dieses müßte allein schon infolge des Aufkommens der «Laien»-Dienste umstrukturiert und neu durchgedacht werden, was aber dadurch verhindert wird, daß es an Zahl abnimmt und man sich weigert, die Bedingungen für seinen Empfang zu überprüfen.

Das theoretische Problem läßt sich vielleicht durch die Bemerkung einführen, daß der entscheidende Punkt nicht der ist, daß Priester sämtliche Funktionen ausüben sollten, die «Laien» in diesen Situationen ausüben, sondern daß diejenigen, die sie ausüben, Priester sein sollten. Es geht hier um mehr als um bloße Wortspielerei. Die ursprüngliche Praxis der Kirche, die klassischen Ordinationsgebete und selbst das Zweite Vatikanum stützen die Auffassung, daß der Gemeindeleiter auch der Vorsteher der Eucharistiefeier sein sollte, und nicht umgekehrt[8]. Die Frage ist die, ob die Eingliederung in eine konkrete Gemeinde nicht mehr Gewicht haben sollte als eine theologische Definition des Presbyterats im Sinn von «Vollmachten». Die frühere und besser begründete Auffassung über die Presbyterordination weist zudem den großen Vorteil auf, daß sie sich mit den Gemeinde-Prinzipien deckt, die jetzt in der Entwicklung und Funktion der nicht durch eine Ordination übertragenen kirchlichen Dienste wegleitend sind.

Die praktischen Lösungen für die vorhandenen Schwierigkeiten werden natürlich von vielen Erwägungen abhängen. Doch die Theologen können dazu einen Beitrag leisten, indem sie sich um einen größeren Konsens in der Theologie des kirchlichen Amtes bemühen, als er jetzt vorhanden ist. Ich möchte zu der Arbeit, die zu leisten ist, hier zwei Anregungen vorbringen.

Erstens sollte man mehr auf die Ähnlichkeiten als auf die Unterschiede zwischen kirchlichen Diensten «ohne Ordination» und solchen «mit Ordination» achten. Manche Theologen arbeiten immer noch mit einer sehr scharfen Unterscheidung zwischen «Klerus» und «Laienschaft», selbst wenn sie für die Rechte der Laien eintreten. Doch obschon ein jeder Christ in der Kirche zu einem Dienst und selbst (im weiteren Sinn des Wortes) zu einem «Amt» berufen ist, bringen alle regelmäßig ausgeübten kirchlichen Dienste eine gewisse Differenzierung unter den Gliedern der Kirche mit sich. Diese Differenzierung kann nicht einfach auf der Grundlage der Taufe und der Firmung erfolgen, die sämtlichen Gliedern der Kirche gemeinsam sind. Zu einer gewissen Differenzierung innerhalb des Leibes Christi führen alle regulären kirchlichen Dienste, ob diese nun auf einem «Charisma», einer «Berufung», einer «Ordination», einer «Konsekration» oder auf einem «Amt» beruhen. Soziologisch gesehen (was für die Ekklesiologie nicht bedeutungslos sein dürfte) haben diese Begriffe viel mehr miteinander gemein, als Theologen oft wahrhaben wollen. Alle kirchlichen Dienste gehören einem einzigen Genus an und wirken auf ein zusammenhängendes Ganzes. Diese Erkenntnisse werden einfach verdunkelt, wenn die Reflexion über den kirchlichen Dienst aus welchen Gründen auch immer mit der Unterscheidung zwischen «Klerus» und «Laienschaft» begonnen wird[9].

Desgleichen sollten die Theologen den Ähnlichkeiten zwischen der Ordination und weiteren Formen der Beauftragung und Rezeption durch die Kirche mehr Beachtung schenken. Dies sollte möglich sein, ohne daß man die alte Idee der «niederen Weihen» wiederaufleben läßt. Die Theologen sollten zuerst den konkreten gesellschaftlichen, institutionellen und psychologischen Implikationen aller nun in Gebrauch stehenden Beauftragungen durch die Kirche Beachtung schenken, von der örtlich erfolgenden Beauftragung bis zur Bischofsordination (und schließlich auch der Papstwahl). Dann werden sie vielleicht erkennen, daß die am besten begründete herkömmliche Theologie der Ordination von der konkreten gesellschaftlichen (kirchlichen) Bedeutung bestätigt wird, die den verschiedenen Wegen zukommt, auf denen sich die Kirche ihre vielen Dienstträger beschafft. Und dies wird dann wohl zu einer stärkeren Nuancierung führen, wenn die «Ordination» von den anderen Bevollmächtigungs- und Aufnahmeprozessen zu unterscheiden ist. Und dann mag vielleicht ein Weg gefunden werden, der aus den sterilen Engpässen, in die die Theologie des kirchlichen Dienstes eingezwängt ist, hinausführt[10].

Mittlerweile muß für die Gläubigen gesorgt werden. Wenn wir auch dankbar sind, daß so viele Männer und Frauen sich jetzt in den neuen kirchlichen Dienstämtern für diesen Dienst zur Verfügung stellen, müssen wir doch auch hoffen, daß der Tag nicht allzu fern ist, an dem es ihrem Großmut und ihrer Befähigung freigestellt sein wird, den vollen, ganzheitlichen Beitrag zu leisten, dessen man so sehr bedarf.

[1] Vgl. J. Komonchak, The Permanent Diaconate and the Variety of Ministries in the Church: Diaconal Quarterly 3/3 (1977) 15–23; 3/4 (1977) 29–40; 4/1 (1978) 13–25.

[2] Vgl. C. Wackenheim, Les «nouveaux ministères»: sortir de l'impasse: Communautés et liturgies 58 (1976) 3–14; H. Legrand, L'avenir des ministères: bilan, défis, tâches: Le Supplément 124 (Février 1978) 21–48.

[3] Vgl. L. de Vaucelles, Le destin incertain des Assemblées dominicales sans prêtres: Etudes 349 (1978) 239–248.

[4] Vgl. C. Duquoc, Théologie de l'Eglise et crise du ministère: Etudes 350 (1979) 101–113.

[5] Vgl. J. Neumann, Wort und Sakrament nicht spalten!: Orientierung 40 (1976) 86–87; Ders., Die wesenhafte Einheit von Ordination und Amt: Priester und Laien im Dienst der Kirche: F. Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen: Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste (Düsseldorf 1977) 95–128.

[6] La question des ministères en Afrique: Spiritus 18 (1977) 344; vgl. auch P.D. Delanotte, Catéchistes hier, responsables de communautés actuellement: Spiritus 18 (1977) 350–359.

[7] Vgl. W. Kasper, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels: Stimmen der Zeit 195 (1977) 129–135.

[8] Vgl. P.-M. Gy, La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres: Revue des sciences phil. et théol. 58 (1974) 599–617; H.J. Schulz, Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung: Amt und Eucharistie (Paderborn 1973) 208–255; H. Legrand, La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne: Spiritus 18 (1977) 409–431. Das Thema wird auch behandelt bei C. Duquoc, aaO.

[9] Vgl. C. Wackenheim, aaO.; Ders., Esquisse d'une théologie des ministères: Revue des sciences religieuses 47 (1973) 3–26; H. Legrand, Insertion des ministères de direction dans la communauté ecclésiale: Revue de droit can. 23 (1973) 225–254.

[10] Ich bin überzeugt, daß die Theologie des kirchlichen Amtes solange nicht aus ihren gegenwärtigen Engpässen herauskommen wird, als die Theologen nicht gewillt sind, beim Studium des Neuen Testamentes, der Tradition und der heutigen kirchlichen Praxis soziologisches Gespür und Arbeitsgerät anzuwenden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH A. KOMONCHAK

1939 in Nyack (New York) geboren und 1963 ordiniert. Studium der Philosophie am St. Joseph's Seminary in Yonkers, N.Y., und der Theologie an der Gregoriana in Rom, wo er 1964 das Lizentiat in Theologie machte. Nach dreijähriger Tätigkeit in einer Pfarrei zehn Jahre Professor für systematische Theologie am St. Joseph's Seminary. 1976 Doktorat in Philosophie am Union Theological Seminary, New York, mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des jungen Newman. Seit 1977 Associate Professor am Department of Religion and Religious Education an der Catholic University of America, Washington. Veröffentlichungen: The Problem of a Religious a priori: Dunwoodie Review 7 (1967) 199–214; Ordinary Papal Magisterium and Religious Assent: C.E. Curran (Hg.), Contraception: Authority and Dissent (New York 1969) 101–126; Redemptive Justice: An

Interpretation of the Cur Deus Homo: The Dunwoodie Review 12 (1972) 39–64; Towards a Theology of Liberation: E.J. Ryle (Hg.), The Social Mission of the Church (Washington 1973) 5–28; Theological Questions on the Ordination of Women: A.M. Gardiner (Hg.), Women and Catholic Priesthood: An Expanded Vision (New York 1976) 241–259; Theologische Überlegungen über die Lehrautorität in der Kirche: CONCILIUM 12 (1976) 446–451; The Permanent Diaconate and the Variety of Ministries in the Church: Diaconal Quarterly 3/3 (1977) 15–23; 3/4 (1977) 29–40; 4/1 (1978) 13–25; Humanae Vitae and its Reception: Ecclesiological Reflections: Theological Studies 39 (1978) 221–257. Anschrift: Dept. of Rel. and Rel. Ed., Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

Fritz Lobinger

Das Recht der Gemeinde auf eine Weiterentwicklung in ihrem Glauben: Eine Stimme aus Afrika

Der statistische Teil dieser Ausgabe läßt erkennen, daß die Mehrzahl der christlichen Gemeinden Afrikas die meiste Zeit ohne Priester lebt. Inzwischen hat überall in Afrika die Gemeindebildung den Vorrang in der pastoralen Arbeit bekommen, und die neu gebildeten Gemeinden haben begonnen, sich für ihre Bedürfnisse selbst verantwortlich zu fühlen. Laien als Gemeindeleiter sind aufgetaucht unter den verschiedensten Amtsbezeichnungen. Man nennt sie «bakambi (Leiter)»[1] oder «Verantwortliche der Gemeinden»[2]; aber daneben gibt es noch über hundert andere Bezeichnungen[3]. So ist es weiter nicht überraschend, daß immer wieder die Frage gestellt worden ist, weshalb nicht manche dieser Gemeindeleiter auch den Vorsitz bei der Feier der Eucharistie führen können.

Die Angst vor der Priesterweihe

Die Diskussion hat einen seltsamen Verlauf genommen. Niemand zweifelt daran, daß erprobte Gemeindeleiter aus der Zahl der Laien tatsächlich die Feier der Sakramente vornehmen könnten. Doch hegt man außerordentliche Bedenken dagegen, solchen Männern das Sakrament der Priesterweihe zu erteilen. Stattdessen sucht man krampfhaft nach recht abenteuerlichen Alternativen, wie etwa einer «pastoralen Beauftragung, den Vorsitz bei der eucharistischen Feier zu führen», einer «bischöflichen Anerkennung, die in keiner Weise mit dem sakramentalen Amt gekoppelt ist», einer «eucharistischen Feier ohne ‹Priester›» Unter der Leitung von Männern, die «mit dem Bischof[4] in Kommunion» stehen, oder die den Vorsitz der eucharistischen Feier führen, ohne damit Glied des Presbyteriums[5] zu werden, oder einem «Indult», das eine Erweiterung der Funktion von Laien als Gemeindeleiter bringt[6].

Es gibt Gründe für dieses Zurückschrecken vor der Priesterweihe. Da ist zunächst die Befürchtung, daß einmal Ordinierte nicht mehr aus ihrem Amt entfernt werden könnten, wenn sie sich als ungeeignet erweisen; ferner das Bedenken, die Weihe könne eine unwiderstehliche Versuchung zum Erwerb eines Status werden, oder auch die Sorge, damit ergebe sich eine Klerikalisierung der Laienschaft, oder auch jene andere, die Weihe einer einzelnen Persönlichkeit aus der Gemeinde könne das Engagement einer größeren Anzahl anderer Gemeindemitglieder erlahmen lassen.

Daneben aber gibt es in Afrika viele Leute, die prinzipiell gegen eine Weihe erprobter Laien Stellung nehmen, zugleich aber sehr ernsthaft die Bewegung der Gemeindebildung und der Verantwortlichkeit der Laien unterstützen. Manche von ihnen denken, man dürfe hoffen, daß der gegenwärtig herrschende Priestermangel aufhören werde. Andere vertreten diesen Standpunkt, weil sie sich klar darüber sind, daß eine solche Änderung eine unübersehbare Lawine von Konsequenzen mit sich bringen müsse. Sie meinen, es sei Aufgabe der älteren Kirchen, zuerst solche neuen Schritte auszuprobieren.

Gewiß gibt es in Afrika Gebiete, in denen die Priesterseminare bis auf den letzten Platz belegt sind. Doch ebenso gewiß ist es, daß dieser gegenwärtige starke Strom von Berufungen nicht ausreichen kann, die über 70 % der gegenwärtig amtierenden Priester zu ersetzen, die aus anderen Ländern stammen und nicht mehr durch neue Missionare ersetzt werden. Diese Priester müssen unbedingt im Laufe der nächsten zwanzig Jahre durch einheimische Priesterberufe ersetzt werden, zumal für diese Periode ein gewaltiges Anwachsen der Katholikenzahl erwartet wird. Auf der anderen Seite stehen die Auswirkungen der Urbanisierung, die sich in manchen Gegenden Afrikas bisher noch nicht bemerkbar gemacht haben, die sich aber in naher Zukunft zu einem wachsenden Hindernis für die Weckung von Priesterberufen entwickeln wird.

Es gibt daher gute Gründe genug für ein anhaltendes Bemühen, Klarheit in die wirre Diskussion über die

Möglichkeit der Weihe von Laien-Vorstehern der Gemeinden zu bringen. In dieser Diskussion dürften die möglichen verhängnisvollen Folgen einer solchen Ordinierung von Laien-Vorstehern das Schlüsselproblem sein. Daher wollen wir unsere Aufmerksamkeit auch zunächst auf diesen Problemkreis lenken. Das aber wird uns zu einem vertieften Verständnis des Rechtes der Gemeinde auf eigene Priester führen.

Verweigerung der Priesterweihe ist eine falsche Lösung

Die Priesterweihe läßt sich nicht rückgängig machen. Das veranlaßt viele, vor der Erteilung einer Weihe an erprobte Laien-Vorsteher zurückzuscheuen. Aber haben wir hier nicht eine Parallele zur Handhabung des Taufsakramentes in der frühen Kirche: Da auch die Taufe nicht rückgängig zu machen ist, wurde ihre Spendung mit strengen Maßnahmen und Forderungen verknüpft. Das wiederum führte viele Menschen dazu, ihre Taufe immer weiter hinauszuschieben und lieber ungetauft wie Christen zu leben. Diese lebenslang im Katechumenat Verbleibenden verschoben ihre Taufe tatsächlich bis in ihre Todesstunde. Die heutige Kirche verwirft diese Praxis und hält es für besser, das Risiko von Versagern einzugehen angesichts der Unwiderruflichkeit des Taufsakraments. In ähnlicher Weise sollten wir die Idee «lebenslänglicher Katechumenen für die Priesterweihe» zurückweisen.

Die Unwiderruflichkeit der Priesterweihe weckt bei vielen das Bedenken, daß ungeeignete Personen unter diesen Umständen nicht wieder aus ihrem Amt entfernt werden können. Aber zeigt nicht unsere gegenwärtige umfassende Erfahrung mit Gemeindeleitern aus der Laienschaft, daß es nicht selten auch äußerst schwierig ist, nichtordinierte Gemeindeleiter ihres Amtes zu entheben? Zweifellos müssen wir Mittel und Wege finden, ungeeignete Leiter abzusetzen, vor allem da ja solche örtlichen Leiter nicht versetzt werden können und zeitlebens in derselben Gemeinde verbleiben. Doch brauchen wir dazu bessere Methoden als die, keine Priesterweihe zu erteilen. Eine solche bessere Methode ist zum Beispiel die Erziehung zur Team-Arbeit, Hinführung zu einem Wechsel unter den Amtsträgern, zu einer begrenzten Amtsausübung, auch ohne Fehlverhalten der Amtsinhaber, Erziehung zur gemeinsamen Verantwortung und zu einer weitgehenden Zusammenarbeit zwischen Gemeinde und Leitern. Solche Maßnahmen haben sich bereits als gut erwiesen und stellen eine bessere Absicherung gegen ungeeignete Leiterpersönlichkeiten dar als etwa die Methode, entsprechende Funktionen ohne Weihe ausüben zu lassen.

Eine weitere Befürchtung: daß die Gemeinden klerikalisiert werden. Diese Formulierung kann mehrerlei Bedeutung haben. Sie kann eine Monopolisierung bezeichnen, und eine solche ist zweifellos eine Gefahr für die Gemeindebildung. Aber auch hier ist die Vorenthaltung der Priesterweihe eine schwache Garantie gegen die Fehlentwicklung, denn eine solche Monopolisierung kann auch ohne Priesterweihe stattfinden; und gegen sie gibt es bessere Mittel, wie wir oben bereits gezeigt haben. Klerikalisierung kann auch bedeuten: Absonderung von den anderen Gemeindemitgliedern. Doch was einen Menschen zu einer solchen Haltung veranlassen kann, braucht keineswegs die Priesterweihe an sich zu sein; es genügt durchaus das Bewußtsein, sich in einer exponierten Stellung zu befinden und den Mittelpunkt des Ganzen zu bilden. Werden die Leiter dazu erzogen, kollegial zu planen und zu arbeiten und wird eine Vielfalt anderer Dienste in unmittelbarer Nachordnung zu dem der Ordinierten geschaffen, dann ist diese Gefahr doch beträchtlich verringert.

Sodann besteht die Befürchtung, die Ordinierung einiger weniger könne zu einer Verringerung des umfassenderen Engagements der Gesamtgemeinde führen, – die Gesamtgemeinde könne passiv werden, wenn ein einzelner die Weihe erhalten hat. Doch auch hier muß gesagt werden: Das kann nicht die Auswirkung der Weihe als solcher sein, sondern nur Folge einer falschen Form von Aussonderung einer Einzelperson oder der Ausbildung solcher Leute, getrennt von der Gemeinde. Die Erfahrung hat hinreichend bewiesen, daß ein solcher verhängnisvoller Vorgang durchaus vermeidbar ist. Es gibt Gemeinden, in denen seit etlichen Jahren eine Gruppe von Diakonen vorhanden ist, neben denen jedoch eine Vielfalt anderer Dienste ausgeübt wird. All das hängt mit der Art und Weise zusammen, in der Ämter eingeführt werden. Wir können hier überdies aus der Erfahrung anderer Kirchen lernen, die bereits «Zeltweber-Priester» haben[7] und bei denen deren Ordinierung keineswegs das allgemeine Engagement der Gesamtgemeinde verringert hat.

Diejenigen, die vor allem die unguten Auswirkungen der Ordinierung von Laien-Vorstehern befürchten und deshalb nach Mitteln und Wegen suchen, deren Weihe zu unterbinden, müssen natürlich auch nach theologischen Rechtfertigungen für diese Haltung und Praxis Ausschau halten. Sie können auf einige Fälle in der frühen Kirche hinweisen, bei denen Bekenner, die lebend dem Martyrium entronnen waren, ohne vorherige Priesterweihe die eucharistische Feier geleitet haben. Die Kirche der Frühzeit ließ dies zu, weil diese Männer sich so weit mit Christus und der Kirche identifiziert hatten, daß eine nachträgliche Weihe als eine geringere Bekundung dieser Identifizie-

rung gewirkt hätte als die Tatsache des Martyriums. Unsere heutige Situation ist gerade entgegengesetzt. Wir haben christliche Gemeinden mit Leitern, bei denen wir nicht sicher sind, ob bei ihnen eine ausreichende Identifikation mit Christus gegeben ist oder nicht. In solchen Fällen wäre es falsch, Mittel und Wege zu suchen, die an der rituellen Weihe und der unwiderruflichen Bekundung des Handelns im Namen Christi vorbeiführen. Hier ist die Weihe nicht weniger notwendig, sondern mehr.

Zu denselben Schlüssen kann man durch die praktische Erfahrung gelangen. Wir waren in verschiedenen Gemeinden mit Leitungsgruppen selbständig arbeitender Diakone und konnten die Mitglieder der Gemeinde wie auch die Diakone selbst interviewen. Was hat für solche Leute die Ordination bedeutet, da ihr Tätigkeitsfeld nach der Ordination dasselbe war wie zuvor? Alles, was sie jetzt taten, hatten sie auch vor ihrer Diakonatsweihe getan. «Das Schwerste für mich», sagte einer der Diakone, «war, mich festzulegen.» Jahrelang war er freiwilliger Mitarbeiter in der Gemeinde und hatte so zuverlässig gearbeitet, daß er für den Diakonat vorgeschlagen wurde. Doch die Weihe bedeutete für ihn eine Bindung, die über alles Vorherige hinausging. Daher sollten wir, auch wenn unsere Theologie und unser Kirchenrecht uns gestatteten, ohne Ordination auszukommen, bestrebt sein, daran festzuhalten. Wir sollten sie nicht allein als eine amtlich verordnete Vorbedingung ansehen, sondern als eine Hilfe zum Wachsen und ein Mittel, Zeugnis zu geben. Wir sollten uns viel mehr scheuen vor eucharistischen Feiern unter der Leitung nur mittelmäßig engagierter Christen, als davor, solche Christen durch eine Hinführung und Vorbereitung auf die Weihe zu einem volleren Engagement zu bringen.

Wir könnten dieselbe Frage auch unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten, wieder von praktischer Erfahrung aus, diesmal vom Standpunkt des Priesters aus. In welchen Fällen leisten Priester eine größere Ausbildungsarbeit: Wenn sie Menschen bitten, gerade eben als Helfer tätig zu werden, oder wenn sie bestrebt sind, eine ständige Gruppe von Führungskräften heranzubilden, die in feierlicher Weise ihren Auftrag bekommen? Es mag Ausnahmen geben. Aber im allgemeinen dürfte die Schulung intensiver sein, wenn Menschen dazu gebracht werden sollen, sich in einer definitiven Weise mit ihrer Aufgabe zu identifizieren. Das aber trifft noch mehr zu, wenn es nicht nur um Laien-Ämter geht, sondern um ein Weiheamt. Wir sollten nicht versuchen, vor der anspruchsvollen Aufgabe davonzulaufen, die darin besteht, Männer für eine unwiderrufliche Ordination heranzubilden. Denn hier steht nicht nur eine Aufgabe vor uns, sondern auch ein neuer Horizont und eine neue Möglichkeit des Wachsens.

Auch die Gemeinde muß sich entwickeln

Nicht allein die Kandidaten für ein Amt müssen im Glauben wachsen, sondern mit ihnen muß ihre Gemeinde wachsen, wenn sie sie akzeptieren soll. Ein kleiner Vorfall kann das veranschaulichen. In einer der Gemeinden, in der kürzlich Diakonen die Weihe erteilt worden war, sollte von einem der Neugeweihten eine kleines Kind getauft werden. Aber die Eltern widersetzten sich lebhaft: «Was, unser Kind soll von einem Schuster getauft werden?» Die Gemeinde als ganze hatte einen langen Prozeß des Neuüberdenkens hinter sich, aber dieses eine Ehepaar hatte nicht an diesem Prozeß teilgenommen. In unserer heutigen Kirchenstruktur gehört der sehr speziell ausgebildete Priester einer anderen Klasse von Menschen an. Er lebt in einer ganz anderen Weise als die übrigen. Daher wird sein Amt nicht selten im Sinne einer Klasse und eines bestimmten Ansehens interpretiert. Douglas Webster hat darauf aufmerksam gemacht, daß evangelische Gemeinden, bei denen das Zeltweber-Modell für die Amtsträger üblich war, recht scharf darauf waren, einen hauptamtlichen, vollzeitig tätigen Amtsträger zu bekommen, da es der Gemeinde ein größeres Ansehen verleiht, wenn sie einen «richtigen» Geistlichen hat[8]. Diese Beispiele zeigen, wie sehr eine christliche Gemeinde zu lernen hat, oder auf welche Weisen sie geistig wachsen muß, wenn sie bereit sein soll, einen ordinierten Geistlichen zu akzeptieren, der aus ihren eigenen Reihen kommt, der einer der Ihren ist und es bleibt, anstatt sich einen Geistlichen zu wünschen, der ein «Profi» ist und von außen kommt.

Hier geht es um ein anderes Kirchenverständnis und nicht eigentlich um die Spendung der Sakramente. Hat eine Gemeinde gelernt vorzuziehen, daß einige ihrer eigenen Mitglieder soweit im Glauben wachsen, daß die universale Kirche sie als Verbindungsleute zu eben dieser universalen Kirche akzeptiert, hat sie gelernt, Verständnis dafür aufzubringen, daß die Weihe dieser Leute ein Zeichen für eine tiefere Verwurzelung, für eine stärkere Verkörperung des Evangeliums in ihr selbst ist, dann ist eine solche Gemeinde zweifellos dem neutestamentlichen Kirchenverständnis näher gekommen als eine Gemeinde, die auf solche Führungskräfte aus den eigenen Reihen herabschaut, da sie «nicht mehr sind als wir». Der uralte Wunsch, religiöse Führer zu haben, die für die Erfüllung ihrer religiösen Amtspflichten ausgesondert sind, scheint ein frommer Wunsch zu sein.

Aber es handelt sich hier nicht um die Art von Heiligkeit, die uns vom Neuen Testament gelehrt

wird. Hier ist nicht allein das Kirchenbild im Spiele, sondern auch das Verständnis der Welt, unser Verständnis dessen, was ein weltlicher Beruf ist. Der Wunsch, religiöse Führer zu haben, die nicht gleichzeitig einen weltlichen Beruf ausüben, wirkt auch zunächst wie ein frommer Wunsch. Doch liegt ihm keineswegs das christliche Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zugrunde. Eine christliche Gemeinde, die ordinierte Führungskräfte akzeptiert, die gleichzeitig weiter einer Alltagsarbeit obliegen, und die sie bewußt akzeptiert, weil darin ein Zeichen für Gottes Präsenz in der Welt liegt, – eine solche Gemeinde hat keineswegs nur speziell die Spendung der Sakramente sichergestellt, sie hat vielmehr ihren ganz eigenen Beitrag zur Verkündigung der Menschwerdung Gottes geleistet.

Soviel dürfte deutlich geworden sein: Wenn der Träger des Weiheamtes aus der einzelnen Gemeinde selbst hervorgeht, so ist damit mehr getan als die Schaffung eines hinreichenden Ersatzes für die schwindende Zahl des Klerus. Wir haben darin einen Vorgang des Wachsens der ganzen Gemeinde im Glauben zu erblicken. Damit aber wird die gesamte Frage nach einem «Recht der Gemeinde auf einen Priester» in ein völlig anderes Licht gerückt. Gewiß besteht längst das Recht auf Empfang der Sakramente, und es besteht ein Recht des Gläubigen, daß ihm die Führung eines ungeschmälerten sakramentalen Lebens geboten wird. Doch besteht außerdem noch das Recht und sogar die Pflicht, den Vorgang der Inkarnierung des Evangeliums in jeder örtlichen Kirchengemeinde zu vervollständigen. Dieser Prozeß aber schließt Entwicklung eines voll verantwortlichen Weiheamtes im Rahmen der einzelnen Gemeinde ein.

Grundsätze für die praktische Durchführung

Für die praktische Verwirklichung des oben gegebenen Entwurfs haben sich die folgenden Grundsätze aus der Praxis ergeben:

1. Die Gemeindebildung muß der Ausgangspunkt und die bleibende Basis für die Entwicklung und Entfaltung aller Ämter sein. Ämter sollten kein Selbstzweck sein. So sollte auch das Tempo der Entwicklung bestimmt werdem durch die sich wandelnde Entfaltung des Bewußtseins der Gemeinde und nicht durch einen vorgefaßten Plan oder ein festgelegtes Schema von Intervallen. Afrikanische Gemeinden bauen auf einer langen Tradition von Gemeindeleben auf und brauchen nicht lange, um auf dieser Grundlage auch ein christliches Gemeindebewußtsein zu entwickeln.

2. Man sollte niemals einen einzigen führenden Laien ordinieren, sondern immer nur ganze Arbeitsgruppen. Dieser Grundsatz mag uns schwer eingehen, doch hat er sich in der Praxis bewährt. Selbst wenn in einer Gemeinde ein ganz ausgezeichneter Kandidat vorhanden ist, sollte erst dann eine Ordinierung erfolgen, wenn mehrere da sind.

3. Die Ausbildung sollte hauptsächlich in der Ortspfarrei erfolgen und durch den örtlichen Priester. Eine zentralisierte Ausbildung sollte höchstens ergänzend dazukommen. Der Grund dafür: Die Kandidaten sollten sich nicht aus der Gemeinde herausentwickeln, sondern mit ihr und mit ihrem Priester.

Viele Priester und Bischöfe haben die Befürchtung geäußert, eine solche Entwicklung, wie wir sie skizziert haben, würde die gegenwärtig amtierenden Priester überflüssig machen. Das Gegenteil ist der Fall. Sie würden damit endlich und definitiv zum geistlichen Mittelpunkt all dieser Gemeinden mit ihren ordinierten und nicht ordinierten Führungskräften. Sie würden notwendig bleiben als Koordinatoren, Anreger und Ausbilder, zu allererst aber als Männer, die andere zu einem tieferen Engagement für Christus führen.

[1] Dargestellt in einer Vielzahl von Veröffentlichungen, z.B. Community Leaders in Kinshasa – Zaire: Pro Mundi Vita, Ministries and Communities (Brüssel 1976) Nr. 7, 1–8.

[2] Vgl. die Abhandlung «La question des ministères en Afrique»: Spiritus 18 (1977) 339–364. Im englischsprachigen Afrika gibt es keinen äquivalenten Begriff.

[3] A. Shorter/E. Kataza, Missionaries to Yourselves: African Catechists Today (London 1972) 73.

[4] Die folgenden Zitate stammen alle aus, J.M. Ela, Kirchliches Amt und Probleme der jungen Kirchen: CONCILIUM XIII (1977/6–7) 373–377.

[5] P. Lefebvre, Présidence des communautés chrétiennes et présidence de l'eucharistie: Spiritus 18 (1977) 359–364.

[6] Die Vollversammlung der AMECEA, 1970, entschied sich gegen die Einführung des ständigen Diakonats und beschloß statt dessen, um ein solches Indult nachzusuchen. Konferenz-Protokoll «The Priest in Africa Today» 38.

[7] T.D. Verryn veröffentlichte einen Bericht über die 47 sich durch eigene Arbeit ernährenden Priester und Diakone in der Anglikanischen Kirche von Malawi und Südafrika, für das Jahr 1971: Missionalia 4 (1976) 12–40 (31 Fourteenth Street, Menlo Park, Pretoria). Eine ähnliche Reportage findet sich in P.M. Miller, Equipping for Ministry in East Africa (Herald Press 1969).

[8] D. Webster, Patterns of Part-time Ministry in some Churches in South America (World Dominion Press 1964) 16.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

FRITZ LOBINGER

1929 in Passau, Deutschland, geboren. 1955 zum Priester der Diözese Regensburg geweiht. 1956–69 Fidei-Donum-Missionar in einer Xhosa-Pfarrei der Diözese Aliwal, Südafrika. 1971 promovierte er mit einer Dissertation über die transitorische Rolle des Seelsorger-Katechisten bei Professor Glazik, Münster. 1971–73 Leiter der Katechistenschule Lumko. Seit 1974 Leiter des Pastoral Department des Missiological Institute of the Southern African Bishop's Conference in Lumko. Hauptsächlich befaßt mit Kursen zur Neuorientierung für Priester und Pastoralarbeiter, außerdem Herausgeber der Reihe Training for Community Ministries. Veröffentlichungen: Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung? (Münsterschwarzacher Studien 24, 1973). Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika (Patmos 1976). Anschrift: P.O.Box 11, Lady Frere, Südafrika.

Theologische Überlegungen

Severino Dianich

Das ordinierte Amt zwischen den Riten und den Fakten

I. Achten wir auf die Sprechweise

Sobald man das Wort «Priester» ausspricht, läßt es an die große, bunte Welt der Ritualität denken. Von Priestertum sprechen heißt Bilder von Tempeln und Altären hervorrufen, Erinnerungen an langsam dahinschreitende Prozessionen und feierliche Gesänge wekken, Gefühle anbetenden Staunens in der von Weihrauch geschwängerten, gewaltig beeindruckenden Atmosphäre des Sakralen hochkommen lassen. In diesem Rahmen haben die heraufbeschworenen Dinge ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern kraft der Anspielung und des Bezuges auf verschiedene Wirklichkeiten, die im Geist des Menschen verhüllt und im Mysterium Gottes verborgen sind, und sie haben eine ganz eigenartige Wirksamkeit, weil die Zusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung von einem unkontrollierbaren höchsten Willen abhängen.

Dem Ritus vertrauten der Mensch und die Gesellschaft das tiefe Schicksal des Lebens an, und die Priesterinstitution gewährleistete die Vermittlung zwischen der Menschengruppe und der «Welt der Macht». Als sich die Kirche vom Judentum löste und das Heidentum dahinschwand, wurde der Raum der vorher bestehenden Priesterinstitution unwillkürlich vom Presbyteral-Episkopal-Dienst in Beschlag genommen, der – kulturell gesehen – auf die imponierende Priestertradition, die ihm voranging, aufgepfropft wurde. Obschon das Neue Testament das christliche Priestertum in klaren Gegensatz zur alten Ritualität gebracht hat, läßt sich folglich wegen einer gewissen sprachlichen Verquickung kaum von Priestertum sprechen, ohne an die rituellen Bilder der in unserer Kultur vorhandenen Priesterinstitution zu denken.

Zwar hat auch die Kirche ein rituelles Leben. Die Beziehung zu Gott kann stets nur auf Erwählung und Gnade beruhen und nur über Zeichen zustandekommen, die Träger der *actio Dei* sind und die hinweisende und verwirklichende Kraft der rein menschlichen Geste übersteigen. Doch dem christlichen Glauben zufolge hat die Begegnung mit Gott im Menschenleben Christi stattgefunden ohne Zutun irgendeiner rituellen Geste: «Es ist ja bekannt, daß unser Herr dem Stamm Juda entsprossen ist, und diesem hat Mose keine Priestersatzungen gegeben» (Hebr 7,14). Im Brief an die Hebräer wird der alte liturgische Apparat des Tempels zu einer Art großartiger Metapher, die dem Verständnis dafür dient, wie in Christus sich das Mysterium unserer Gemeinschaft mit Gott vollzieht. Der Priester wird « für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott, um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen» (Hebr 5,1). Man darf aber nicht vergessen, daß «Blut von Stieren und Böcken unmöglich Sünden wegnehmen kann» (Hebr 10,4). Wenn wir gerettet sind, dann also deshalb, weil nicht mehr das Blut der Opfertiere, sondern der Gehorsam Christi dem Vater gegenüber die Gaben und Opfer sind (Hebr 10,5–14).

Wenn von Christus als dem Priester die Rede ist, so will man damit sagen, daß er die Aufgabe des Priestertums erfüllt, aber er erfüllt sie nicht durch die spezifischen Instrumente des Priestertums, durch die Riten, sondern durch die Fakten seines Lebens. So wird die Kirche kraft des Willens Christi zwar Riten feiern, aber ihr Priestertum besteht nicht in erster Linie in einem Ritenapparat, sondern in ihrem In-Christus-Sein, indem sie so lebt und wirkt wie er.

Unsere Priesterterminologie bewegt sich somit auf drei klar voneinander verschiedenen semantischen Linien. In bezug auf den geschichtlichen Sachverhalt der Kulturkontinuität zwischen vorchristlicher und christlicher Ritualität läßt sie sich in metaphorischer Sprechweise gebrauchen. Der Hohepriester, der sich durch das Hinopfern des Opfertieres auf dem Altar im Namen des ganzen Volkes die Befugnis zum Betreten des Heiligtums verschafft, ist ein «Bild» des Heilsmysteriums, das sich in Christus in seinem Sterben aus Gehorsam gegenüber dem Vater erfüllt. Wenn man hingegen über den Bezug auf die vorchristliche Ritualität hinauskommen will, um ausschließlich an das Priestertum Christi zu denken, so muß man den Worten einen nichtrituellen, wenn auch existentiellen Sinngehalt geben: sie bringen dann die Gefühle und Fakten zum Ausdruck, aus denen sich seine einzigartige menschliche Geschichte zusammensetzt, um unsere Gemeinschaft mit Gott herzustellen. Auf die gleiche Weise ist die Kirche ein priesterliches Volk: ihr Dasein ist «in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott» (Zweites Vatikanum, «Lumen gentium», Nr. 1), kraft des Glaubens und der Nachfolge Christi. Schließlich kann sich der Ausdruck «Priestertum» auch auf die christliche Ritualität beziehen als auf eine neue Wirklichkeit, die wesentlich mit dem Priestertum der Fakten zusammenhängt: Der Ritus hat nur soweit Sinn, als er mysterienhaftes Gedächtnis dessen ist, was

Jesus in seinem Leben war und tat, und die Kirche feiert es nur soweit, als sie durch den Glauben mit ihm vereint ist.

II. Ritus und Charisma im ordinierten Amt

Wenn die Kirche den Ritus ihrer sieben Sakramente feiert, sucht sie im Mysterium eine Wirksamkeit, die nicht in der menschlichen Befähigung, Christus nachzuahmen, ihr Maß hat, sondern in der *actio Dei*. Und das Amt der Kirche hat seinen Ursprung im Ordinationsritus und seinen Gipfelpunkt im Ritus der Eucharistie. In dieser Beziehung tritt es als ein Priestertum zutage, das von dem der anderen Gläubigen wesentlich verschieden ist. Damit stellt sich die Frage: Auf welche wesentliche Realität beziehen sich diese rituellen Bezüge? Dies ist eine notwendige Frage, denn die Ritualität dieses Amtes muß sich entweder auf das Leben Christi beziehen oder auf das Leben der Kirche und die besondere Rolle, die dieses Amt darin versieht. Nur wenn man den existentiellen Sinn des Charismas des Ordo erfaßt, kann man auch verstehen, weshalb es sich notwendigerweise aus der Ordination ergibt und in der Konsekration der Eucharistie ihren Gipfelpunkt erklimmt. Wenn, wie das Zweite Vatikanum sagt, die Liturgie Quelle und Gipfelpunkt des Lebens der Kirche ist, so ist zu bestimmen, welches der Strom ist, der der Ordination entquillt, und welches der Berg ist, dessen Gipfel die eucharistische Konsekration bildet.

Die existentielle Sakramentalität der Kirche hat verschiedene Formen und Grade. Es gibt Tätigkeiten, welche die Gemeinschaft mit Gott mehr oder weniger bezeichnen; es gibt Personen, die Christus mehr oder weniger gleichen; es gibt Instrumente, die bei der Verwirklichung des neuen Menschen mehr oder weniger wirkkräftig sind; es gibt Unternehmungen, die sich mehr oder weniger dazu eignen, die Geschichte dem Gottesreich entgegenzuführen. Niemand ist jedoch imstande, den Sakramentalitätsgrad dieser oder jener Form des kirchlichen Lebens zu bestimmen: die Unterschiede dringen in das Geheimnis des Bewußtseins ein und erstrecken sich auf sehr lange geschichtliche Zeitverläufe, die sich nur aus großem Abstand beurteilen lassen. Hingegen kann man beurteilen, ob eine Komponente der kirchlichen Existenz bloß ein Aspekt des unendlichen Reichtums und der Vielzahl ihrer Gaben ist, oder ob es sich um eine wesentlich konstitutive Komponente der Kirche handelt. Auf dieser Ebene läßt sich der eigentliche Raum des ordinierten Amtes bestimmen, das nicht die höchste Stufe der Sakramentalität der Kirche darstellt, so als ob es im Vollbesitz der Heiligkeit wäre, der es zum Mittler des Heils für die anderen machen würde, sondern der für die Kirche eine Komponente ist, die ihr auf keinen Fall fehlen darf. Ein Mystiker oder Politiker kann die Kirche viel wirksamer zum Sakrament der Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander machen als der Papst oder ein Priester. Ihr Dienst ist jedoch nicht unerläßlich, während der des ordinierten Amtes unabdingbar ist, damit die Kirche das bleibt, was sie ist.

Andererseits läßt sich die Tatsache, daß das Amt ein Wesenselement der Kirche ist, nicht einfach aus dem Sachverhalt ableiten, daß ohne Priester oder Bischöfe die Kirche nicht die Eucharistie feiern kann. Dies liefe nämlich auf eine offensichtliche *petitio principii* hinaus. Um umgekehrt vorzugehen, muß man sich somit fragen, welche Bedeutung das ordinierte Amt auf der Ebene der existentiellen Sakramentalität der Kirche hat, auf der Ebene also ihrer Existenz und ihrer Tätigkeiten.

III. Das Charisma der Ordination

Zur Lösung der oben dargelegten Schwierigkeiten deutet die heutige Theologie das kirchliche Amt selten vom Begriff «Priester» her. Man zieht es vor, mit der Grundkategorie «Sakrament» im Sinn der allgemeinen Sakramentalität der Kirche zu arbeiten. Indem man somit an die Kirche als an das Mysterium des Leibes Christi denkt, das in ihrem gesellschaftlichen Gefüge sichtbar wird, meint man oft, man könne im ordinierten Amt wesentlich die sichtbare Form erblicken, die in der gesamten Sakramentalität des Kirchengefüges Christus als Haupt des Leibes wirksam macht. In dieser Deutung gibt die Ordination dem Seelenhirten die Stellung eines Hauptes der Kirche, die Befähigung, *in persona Christi* zu handeln, in Stellvertretung Christi.

Solche Formulierungen werden auch vom Zweiten Vatikanum und von der Bischofssynode 1971 verwendet. Als ganzer genommen leidet aber dieser Deutungsvorschlag an weitgehendem Formalismus. Wenn dem Ordinationsgestus nicht eine Wirkung von bestimmtem Inhalt beigelegt wird (Wozu wird jemand ordiniert?), wird das auf diese Weise unmittelbar christologisch abgeleitete Amt zu etwas Imposantem und doch Leerem. Zu etwas allzu Imposantem, weil es Christus als totales Haupt der Kirche darstellt; zu etwas allzu Leerem, weil man nicht sagt, worin das Amt als Haupt der Kirche handeln kann; somit ist es gefährlicherweise fähig, jeden beliebigen Dienst zu beinhalten und im Namen Christi ausüben zu können.

Der Gedankengang wird hingegen einleuchtender, wenn das Hauptsein Christi dem Beauftragten nicht

unmittelbar von der Ordination her zukommt, sondern von einer bestimmten Aufgabe her, zu der ihn die Ordination bevollmächtigt. Falls sich die Aufgaben aus der Form ergäben und nicht umgekehrt, wäre der Hirte der Kirche gewissermaßen zu allem delegiert und könnte er seine Kompetenzen selbst bestimmen; es wäre dann keine Kriteriologie möglich, welche die Grade und Grenzen seiner Autorität festlegen würde.

Das Neue Testament hingegen, das doch an Angaben über rechtliche und sakramentale Formalitäten des Amtes so karg ist, bestimmt dessen Charisma, und zwar in aller Klarheit. Zur Presbyter-Episkopen-Institution kam es deshalb, weil die Apostel, bevor sie von der Bühne dieser Welt abtraten, die Notwendigkeit verspürten, die Kirchen mit einem Instrument auszurüsten, das dazu bestimmt ist, sie in der Treue zur apostolischen Botschaft, auf die sie gegründet worden waren, einig zu erhalten (Apg 20,17–38; Tit 1,5–11; 2 Tim 2, 1–2; 1 Petr 5,1–4). Das Wort Gottes ist es, das die Kirche aufbaut, und der Heilige Geist ist es, der sie beseelt; somit lebt sie in einer beständigen lebendigen Mobilität und Pluralität von Formen und nicht nach Art einer Synagoge des Gesetzes, die sich in einer starren Institution um ein Dokument versammelt.

Die apostolische Kirche konnte jedoch auch nie daran denken, ihre Zukunft auf eine subjektive Verbreitung der Botschaft zu verkürzen, so daß ihr Glaube gewissermaßen fortwährend mystisch neu erfunden würde. Die Kirche weiß, daß sie vom Heiligen Geist in einer unendlichen Vielfalt von Formen beseelt wird, sie ist sich aber auch bewußt, daß sie wesentlich auf dem Zeugnis gründet, das die Apostel ein für allemal über den Sohn Gottes abgelegt haben, der *einmal* gekommen ist und *einmal* in Menschengestalt gelebt hat. Der Umstand, daß sie auf dem apostolischen Zeugnis gründet, ist somit eine absolut wesentliche Voraussetzung ihrer Einheit und Authentizität. Darum rüstet sich die apostolische Kirche mit einem Amt aus, das für sie wesentlich ist, mit dem Presbyter-Episkopen-Dienst, der zur Aufgabe hat, Gewähr dafür zu leisten, daß sie stets auf ihrem einzigen legitimen Fundament aufruht.

Wenn somit das Charisma der Ordination das der apostolischen Grundlegung der Kirche ist, sind diejenigen, welche die Handauflegung empfangen, zum Dienst am Evangelium bestimmt; sie sind beauftragt, es in seiner Unverfälschtheit zu bezeugen; sie sind ins Zentrum der Gemeinde gestellt als Punkt, an dem alle anderen Charismen aufeinandertreffen. Sie haben nicht nur eine Lehre vorzutragen, sondern die *apostolica vivendi forma* (apostolische Lebensform) in ihrem eigenen Leben zu verkörpern. Wie der Apostel hat der geweihte Amtsträger den Auftrag, mit seiner Hingabe und seinem Leiden die Gemeinde aufzubauen, denn mag die Kirche auch zehntausend Lehrmeister haben, so hat sie doch nur einen einzigen Vater, und dieser wird in dem wiedererkannt, der ihr ihr Leben weiht, damit ihr der belebende Blutstrom der apostolischen Botschaft nicht fehlt (1 Kor 4,15).

Aus diesem Grund ist die Beziehung des Hirten zur Gemeinde etwas wirklich Einzigartiges. Er übt darin Autorität aus, aber eine ganz neue, eigenartige. Die *praesides gentium* befehlen kraft des Gesetzes und in Form eines *imperium*; hier hingegen liegt die erste Autorität nicht in der Kraft noch in der Form; sie besteht vor allem in einem täglichen Lebensbezug und Dienst. Schon vor den kirchlichen Rechtsbestimmungen und jeglicher Formulierung der Kirchenzucht sammelt sich die Kirche spontan und erkennt sie sich in ihrer Vereinigung um den, der in der Handauflegung die Gabe und Aufgabe erhalten hat, sie auf dem Fundament der Apostel grundzulegen, und der deren Hingabe nachvollzieht. Die erste Autorität besteht in den Fakten; sie ergibt sich nicht aus den Formen der Institution, sondern aus den Tatsachen des Lebens.

Andererseits ist der Hirt der Kirche mit seiner Aufgabe betraut worden durch einen sakramentalen Gestus, der die *actio Christi* bezeichnet und enthalten hat als Geschenk, das der Verheißung «Ich werde bei euch sein» entspricht und hingeordnet ist auf den Zweck, zu dem das Sakrament erteilt wird. Wo somit das Erfordernis der Einheit der Kirche sich mit den wesentlichen Voraussetzungen ihrer Apostolizität trifft, wird die Predigt der ordinierten Hirten zu einem Lehramt in verschiedenen Graden bis hin zum dogmatischen, unfehlbaren Lehramt, und die Autorität nimmt bestimmte, bindende Formen an. Doch zu all dem kommt es in einer Entwicklung, die dem Bedürfnis nach einem Charisma und einer Rolle entspricht, die zur Hauptsache in der schlichten Alltagsbeziehung und -bemühung um den Aufbau der christlichen Gemeinde ins Leben umgesetzt wird.

Es ist überaus wichtig, daß man in der Theologie des kirchlichen Dienstes den konkreten Inhalt des Charismas ins Zentrum stellt. Wenn nämlich die Autorität sich nicht aus einer spezifischen Aufgabe, sondern unmittelbar aus der Priesterweihe ergäbe, so hätte sie die gefährliche Eigenschaft, alles, was sie unternimmt, zu etwas Heiligem und Unverletzlichem zu machen, so daß man ihr nicht einmal das Recht absprechen dürfte, Häretiker dem Feuertod zu überliefern, wie das aus der Verurteilung einer Behauptung Luthers durch Leo X. erhellt (Dz 1483: «Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus»). Falls man die Autorität statt aus dem priesterlichen Aspekt des Amtes

einfach davon ableiten wollte, daß sie Christus als Haupt vergegenwärtigt, so ist nicht ersichtlich, woher man die Kriterien und Grenzen der Autoritätsausübung nehmen wollte.

Denkt man sich hingegen die Ordination als die Verleihung eines spezifischen, genau bestimmten Charismas, droht nicht die Gefahr, daß sich die Autorität des Amtes erstickend auf die anderen Charismen legt und das freie, vielgestaltige Wachstum des kirchlichen Lebens lähmt, sondern indem sie sich kraft der apostolischen Liebe in dessen Mitte hineinversetzt, wird sie nur in den Fällen und nur so weit zu einem *imperium*, als es notwendig ist, um die katholische Communio um die Werte der apostolischen Kontinuität herum zu gewährleisten.

So erklärt sich auch die arteigene Rolle des Amtes in bezug auf die Eucharistie. Im Ritus der Eucharistie bringt die Kirche auf dessen höchster Stufe das Priestertum zum Ausdruck, das sie Tag für Tag in den Fakten und im Glauben ins Leben umsetzt, und feiert und nährt es. In der Eucharistie wird das Priestertum Christi und der Kirche zu einem rituellen Priestertum und ist, in seinem Bezug auf Christus, *fons* des ganzen Priestertums, das in den Fakten des Lebens in der Kirche gelebt wird, und in seinem Bezug auf die Kirche dessen *culmen*.

Da nun aber die Sakramente *significando causant*, müssen sie eine getreue Vergegenwärtigung dessen sein, was das Priestertum der Kirche ist, das auf dem Priestertum Christi gründet und sich davon herleitet. Aus diesem Grunde kann die Kirche, die Christus nur im Zeugnis der apostolischen Überlieferung einholt, in der Eucharistie nur dann eine wahre *repraesentatio* des Mysteriums, das sie feiert, zustande bringen, wenn sie sich um den versammelt, der Diener und Garant ihrer apostolischen Kontinuität ist. Im Grunde liegt in dieser These die ganze Theologie des Ignatius von Antiochien über den Bischof als den unerläßlichen Zelebranten der Eucharistiefeier.

Die apostolische Rolle des Amtes bildet die Grundlage für seine eucharistische Rolle, und nicht umgekehrt. Wenn man jemanden bloß unter Berufung auf seine Heiligkeit oder seine Tüchtigkeit in der Gemeindeleitung, die er faktisch ausübt, beauftragen würde, den Part Jesu zu übernehmen, würde man die innere Wahrheit des Amtes nicht respektieren, denn es ist nicht die menschliche Wirkkraft der Kirche, die sie fähig macht, das Mysterium des Leibes und Blutes Christi zu feiern. Wenn man sich hingegen auf das bloße Faktum beriefe, daß er die sakramentale Ordination empfangen hat, würde man nicht die innere Wahrheit der Vergegenwärtigung respektieren, wonach der Ritus die Beziehung der Kirche zu Christus wiedergeben soll, so daß derjenige an dessen Stelle das Brot bricht, der Aposteldienst an ihr verrichtet und ihr sein Leben weiht.

Damit will ich nicht sagen, ein Priester, der nicht im Dienst der Gemeinde stehe, dürfe in ihr die Eucharistie nicht feiern. Aber in einem solchen Fall entspricht seine Gestalt nicht dem theologischen Grundmuster und rechtfertigt sich höchstens kraft der Transzendenz des Sakraments. Im theologischen Grundrahmen gründet zwar die eucharistische Rolle des Priesters auf seiner Weihe, aber insofern diese ihm ein Charisma gibt, das ihm in der Kirche die Stellung eines unerläßlichen Verbindungsgliedes mit ihrer Tradition verleiht.

Wenn man die eucharistische Rolle unmittelbar mit der Ordination verbindet, so kommt es übrigens gewissermaßen zu einem sakramentalen Kurzschluß, der die ganze Sakramentalität der Kirche aus dem Gleichgewicht bringt. Jedes Sakrament ist ja dazu bestimmt, eine Gnade, will sagen ein neues Leben hervorzubringen, und nicht ein zweites Sakrament. Wäre die Ordination unmittelbar zur Feier der Eucharistie bestimmt, so hätten wir ein Sakrament, das sich nicht auf das Leben und das Priestertum der Fakten bezöge, sondern auf ein anderes Sakrament.

Man darf nicht meinen, man verliere etwas vom katholischen dogmatischen Erbe, wenn man den Kurzschluß Ordination–Eucharistie aufhebe. Ganz im Gegenteil gewinnt man nur so wieder den Sinn zurück für die absolute Neuheit des christlichen Priestertums gegenüber dem alten Priestertum. Überdies weicht man einer formalistischen Auffassung der Stellvertretung Christi aus, wenn man den Inhalt des Charismas, den genauen Sinn der Funktion und Stellung der ordinierten Dienstträger in der Kirche bestimmt. Und noch ein Letztes: Dadurch, daß man das ordinierte Pastoralamt auf das Charisma der apostolischen Verkündigung gründet, befreit man es aus der sakralen Isolation, in das die sazerdotale Auffassung es einschloß. Es bleibt dann zwar in der Herzmitte der Kirche als notwendiger Konvergenzpunkt für alle Äußerungen ihres Glaubens, gleichzeitig aber wird es an ihre Grenzen versetzt, dorthin, wo die apostolische Sendung weiterhin der Welt verkündigt, daß Jesus auferstanden und Herr ist, und wo die Kirche den Auftrag hat, das Ferment des Evangeliums in die Geschichte hineinzubringen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

SEVERINO DIANICH

1934 in Fiume (Rijeka) geboren. Klassische Studien zu Pisa und Universitätsstudium in Rom mit Doktorat in Theologie an der Gregoriana. 1958 zum Priester geweiht, seit 1966 Pfarrer in Caprona,

einem kleinen Ort in der Campagna von Pisa, wo er pastorale Erfahrung und ekklesiologische Studien miteinander verbindet. An kein akademisches Institut gebunden, wurde er zu Vorlesungen an der Universität Gregoriana und in verschiedenen Pastoralinstituten eingeladen. Er ist Vizepräsident der Theologischen Gesellschaft Italiens und Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion Dogma von CONCILIUM. Er gab zusammen mit G. Barbaglio den «Nuovo Dizionario di Teologia» (Ed. Paoline, Alba 1977; ^{2}1979) heraus. An Veröffentlichungen über ekklesiologische Themen sind zu erwähnen: La chiesa mistero di comunione (Marietti, Turin 1974; ^{3}1979); La missione della chiesa nella teologia recente, in: Associazione Teologica Italiana, Coscienza e missione di chiesa (Cittadella, Assisi 1977); Il prete: a che serve? Saggio di teologia del ministero ordinato (Ed. Paoline, Rom 1978). Anschrift: I–56010 Caprona (Pisa), Italien.

Hans Waldenfels

Anspruch auf einen Priester?

1. Zur Problemstellung

Die Frage nach dem Verhältnis von Priester und Gemeinde läßt drei grundsätzliche Optionen zu: *Entweder* wird die priesterliche Existenz ohne Gemeindebezug gedacht *oder* die Gemeinde ohne ihr Verhältnis zum Priester gesehen *oder* das Spannungsverhältnis von priesterlicher Existenz und gemeindlichem Selbstvollzug in seinen verschiedenen Denkmöglichkeiten erörtert. In der ersten Erwägung verkürzt sich das Verhältnis von Priester und Gemeinde sehr schnell auf das Verhältnis von Priestern und Laien, im zweiten Fall erweitert es sich zum Verhältnis von Gemeinde und Gemeindeleitern, die nicht mehr notwendig priesterliche Leiter zu sein brauchen. Die dritte Überlegung erblickt in der zweiten eine Gefährdung eines vollen Gemeindeverständnisses, fordert aber dann ein entsprechendes Überdenken des Selbstverständnisses von Gemeinde und folglich ein Bedenken des Bezugs von Leitungsfunktion und priesterlicher Existenz.

1.1. Priester und Laien

Die priesterliche Existenz kann im Gegensatz zur Existenz der Laien in der Kirche formuliert werden. Sie ist dann in der Regel mit dem Anspruch einer besonderen «Berufung» nicht durch die Gemeinde, sondern durch Gott verbunden, deren Echtheit durch den Bischof und seine Vertreter geprüft und durch die sakramentale Handauflegung sanktioniert wird. In der Kirche des lateinischen Ritus geht dem eine geregelte theologisch-asketische Ausbildung und die Bejahung einer verpflichtenden Lebensform voraus. Die Handauflegung geschieht im Hinblick auf einen kirchlichen Dienst, der jedoch nicht mehr in jeder Hinsicht vom Bewußtsein, ein gemeindeorientierter Dienst zu sein, geprägt sein muß.

Das Gegenüber von «Priester undhGemeinde» ist denn auch nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit gegeben wie der Gegensatz «Priester und Laien». Der Laie ist selbst primär der Nicht-Priester, der in bestimmten Situationen seines religiösen Lebens des priesterlichen Einsatzes bedarf. Dieses Verhältnis ist seinerseits nicht selten individualisiert zum Singularverhältnis «Priester und Laie», zumal wenn dem einzelnen Laien in vielen Fällen nicht die Gemeinde, sondern nur der geweihte Priester als autorisierter Verkünder und Ausleger des Wortes Gottes sowie als bevollmächtigter Verwalter bestimmter Sakramente «helfen» kann.

1.2. Gemeinde und ihre Leiter

Die Sicht der Dinge findet ihre Modifizierung, wo Gemeinden aufgrund der Inkongruenz von verfügbaren Priestern als Leitern von Gemeinden und der Zahl vorhandener Gemeinden sich die Frage nach der Leitung von sogenannten priesterlosen Gemeinden stellt. Für die heutige Situation wirken sich dabei verschiedene Faktoren unübersehbar aus:

1. Da der Gemeindebezug in der Formung priesterlicher Existenz sich stark verschoben hat zur Ausbildung eines pastoralen, d.h. eines betreuenden oder versorgenden Bezugs, oder zum seelsorglichen, das aber heißt: zu einer Pluralität von häufig individualisierten Einzelbezügen, oder zum missionarischen Bezug, d.h. zu einer lange Zeit im Sinne der Hinführung zur Kirche verstandenen Tätigkeit, ist nicht selten der ursprüngliche Zusammenhang von Gemeindeleitung und Presbyterat verlorengegangen. Die getrennte Sicht von Priestertum und Gemeindeleitung läßt aber dann auch die Beauftragung von Nicht-Priestern zur Gemeindeleitung zu.

2. Die Erfahrung mit nicht-priesterlich geleiteten Gemeinden und Gemeindevollzügen ist nicht zuletzt aufgrund der zunehmenden ökumenischen Kontakte gewachsen. Die Abwehr eines eher einseitigen Sakramentalismus und die Beschränkung auf die nichtsakramentalen Vollzüge der Martyria, Koinonia und Diakonia reduzieren dann zugleich die Bedeutsamkeit der Präsenz des Priesters als des bevollmächtigten Verwalters der Buße und der Eucharistie.

3. Wo dennoch die zentrale Bedeutung der Eucharistie für den Vollzug der vollen Verwirklichung von Gemeinde anerkannt wird, verbindet sich das nicht selten mit bemerkenswerten Notlösungen überall dort, wo die Priesterberufe im seit Jahrhunderten klassischen Stil der Kirche des lateinischen Ritus nicht ausreichen: *Entweder* wird auf den hohen Anspruch hingewiesen, den die Kirche von Anfang an an den Empfänger der Eucharistie gestellt hat, *oder* es werden Formen der sogenannten *missa sicca*, einer um die Einsetzungsworte verkürzten eucharistischen Feier, propagiert, *oder* man entläßt die bislang *sub gravi* verpflichteten Gläubigen recht unverblümt aus dieser schweren Verpflichtung, wenn der Besuch einer Kirche mit Sonntagsmesse entfernungsmäßig unzumutbar erscheint:

Keine der genannten Notlösungen aber vermag zu überzeugen. So hat interessanterweise das erwähnte Sonntagsgebot nicht zum Eucharistieempfang verpflichtet, sondern zur Teilnahme an der Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Christi, wie diese in der auf die Wiederholung der eucharistischen Deuteworte des Abendmahles konzentrierten Feier der versammelten Gemeinde begangen wird. Die Unterscheidung der Verpflichtung zum Kommunionempfang – einmal im Jahr zur österlichen Zeit – von der zur Teilnahme an der Eucharistiefeier – wöchentlich am Sonntag – im genannten Gebot kommt folglich denen, die auf dem hohen, an den Eucharistieempfänger gestellten Anspruch bestehen, einerseits entgegen, widerspricht ihnen andererseits aber zugleich, wenn sie aufgrund dieses hohen Anspruchs die Meinung vertreten, eine Reduzierung der Häufigkeit könne folglich in Kauf genommen werden. Das Gebot widerspricht aber genauso denen, die aus einem erneuerten Verständnis der Eucharistie als dem Sakrament der Speise für die Hungrigen heraus zwar einen häufigeren Empfang der Kommunion sichergestellt sehen möchten, zugleich aber glauben, auf die Feier der Erinnerung an den vom Herrn seinen Jüngern zur Speise übergebenen Leib als den Grund der immer neuen Re-präsentierung und damit der Neuwerdung des «Leibes Christi», der *wir* selbst sind und werden (vgl. 1 Kor 10), verzichten zu dürfen.

1.3. Gemeinde und Priester

Wird die Priestergestalt zu stark aus dem Gemeindebezug entlassen, so besteht die Gefahr, daß der Blick vereinseitigt auf die eigentümliche Individualität priesterlicher Lebensexistenz gerichtet wird. Umgekehrt steht eine um den Bezug zu einer priesterlichen Leitergestalt verkürzte Gemeindegestalt in der Gefahr, den ekklesialen Bezug aller sakramentalen Vollzüge, zumal der Eucharistiefeier als der grundlegenden und zugleich höchsten Verwirklichungsweise gemeindlicher Versammlung (vgl. *Lumen gentium* 26), verblassen zu lassen.

Nun ist aber jeder Priester zunächst Glaubender und als solcher Mitglied einer Gemeinde. Deshalb lohnt es sich, die grundlegende Bindung des Priesters an die Gemeinde ebenso neu zu überdenken wie die Verbindung der Gemeinde mit dem Priester. Dann aber steht sofort die Frage im Raum: Inwiefern bedarf die Gemeinde des Priesters, und wann hat sie einen Anspruch auf einen Priester?

Die Beantwortung dieser Fragen setzt aber zunächst die Klärung einiger Vorfragen voraus. So gilt es den heute mit großer Selbstverständlichkeit verwendeten Begriff «Gemeinde» auf seine Verständnisgrundlage hin zu prüfen. Was ist das überhaupt, was wir «Gemeinde» nennen? Welches sind ihre Grundelemente, ihre Grundvollzüge? Wer legt diese fest und prüft, wann und wo sie als gegeben anzusehen sind? Gibt es einen außergemeindlichen Standpunkt, von dem aus gleichsam außergemeindliche Instanzen a) die Prüfungskriterien festlegen und b) sie anwenden können? Oder sind früher bestehende Gemeinden stets diejenigem, die die Bedingungen für neuentstehende festlegen können?

2. «Gemeinde»

Zur Beantwortung der Fragen nach der «Gemeinde» muß vorausgeschickt werden, daß zwei Ansatzpunkte nicht als ausschließliche Betrachtungsweisen gegeneinander ausgespielt werden dürfen: Auf der einen Seite kann die Gemeinde nicht rein soziologisch abgeleitet und bestimmt werden; denn vom Selbstverständnis der Kirche her steht die Gemeinde in der Spannung von Sammlung und Sendung der auf das Wort Gottes hin Glaubenden in einem theologischen Deutehorizont. Auf der anderen Seite kann aber die konkrete Verwirklichung von Gemeinde nicht rein theologisch *a priori* festgelegt und festgeschrieben werden; denn als eine gesellschaftlich-geschichtliche Größe unterliegt die Gemeinde den Gesetzen, aber auch den Ungewißheiten und Spontaneitäten geschichtlicher Abläufe und Veränderungen.

2.1. Theologische Aporie

Theologisch wird man bejahen, daß die Formung von Gemeinde mit Stichworten wie Sammlung auf das Wort Gottes hin, Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat, Zusammenklang von

Martyria, Koinonia und Diakonia und ähnlichen beschrieben wird. Im Sinne des universalen Heilsanspruchs Christi wird man dann dem Netz der Lokalkirchen in der Universalkirche sowie der Gemeinden in der bischöflich geleiteten Lokalkirche genauso Beachtung schenken müssen wie den Strukturen der Verknüpfung der Kirchen untereinander in der gemeinsamen Bindung an das Wort Gottes, aber auch in der gegenseitigen Verbundenheit im Amt der Lehrer, Wächter und Propheten.

In diesem Sinne kann man sich den Definitionsversuch W. Kaspers zueigen machen: «Die Gemeinde ist an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises die durch Wort, Sakrament und Bruderdienst begründete und durch den Dienst des Amtes geeinte Gemeinschaft derer, die in Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und diesen Glauben öffentlich bezeugen. Durch die eine Taufe und die gemeinsame Teilnahme am Tisch des Herrn ist sie ein Leib in Christus. Sie ist gesandt, die in Christus empfangene Liebe in der Welt sichtbar und wirksam werden zu lassen.»[1]

Dennoch sagt eine solche Definition dann nichts mehr aus, wenn es zu klären gilt,
– wie es zur Entstehung einer Gemeinde kommt,
– wann der Prozeß der Gemeindewerdung die Verwirklichung aller hier genannten Elemente fordern kann,
– wer Subjekt der Gemeindebildung, -gestaltung und -verwirklichung ist,
– wann und wie der «Dienst des Amtes» wirksam wird,
– wie oft «die gemeinsame Teilnahme am Tisch des Herrn» zu begehen ist und ähnliches mehr.
Der Blick auf einige konkrete, uns bekannte Gestalten von Gemeindeverwirklichung kann die Aporie verdeutlichen.

2.2. Situationen

Drei Situationen seien als Ausgangspunkte der weiteren Überlegungen kurz skizziert:

Situation 1

In vielen Teilen der Welt werden christliche Gemeinden heute einfach vorgefunden. Der einzelne Gläubige gehört dann in bestimmten Lebenssituationen zuständigkeitshalber zu einer bestimmten Pfarrgemeinde an seinem Wohnort. Die einzelne Gemeinde ist ihrerseits strukturell eingebunden in ein Netz von Pfarreien, über die ihrerseits strukturell vom Bischofssitz mit seinen Instanzen her verfügt wird. Die bischöfliche Behörde bestimmt über die Zuteilung des zuständigen Pfarrers, über die Neuordnung und Neueinrichtung von Pfarreien, über die Zusammenlegung oder Aufhebung zu klein gewordener Pfarreien. Das Pfarrprinzip ist einmal vom Gesichtspunkt der flächendeckenden Versorgung der Gläubigen bestimmt, sodann bei der Zuteilung pastoraler Kräfte vorwiegend von Quantitätsberechnungen, z. B. vom Verhältnis der Zahl vorhandener Priester zur Zahl der zu betreuenden Gläubigen.

Dieses in der lateinischen Kirche weithin vorherrschende Bild eines Territorialnetzes von Pfarrgemeinden wird lediglich durchbrochen durch die subsidiäre Struktur von Zielgruppen- und Personalgemeinden, z. B. Krankenhaus-, Kloster-, Studenten-, Jugend- und Ausländergemeinden.

Situation 2

Das zuvor beschriebene Gemeindesystem stand auch dort Pate, wo in den bis dahin vom Christentum unberührten sogenannten Missionsgebieten neue Gemeinden erst gegründet werden mußten. Der Vorwurf eines kirchlichen Kolonialismus betrifft heute gerade die kritiklose Übertragung kirchlicher Organisationsformen auf die Verhältnisse anderer Kulturkreise. Wichtig ist, dabei zu bemerken, daß bei einer solchen Denkweise die neu im Glauben sich Sammelnden von Anfang an nicht Subjekte, sondern Objekte der neuen Gemeindegründung wurden. Es fragt sich aber, ob nicht die «von oben» auferlegten Strukturen kirchlicher Organisation stark zum Vorwurf, das Christentum sei eine ausländisch-westliche Importreligion, beigetragen haben und zugleich häufig zum Löschhorn der anfänglichen Begeisterung und Faszination junger Christen geworden sind. Die nicht seltenen Versuche junger Kirchen, sich vom Einfluß abendländischer Theologie zu befreien, sind hier genauso zu beachten wie die in verschiedenen Ländern der Dritten Welt erhobene Forderung eines Moratoriums der finanziellen und personellen Hilfe. Der Widerspruch, den solche Forderungen auch in der Dritten Welt selbst hervorrufen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß er nicht zuletzt auch angesichts der zu erwartenden Durststrecke erhoben wird, die auf dem Weg zur Erreichung des Zieles durchschritten werden muß: Jede wahre Befreiung führt durch die Wüste und ruft die lähmenden Erinnerungen an die Versorgung an den Fleischtöpfen Ägyptens wach.

Situation 3

Diese ist heute überall dort in Ansätzen zu beobachten, wo a) das Versorgungsnetz nicht mehr funktio-

niert oder gar gerissen ist und b) sich die Gläubigen in wachsendem Maße nicht mehr als reine Objekte der kirchlichen Versorgung, sondern als Subjekte kirchlicher Gemeindebildung fühlem. In diesem Zusammenhang sind die in jüngerer Zeit stärker in die Diskussion gebrachten «Basisgemeinden» zu nennen, wobei allerdings bewußt von einem Vergleich der unterschiedlichen Modelle abgesehen werden kann.

Wichtig erscheint allerdings folgendes: Der Begriff «Basisgemeinde» oder auch – wie es die neuere deutschsprachige Sprachregelung will – «kirchliche Basisgemeinschaft» sollte nicht domestiziert werden, indem man ihn für alle möglichen pastoralen Kleineinheiten, etwa das Wohnviertelapostolat oder bestimmte Zielgruppeneinsätze verwendet. Er sollte vielmehr jenen kirchlichen Gemeinschaftsbildungen vorbehalten werden, die aufgrund der gläubigen Existenz und Initiative von gläubigen Christen ungeachtet ihres kirchlichen Standes – in diesem Sinne von der «Basis» her – entstehen und in denen sich folglich ein neues Subjektbewußtsein der Gemeindemitglieder vollzieht.

Ein solcher Vorgang ist theologisch nicht anfechtbar, da er nichts anderes als die konsequente Verwirklichung der in der Firmung beschworenen Mündigkeit des Christen darstellt, die ohne erneuten Aufruf oder gar neue Beauftragung durch die kirchliche Leitungsgewalt in der Erfüllung der Sammlung und Sendung der an Christus Glaubenden unter Beweis gestellt wird.

Geht man aber davon aus, daß die Zukunft der Kirche auch in jenen Ländern, in denen die Gemeinden über Jahrhunderte hinweg eher als Verwaltungseinheiten denn als lebendiger Nachvollzug einer zur Reife und Mündigkeit der Nachfolge Christi erwachsenen Gemeinschaft bestanden haben, in der Erneuerung von zur christlichen Mündigkeit erwachsenden Gemeinden liegt, dann ist die Subjektwerdung der Christen und die daraus sich ergebende Neuverteilung der Dienste ein Gebot der Stunde überall. Eine solche Meinung kann man vertreten, auch wenn man sich um die Einbindung der einzelnen Gemeinde in die Gemeinschaft der universalen Kirche sorgt und von hier aus nach dem Verhältnis und der gegenseitigen Offenheit der Gemeinden füreinander und in den Leitern fragt. Diese Frage ist in ihrer Bedeutung für den Weg zur gegenseitigen Auferbauung und Bestärkung der Gemeinden im Glauben aber hier nur anzudeuten.

3. Die Rolle des Priesters

Die Krise der Versorgungsgemeinde bzw. der Gemeindeversorgung, das Erwachen eines neuen Subjektbewußtseins in zahlreichen jungen Gemeinden der Dritten Welt, aber inzwischen auch in traditionell christlichen Ländern, die Erfahrung von Gemeinden, ohne Priester auskommen zu müssen und zu können, – all das führt uns zurück zur Frage nach der Rolle des Priesters[2]. Dabei kann sie gestellt werden, unabhängig davon, ob ein Land genug Priester hat oder nicht; nur stellt sie sich in einer Zeit wachsenden Priestermangels mit größerem Nachdruck.

Zwei Einstellungen scheinen hier miteinander zu konkurrieren. Doch obwohl die Frage nach dem Priester in einer vom Versorgungsdenken geprägten Gemeindestruktur anders beantwortet wird als in einer von Mündigkeit und neuem Selbstbewußtsein geprägten Gemeinde, gehen beide Antworten doch von der zumindest stillen Voraussetzung aus, daß zwischen dem Leitungsamt einer Gemeinde und dem Priestertum eine Bindung bestanden hat oder besteht. Nur arbeitet das Versorgungsdenken dann eher auf eine Lockerung der Verbindung hin, während die andere Position – wenn ich es richtig beurteile – auf eine andersartige Gestaltungsmöglichkeit dieser Bindung hinarbeitet. Von der Antwort auf diese Frage hängt aber dann auch nochmal die Antwort auf die Frage ab, ob und wann die Gemeinde einen Anspruch auf einen Priester hat.

3.1. Priester, aber nicht Leiter?

Priestermangel hat in einer Reihe von Ländern bereits zu einer deutlichen Entkoppelung von Leitungsfunktion und Priesteramt geführt. In pfarrerlosen Gemeinden ist dann eine Ordensfrau, ein Diakon, Katechet, Pastoralassistent oder auch ein sonstwie bewährter Laie mit der Leitung der Gemeinde betraut. Dabei kann zugleich der Vielfalt von Gemeindeaufgaben in stärkerem Maße Rechnung getragen werden, als dies in vielen traditionellen Gemeinden geschah, wo die Verantwortung für alles und jedes dem Pfarrer aufgebürdet wurde.

Aber auch wenn es richtig ist, den Priester von allen Aufgaben zu entlasten, die andere gut und vielleicht besser erfüllen können, so kann es doch nicht richtig sein, ihn so sehr von allen Funktionen zu befreien, daß am Ende als Eigentümlichkeit nur noch die Meßfeier und die Verwaltung des Bußsakramentes übrigbleiben. Eine einseitige Hinordnung auf die Verwaltung der genannten Sakramente verdunkelt sowohl die Tatsache, daß der Priester aus der Gemeinde genommen und für sie bestellt ist, wie auch die Tatsache, daß auch die Sakramente selbst zum Aufbau der Gemeinden eingesetzt sind.

3.2. Leiter, aber dann Priester!

Es kommt aber dann hinzu, daß die bischöfliche Handauflegung den Priester an einen Kreuzungspunkt stellt. Dort bleibt er einmal nach wie vor dorthin ausgerichtet, woher er genommen ist: aus konkreter Gemeinde für konkrete Gemeinde. Zum anderen aber wird er dort eingebunden in die Gemeinschaft des um den Bischof versammelten Presbyteriums. In dem Maße aber, in dem er die Gemeinde repräsentiert, bindet er sie in seiner Person in die größere Gemeinschaft der Lokal- und über sie der Universalkirche ein. Diese doppelte Ausrichtung muß aber auch in der gemeindlichen Leitungsfunktion insofern stets dargestellt bleiben, als der Leiter in besonderer Weise die Person ist, die die Offenheit und Verbundenheit der eigenen Gemeinde mit allen anderen Gemeinden garantiert und darin ein Kriterium für die Beurteilung der Orthodoxie und Orthopraxie einer Gemeinde gewinnt. Die neuerlich gewünschte Betonung der «*kirchlichen* Basisgemeinschaft» erhält von dieser Einbindung in das größere Ganze her ihren Sinn.

Der über sich selbst hinausweisenbe Charakter einer Gemeinde stammt aber letzten Endes aus der Bindung an das Wort Gottes und die Erfüllung des Auftrags zur Nachfolge Christi. Zu den Grundvollzügen der Gemeinde gehört daher das ständige Hören auf das Wort Gottes in konkreter Zeit ebenso wie die Verkündigung und Verbreitung der Botschaft in worthafter Bezeugung und wortlosem Dienst an den Menschen. Dabei lebt die Gemeinschaft der Nachfolger Christi aus der ständigen Verflechtung von mystischer Sammlung und weltbezogener Sendung. Niemand aber kann dann leugnen, daß das Leben in der *memoria Christi* und die Erfüllung der Forderung, sich zu seiner Erinnerung zur Tischgemeinschaft des Herrenmahles zu versammeln, um von dort her die Sendung zur Verbreitung der neuen Gemeinschaft aller Menschen in der Gerechtigkeit, im Frieden und in der Liebe Christi zu vollziehen, mit der Feier der Eucharistie verbunden ist.

Man kann an den Sätzen der Kirchenkonstitution Lumen Gentium, Nr. 26, nicht vorübergehen: «In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstamt des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener ‹Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann›. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird. Denn ‹nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen›.» Was im II. Vatikanischen Konzil ausgesprochen worden ist, ist seither immer wieder bis hin zu Medellin und Puebla dankbar aufgegriffen worden.

Geht man aber davon aus, daß die Einladung zur Eucharistiefeier im Sinne der Teilnahme an der *sonntäglichen* Feier gerade auch in der Liturgiekonstitution des letzten Konzils erneut bestätigt worden ist und darin ihr Maß gefunden hat, und nimmt man hinzu, daß diese Feier eben nicht in einer von dieser Feier losgelösten Form des Kommunionempfangs ihren gültigen Ersatz findet, dann stellt es eine Gefährdung der kirchlichen Glaubwürdigkeit dar, wenn die Erfüllung des Auftrags Christi: «Tut dies zur Erinnerung an mich!» aufgrund selbstgewählter Regulationen an Bedingungen geknüpft wird, die eine gebührende Häufigkeit der Eucharistiefeier unmöglich machen.

3.3. Konsequenzen

1. In dem Maße, in dem eine Gemeinde selbst Subjekt der Verkündigung des Wortes, der Sammlung und Sendung wird, sollte sie bei der Bestellung eines Leiters als der Einheit und Integration schaffenden Persönlichkeit mitwirken können; dem steht nicht entgegen, daß die Leitungsgabe als Charisma bzw. Geistgabe angesehen wird.

2. Jeder Leiter einer Gemeinde bedarf um der Einheit und Gemeinschaft der einzelnen Gemeinde mit der größeren Kirche willen der Annahme und Anerkennung durch die bischöfliche Autorität sowie der Aufnahme in die Gemeinschaft der Leiter.

3. Da aber die christliche Gemeinde nur auferbaut wird, «wenn sie Wurzel und Angelpunkt (*radicem cardinemque!*) in der Feier der Eucharistie hat» (vgl. *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 6), ist die Identität von Leiter und Priester als dem legitimen Vorsteher bei der Feier der Eucharistie sowie der in ihr verankerten Verkündigung des sammelnden Wortes und der Inspiration zu den vielfältigen Heilsdiensten in der Nachfolge Christi anzustreben.

4. Bei der Bestimmung der Kriterien für die Aufnahme in das Presbyterium ist einmal auf die persönliche Integrität von Glaube und Leben zu achten[3], sodann aber vor allem auf die Eignung, integrierend und inspirierend in der Leitung einer Gemeinde tätig sein zu können.

5. Die Ausbildung der Gemeindeleiter sollte dem allgemeinen wie theologischen Bildungsniveau der Gläubigen eines Landes oder einer Region entsprechen; umgekehrt gesagt: den unterschiedlichen Verwirklichungsformen von Gemeinden – die Skala reicht von den in hohem Maße durchorganisierten Gemeinden in einigen westlichen Ländern bis zu den kaum zu

erahnenden verborgenen Gemeinden auf dem chinesischen Festland – dürften auch Unterschiede im Bildungs- und Lebensstand der priesterlichen Leiter entsprechen.

[1] W. Kasper, Elemente einer Theologie der Gemeinde: Lebendige Seelsorge 27 (1976) 297.

[2] Vgl. W. Kasper, Die Funktion des Priesters in der Kirche: Ders., Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 371–387, besonders 379ff.

[3] Wenn es das Wohl von Gemeinden in bestimmten Ländern der Erde erfordert, dürften in dieser Hinsicht keine strengeren Maßstäbe angelegt werden als bei der Übernahme konvertierter evangelischer Pfarrer in den priesterlichen Dienst in der Bundesrepublik Deutschland.

HANS WALDENFELS

1931 in Essen/Ruhr geboren, Jesuit, 1963 in Tokio zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie und Theologie, Religionswissenschaft und -philosophie in Pullach bei München (Lic.phil.), Tokio (lic.theol.), Kyoto, Rom (Dr. theol.) und Münster, wurde in Würzburg habilitiert und ist Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn. Er veröffentlichte u.a. Offenbarung (München 1969); Glauben hat Zukunft (Freiburg 1970); Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben (Einsiedeln 1972); Meditation – Ost und West (Einsiedeln 1975); Absolutes Nichts (Freiburg 1976, [2]1978); (mit L. Scheffczyk) Offenbarung. Von der Reformation bis zu Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte I/1b) (Freiburg 1976). Anschrift: Grenzweg 2, D–4000 Düsseldorf 31-Wittlaer.

Norbert Greinacher

Das Recht der Gemeinde auf einen eigenen Priester

I. Soziologische Perspektiven

Kirchliche Gemeinden sind aus soziologischer Sicht als Sekundärgruppen oder freiwillige Organisationen anzusehen. Für Primärgruppen – wie zum Beispiel die Familie – ist es charakteristisch, daß in ihnen die persönlichen Kontakte, die face-to-face-Beziehungen, die gefühlsmäßigen Bindungen, Intuition und Spontaneität vorherrschen. Demgegenüber sind in den sekundären Gruppen die sozialen Beziehungen auf bestimmte Dimensionen des menschlichen Lebens und auf bestimmte Zeiten begrenzt. Die Sekundärgruppen sprechen im allgemeinen nur bestimmte Bedürfnisse, Erwartungen, Einstellungen und Gefühle der Mitglieder an. Die Sekundärgruppe kann und darf die Person nicht total vereinnahmen, sondern spricht sie nur partiell an. So ist die Sekundärgruppe auch auf ein bestimmtes Ziel hin orientiert und durch eine rationale Organisation gekennzeichnet.

Die kirchliche Gemeinde als soziale Gruppe besitzt eine sowohl für ihre Mitglieder als auch für Außenstehende erkennbare Identität. Sie hat wie jede Gruppe eine soziale Struktur, insofern jedes Mitglied eine bestimmte Position einnimmt und damit auch eine bestimmte Rolle in der Gruppe übernimmt. Damit ist natürlich verbunden, daß die Mitglieder untereinander in einer umfassenden und wechselseitigen Kommunikation stehen. Wie in jeder Gruppe gibt es auch in der christlichen Gemeinde bestimmte Verhaltensnormen und Verhaltensmuster, die von den Mitgliedern übernommen werden. Die Mitglieder einer Gruppe haben darüber hinaus gemeinsame Interessen, gemeinsame Werte, gemeinsame Zielvorstellungen über die Aufgaben der Gruppe. Um als Gruppe existieren zu können, muß sie eine gewisse Beständigkeit im Zeitablauf aufweisen.

Damit die Gruppe «funktioniert», das heißt damit die Gruppe sich als Gruppe verwirklichen und ihre Aufgaben erfüllen kann, sind vor allem zwei Voraussetzungen zu erfüllen. Zum einen müssen sich die Mitglieder in regelmäßigen Zeitabständen treffen. Während dieser Versammlungen kann miteinander kommuniziert werden, können Interessen aufeinander abgestimmt, Konflikte beigelegt, Aufgaben verteilt, kann Konsens hergestellt werden usw. Zum anderen ist es notwendig, daß – je nach Größe der Gruppe – ein oder mehrere Mitglieder mit der Leitung der Gruppe beauftragt werden, in einer demokratisch geleiteten Gruppe in der Regel auf eine bestimmte Zeit und aufgrund von Wahlen. Gerade diese formelle Zuweisung der Leitungsfunktion auf bestimmte Amtsträger unterscheidet die Sekundärgruppe noch einmal von der Primärgruppe. Die Ausübung einer solchen Leitungsfunktion ist für die Integration der Gruppe, für ihre Wirksamkeit nach innen und außen, kurz für das gesamte Leben der Gruppe von entscheidender Bedeutung.

II. Theologische Überlegungen zur Gemeinde

Kirche verwirklicht sich primär und wesentlich in der einzelnen kirchlichen Gemeinde. Es ist bezeichnend, daß das Neue Testament, wo es von Kirche spricht, vor allem die konkrete Versammlung von Christen

bzw. die Gruppe von Christen in einer bestimmten Großfamilie oder in einer bestimmten Stadt meint. Nur an relativ wenigen Stellen wird mit Kirche die Gesamtkirche bezeichnet. Dies ist einleuchtend, wenn man sich klarmacht, daß ja vor allem in der einzelnen Gemeinde versucht wird, den Glauben zu bezeugen, die Liebe zu verwirklichen und aus der Hoffnung zu leben. In der einzelnen Gemeinde erinnert man sich in Wort und Zeichen an Leben, Sterben und Auferwekkung Jesu, wird diese Erinnerung bezeugt und tradiert und wird in seinem Geiste Diakonie an den Mitmenschen verwirklicht.

So gesehen liegt der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens nicht bei der zentralen kirchlichen Leitung und ihren Amtsstrukturen, sondern bei der Verwirklichung der einzelnen Gemeinbe. Diese kann man so definieren: Sie bildet eine Gruppe von Menschen, die an Jesus Christus glauben und versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testamentes auszurichten. Die Gemeindemitglieder sind in der Gemeinde in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden und übernehmen bestimmte Funktionen in der Gemeinde. Den Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet die Gemeindeversammlung, besonders der eucharistische Gottesdienst. Die Gemeinde stellt aber kein Getto dar; sie versteht sich als integrierender Teil der Gesamtkirche und weiß sich dem Dienst an der Gesellschaft verpflichtet.

Solche Gemeinden bilden sich an der Basis der Kirche, und sie bilden die Basis der Kirche. Das will einerseits besagen, daß diese Gemeinden eine unmittelbare Verbindung haben zu «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art»[1]. In dem Leben der Gemeinden, in ihren Versammlungen und Feiern, in ihren Gottesdiensten und Diskussionen wird sich die Leidensgeschichte der Mitglieder dieser Gemeinde und der Gesellschaft, in der sie leben, artikulieren, aber auch die Liebes-, Glaubens- und Hoffnungsgeschichte der Menschen, ihre glücklichen Erfahrungen, die sie in ihrem Leben gemacht haben. Dadurch, daß die Mitglieder der Gemeinde ihre individuellen und kollektiven Erfahrungen mit einbringen und sie aus ihrem christlichen Glauben heraus interpretieren, erhält die Kirche einen Zugang zum Leben der Menschen, wird sie jeweils von neuem eine Kirche der Menschen und für die Menschen. Dadurch aber werden die Gemeinden zur Basis der Kirche selbst. Es wird ihnen nicht die Orthodoxie von außen her vorgesetzt, sondern ihre Orthopraxie, ihre aus dem Glauben heraus motivierte Praxis, die inner- und außerhalb des Gemeindelebens gemachten Erfahrungen und ihre Interpretationen im Lichte der Sache Jesu werden zum Ort, zum Sitz im Leben ihrer Orthodoxie.

Die lebendige Existenz solcher Gemeinden stellt die Bedingung der Möglichkeit des Überlebens von Kirche in einer ihrem Selbstverständnis entsprechenden Form dar. Nur so kann christlicher Glaube heute in der Gesellschaft relevant werden, und nur so kann dieser Glaube der kommenden Generation weitergegeben werden.

Solche Gemeinden, von denen hier die Rede ist, wird es in sehr vielgestaltiger Art geben. Es wäre von vornherein falsch anzunehmen, daß wir zu einer einheitlichen Gestalt von Gemeinden finden könnten. Damit werden wir aber zu einer Situation zurückkehren, wie sie uns schon aus dem Neuen Testament vertraut ist. Solche Gemeinden können z. B. nichtterritorialer Art sein wie z. B. eine Hochschulgemeinde, eine Gemeinde von sprachlichen Minderheiten. Solche Gemeinden können auch entstehen durch die Substrukturierung von großen städtischen Pfarreien. Sie können sich bilden auf der Ebene der aufgelösten kleinen Pfarreien in ländlichen Gebieten. Sie können als eine Art Kerngemeinde auf der Ebene einer bestehenden Pfarrei sich entfalten. Sie können sich konstituieren als Basisgemeinden, die sich vielleicht in kritischer Distanz zu der hierarchischen Kirchenleitung befinden und/oder durch eine bestimmte politische Ausrichtung gekennzeichnet sind.

Für die Identität der Gemeinde ist die Eucharistiefeier von zentraler Bedeutung. In Übereinstimmung mit den Aussagen des Neuen Testamentes und den ältesten Traditionen der Kirche stellt das Zweite Vatikanische Konzil fest, daß die Eucharistiefeier «das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle enthält» und «Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation»[2], ja «Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens» ist[3]. Das Konzil ruft die Pfarrer auf, «dafür zu sorgen, daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist»[4]. Und an einer anderen Stelle wird ausgeführt, daß die Kirche aus der Eucharistie «immerfort lebt und wächst»[5].

Für das Leben der Gemeinde ist ferner eine gute Leitung von entscheidender Bedeutung. Der Inhaber des Leitungsdienstes in der Gemeinde ist der amtlich Beauftragte, d. h. der vom Bischof Ordinierte dafür, daß die Einheit der Gemeinde und die Einheit der Kirche verwirklicht wird. Er wird versuchen, in der Gemeinde möglichst viel Kommunikation zu schaffen, Möglichkeiten der Diskussion und Auseinandersetzungen zu bieten, den Dialog zu institutionalisieren. Wenn Konflikte entstehen, wird es vor allem auch an ihm liegen, diese Konflikte auf eine christliche

Weise zu lösen. Ihm kommt vor allem die Aufgabe zu, Frieden zu stiften, Versöhnung zu schaffen, ohne die Gegensätze zu verschleiern.

Der ordinierte Leiter der Gemeinde hat ferner für Interkommunikation zu sorgen sowohl im Hinblick auf die Gesamtkirche, auf die diözesane Kirche wie auf die Nachbargemeinden. Er muß sich besonders der Verantwortung bewußt sein, daß seine Gemeinde nicht eine Sekte wird, die sich abschließt, sondern daß sie sich als Teil der Gesamtkirche versteht. Dabei muß sich die einzelne Gemeinde auch von der Gesamtkirche her immer wieder kritisch in Frage stellen lassen. Dem ordinierten Gemeindeleiter kommt ferner die amtliche Sorge um die Kontinuität der Sache Jesu zu. Er muß sich besonders mühen um den Zusammenhang mit den apostolischen Traditionen. In der Erfüllung dieser Aufgabe ist es möglich, daß der Gemeindeleiter auch einmal der Gemeinde kritisch gegenübertreten, bestimmte Praktiken, vielleicht auch bestimmte Personen kritisieren, daß er wie ein Prophet die Gemeinde zur Umkehr mahnen muß. Damit im Zusammenhang kommt dem Gemeindeleiter sicher auch in besonderem Maße die amtliche Aufgabe zu, die Sache Jesu öffentlich zu bezeugen. Er hat dafür Sorge zu tragen, daß die Sache Jesu auch an die nächste Generation tradiert wird. Er hat besonders die Verantwortung dafür, daß der christliche Glaube als Angebot in unserer Gesellschaft präsent ist.

Gerade dann aber, wenn man den Vollzug der Sakramente in das gesamte Gemeindeleben integrieren will, wenn man die Sakramente vor allem auch sieht als Artikulation des Gemeindelebens, als Zeichen des Glaubens der Gemeinde und der einzelnen Christen, gerade dann muß man dafür sein, daß die Kirche an ihrer alten Tradition festhält und Gemeindeleitung und Vorsitz bei der Eucharistiefeier nicht voneinander getrennt werden.

Wenn man von der zentralen Bedeutung der Eucharistiefeier für die christliche Gemeinde ausgeht, dann ist es unsinnig, den Vorsitz bei der Feier dieses «Höhepunktes des ganzen christlichen Lebens» von der Gemeindeleitung im ganzen zu trennen. Damit würde die Eucharistiefeier auf gefährliche Weise vom übrigen Gemeindeleben getrennt und der Priester in eine verhängnisvolle Rolle eines «Konsekrationspriesters» abgedrängt werden. Mit Karl Rahner ist unbedingt «daran festzuhalten, daß dieser ordinierte Leiter der Eucharistiefeier grundsätzlich identisch zu sein hat mit dem Gemeindeleiter schlechthin und daher nicht einfach ein untergeordneter Funktionär für liturgische Vorgänge in der Gemeinde sein kann... Die Theorie, daß der Leiter der Eucharistiefeier und der Gemeindeleiter auch grundsätzlich nicht identisch sein müssen oder es sogar nicht sollen, würde auf die Dauer praktisch nur zum Verfall einer Gemeinde oder zu einer christlich nicht verantwortbaren Vernachlässigung des Sakramentalen führen»[6].

III. Weltweiter Priestermangel

Der Forderung, daß jede kirchliche Gemeinde von einem eigenen Priester geleitet werde, steht der weltweite Priestermangel entgegen. Die Zahl aller Priester (Welt- und Ordenspriester), die im Jahre 1971 noch 420429 betrug, fiel im Jahr 1975 auf 404783, obwohl die Zahl der Katholiken im gleichen Zeitraum von 669 Millionen auf 717 Millionen anstieg[7]. Von dem Rückgang der Priesterzahlen gibt es zwar weltweit einige Ausnahmen wie z. B. Polen, Slowenien, die Philippinen, Teile von Mexiko und einige Diözesen in den USA. Aber im ganzen deuten alle Anzeichen darauf hin, daß wir es – die gleichen Rahmenbedingungen vorausgesetzt – mit einem irreversiblen Prozeß zu tun haben, der für das Überleben der Kirche von existenzgefährdender Reichweite ist. Einige Beispiele mögen dies noch verdeutlichen.

In der Bundesrepublik Deutschland fiel die Zahl der Welt- und Ordenspriester in der ordentlichen Pfarrseelsorge von 15546 im Jahre 1950 auf 13253 im Jahre 1975. Die Zahl der Katholiken pro Welt- und Ordenspriester stieg im selben Zeitraum von 879 auf 1084[8]. Die Zahl der Priesterweihen von Diözesanpriestern fiel von 504 im Jahre 1962 auf 163 im Jahre 1978[9]. In Österreich ging die Zahl der Priesterweihen (Ordens- und Weltpriester) von 153 im Jahre 1967 auf 62 im Jahre 1976 zurück[10]. In Spanien wurden 1961/62 noch 825 Neupriester geweiht, im Jahre 1974/75 waren es nur noch 231[11].

Welche Konsequenzen dieser verheerende Priestermangel mit sich bringt, hat die sogenannte «Pirker-Studie» exemplarisch aufgezeigt. K. Pirker hat für die Diözese Gurk/Klagenfurt in Österreich nachgewiesen, daß in den Pfarreien mit einem Priester der Kirchenbesuch im Durchschnitt bei 48 % lag, in den Pfarreien ohne Priester bei 30 %[12]. Ähnlich verhält es sich bei anderen Indikatoren des kirchlichen Lebens.

Angesichts dieser Sachlage muß man zwar zur Kenntnis nehmen, daß es weltweit sehr viele kirchliche Gemeinden gibt, die keinen eigenen ordinierten Gemeindeleiter haben. Aber es kann nicht deutlich genug betont werden, daß eine priesterlose Gemeinde aus soziologischen und theologischen Gründen prinzipiell ein Unding ist und daß alles darangesetzt werden muß, um diesen verheerenden Notstand zu überwinden. Die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bun-

desrepublik Deutschland» stellte zu Recht fest: «Ihre höchste Verwirklichung findet eine Gemeinde in der Feier der Eucharistie. Da das Sakrament der Einheit nicht ohne den priesterlichen Dienst der Einheit möglich ist, kann es im eigentlichen Sinne des Wortes keine priesterlose Gemeinde geben»[13]. Die Einsetzung von nichtordinierten Frauen und Männern als sogenannte «nichtordinierte Bezugspersonen» – auch dieser Begriff ist ein Widerspruch in sich – kann deshalb nur als Notlösung betrachtet werden. Dies gilt selbstverständlich auch im Hinblick auf die Diakone.

Auch die «Kommunionfeiern» bzw. «Wortgottesdienste mit anschließender Kommunionausteilung» ohne Priester sind aus theologischen Gründen abzulehnen. Zwar wurde darauf hingewiesen, daß es solche priesterlosen «Ersatzgottesdienste» auch in früheren Jahrhunderten schon gegeben hat[14]. Aber wie A. Schilson überzeugend nachgewiesen hat, setzen solche priesterlose Kommuniongottesdienste einerseits die Bedeutung des aus theologischen und pastoralen Gründen wichtigen Wortgottesdienstes herab. Zum anderen verstellen sie völlig den Weg zu einem umfassenden Verständnis der Eucharistiefeier als einer im Mahl vollzogenen Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu Christi[15].

Man kann sich in letzter Zeit auch des Eindrucks einer gewissen Doppelbödigkeit insofern nicht erwehren, wenn in traditioneller Weise die kirchlichen Amtsträger immer wieder auf die schwere Verpflichtung der Katholiken zur Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier hinweisen, auf der anderen Seite aber die Bedeutung der Eucharistiefeier für das Leben einer Gemeinde unter dem Vorsitz ihres ordinierten Gemeindeleiters heruntergespielt wird. Hier steht die Glaubwürdigkeit der Amtsträger auf dem Spiele.

IV. Jeder Gemeinde ihren eigenen Priester

Wenn es in der Kirche so etwas wie Gesetzmäßigkeiten gibt, welche bei aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheit dem Zugriff der Menschen entzogen sind, weil sie sich aus der Sache selbst, aus den Aussagen des Neuen Testamentes und aus den durchgehaltenen Traditionen der Kirche ergeben, dann ist es das «Recht der Gemeinde auf ihren Priester»[16]. Die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland» stellt fest, daß es «nach ältester kirchlicher Überlieferung Recht und Pflicht der Christen ist, am Herrentag zur Eucharistie zusammenzukommen»[17].

Das Paradoxe an dieser Situation besteht darin, daß es ja in der Kirche heute in den meisten Ländern gar nicht an Berufungen zum priesterlichen Dienst fehlt. Die ungeheuer wachsende Zahl von Theologiestudenten in der Bundesrepublik Deutschland ist dafür ebenso ein Indiz wie die große Zahl von Katecheten und nichtordinierten Gemeindeleitern von Basisgemeinden in aller Welt, ganz zu schweigen von den motivierten und fähigen Frauen sowie den verheirateten Priestern. Es erweist sich immer mehr, daß der Pflichtzölibat nicht zum einzigen, aber zum entscheidenden Hinderungsgrund für die Gewährung des Rechtes der Gemeinde auf ihren eigenen Priester wird.

Im Hinblick auf dieses Dilemma hat Karl Rahner deutlich Stellung bezogen: «Wenn und insofern die Kirche in einer konkreten Situation eine genügende Anzahl solcher priesterlicher Gemeindeleiter ohne Verzicht auf die Zölibatsverpflichtung nicht finden kann, dann ist es selbstverständlich und gar keiner weiteren theologischen Diskussion unterworfen, daß sie auf diese Zölibatsverpflichtung verzichten muß.»[18]

Auch die Schweizer Synode 1972 stellt fest, daß neue Formen des priesterlichen Dienstes anerkannt werden müssen. Die brasilianischen Bischöfe verweisen in einem Votum an die Vatikanische Kongregation für den Klerus auf den ungeheuerlichen Priestermangel im Lande und setzen sich für die Priesterweihe verheirateter Männer ein[19]. Die Diözesansynode des Bistums Durban in Südafrika sprach sich für die Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum aus. Der erste Nationalkonvent der katholischen Kirche in den USA setzte sich für die Abschaffung des Pflichtzölibates für Weltpriester ein. Eine Studienkommission der Bischofskonferenz von England und Wales und der Nationalkonferenz britischer Priester hält die Möglichkeit verheirateter Priester für eine absolute pastorale Notwendigkeit. Die Bischöfe Zentralfrankreichs haben bei ihrem ad limina-Besuch im März 1977 vor dem Papst auf die schwerwiegende Krise der Priesterberufungen hingewiesen.

Es wird immer deutlicher, daß diejenigen die im ursprünglichen Sinne Konservativen sind, welche an der vorgegebenen primären Tradition des Rechtes der Gemeinde auf ihren eigenen Priester festhalten wollen – auch unter Verzicht auf eine sekundäre Tradition des Pflichtzölibates –, während diejenigen, die durch ihr Bestehen auf dem Pflichtzölibat den Gemeinden dieses Recht verweigern, die Situation in der Kirche radikal verändern. Es entstehen unter unseren Augen insofern häretische Strukturen in der Kirche, als die faktische Leitung der Gemeinde und die Ordination getrennt und den Gemeinden die sonntägliche Eucharistiefeier vorenthalten wird. Während in der gesamten Tradition der Kirche die Teilnahme aller Christen an demselben eucharistischen Brote als Zeichen der «Communio sanctorum» gewertet wurde, wird heute eine

immer größere Anzahl von Gemeinden faktisch «exkommuniziert». Niemand wird sich wundern dürfen, wenn die Verweigerung des Rechtes auf einen ordinierten Gemeindeleiter zu einer «Untergrundkirche» führt, wo nichtordinierte Christen dann auch den Vorsitz der Eucharistiefeier übernehmen. Dadurch aber wird die Einheit der Kirche gefährdet.

Dabei versteht es sich, daß nicht jeder ordinierte Gemeindeleiter in Zukunft ein akademisch ausgebildeter und hauptberuflich tätiger Priester sein kann. Der priesterliche Dienst wird in Zukunft sehr vielgestaltige Formen annehmen. Neben dem akademisch Gebildeten wird es den Priester geben, der auf andere Weise seine theologische und spirituelle Kompetenz erworben hat. Es wird den hauptberuflichen, den nebenberuflichen und den ehrenamtlichen Ordinierten, den verheirateten wie den unverheirateten Priester geben. Es sind auch keine theologischen Gründe anzugeben, warum der priesterliche Dienst nicht auch Frauen übertragen und auch nur auf bestimmte Zeit ausgeübt werden kann. Auch wird der priesterliche Leitungsdienst mehr als bisher in die Gemeinde miteingebunden und von synodalen Gremien mitgetragen werden. Wenn die Kirche auf diese Weise den Zugang zum priesterlichen Dienst öffnet, wird auch jeder Gemeinde ihr Recht auf einen ordinierten Gemeindeleiter und auf ihre sonntägliche Eucharistiefeier gewährt werden können.

[1] Beginn der «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute».

[2] Dekret über Dienst und Leben der Priester 5.

[3] Dogmatische Konstitution über die Kirche 11.

[4] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 30,2.

[5] Dogmatische Konstitution über die Kirche 26.

[6] Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972) 119.

[7] Annuarium statisticum Ecclesiae 1971 und 1975.

[8] Kirchliches Handbuch, Bd. 28 (Köln 1977).

[9] Zur Pastoral der geistlichen Berufe, Heft 17/1979, 11.

[10] F. Klostermann, Wir brauchen Priester (Linz o.J.) 12.

[11] Ebd. 48.

[12] Der Untersuchungsbericht ist meines Wissens nicht veröffentlicht. Ich beziehe mich auf P.M. Zulehner, Der Priestermangel und seine Folgen, in: F. Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen (Düsseldorf 1977) 11–26, hier 16f.

[13] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 2.5.3. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg 1976) 608.

[14] A. Heinz, Yrsatzgottesdienste für die Sonntagsmesse. Beispiele aus der Geschichte zu einer aktuellen Problematik: Trierer theologische Zeitschrift 86 (1977) 11–24.

[15] A. Schilson, Ein Schritt in die falsche Richtung. Kritische Bemerkung zur gegenwärtigen Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern: Diakonia 9 (1978) 62–67.

[16] So der Titel eines gemeinsamen Leitartikels der Redaktion der Zeitschrift «Diakonia»: 8 (1977) 217–221.

[17] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 5.3.4. A.a.O. 624.

[18] K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972) 117.

[19] Vgl. dazu und zum folgenden: F. Klostermann, Wir brauchen Priester (Linz o.J.).

NORBERT GREINACHER

1931 in Freiburg im Breisgau geboren. Studium der Theologie an der Universität Freiburg i. B., in Paris und Wien. 1955 Promotion zum Dr. theol. 1956 zum Priester geweiht. Derzeit Professor für Pastoraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Soziologie der Pfarrei (Freiburg i. B. 1955); Priestergemeinschaften (Mainz 1960); zusammen mit Jan Dellepoort und Walter Menges: Die deutsche Priesterfrage (Mainz 1961); zus. mit Walter Menges: Zugehörigkeit zur Kirche (Mainz 1964); zus. mit Erich Bodzenta und Jan Grond: Regionalplanung in der Kirche (Mainz 1965); Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966); zus. mit Heinz Theo Risse: Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz 1966); zus. mit Peter Lengsfeld: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft (München 1969); zus. mit Klaus 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 (Hg. Ferdinand Klostermann und Rolf Zerfaß) (München/Mainz 1974); zus. mit Rolf Zerfaß: Einführung in die Praktische Theologie (München/Mainz 1976); Gelassene Leidenschaft. Eine heute notwendige Tugend (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit Ferdinand Klostermann: Freie Kirche in freier Gesellschaft (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit Ferdinand Klostermann: Vor einem neuen politischen Katholizismus? (Frankfurt am Main 1978). Anschrift: Ahornweg 4, D–7400 Tübingen.

Heinz-Jürgen Vogels

Das Recht der Gemeinden auf einen Priester in Kollision mit dem Pflichtzölibat

A. Unter einem zunächst praktischen Gesichtspunkt stellt die heutige pastorale Situation in vielen Ländern das Problem: Hat nicht das Recht der Gemeinden auf die Feier der Eucharistie und damit auf einen Priester Vorrang vor dem kirchlichen Gesetz des Pflichtzölibats, wenn sich dieses Gesetz so auswirkt, daß nicht mehr genügend Priester zur Verfügung stehen?[1] Nach dem Grundsatz, daß die Sakramente zum Heile notwendig sind[2], und aufgrund der Tatsache, daß die Feier der Eucharistie für eine christliche Gemeinde konstitutiv ist (Apg 2,42.46; Hebr 10,25 u.a.), und nach dem Weihegrundsatz des Apostels Paulus, «Älteste in jeder Stadt» aufzustellen (Apg 14,23; Tit 1,5), dürfte das Recht der Gemeinden auf einen Priester göttlichen Rechts, also gottgewollt sein, denn «das Heil der Seelen ist das höchste Gesetz»[3], das Zölibatsgesetz der lateinischen Westkirche dagegen ist anerkanntermaßen nur kirchlichen, nicht göttlichen Rechts[4]. Damit dürfte die Lösung des Konfliktes, falls göttliches Recht der Gemeinden und kirchliche Pflicht der Priester kollidieren, gegeben sein: Die kirchliche Pflicht müßte dem göttlichen Recht weichen.

B. Die tieferen theologischen Gründe dafür, daß zunehmend nicht mehr genügend Priesterkandidaten und Priester sich dem kirchlichen Gesetz des Pflichtzölibats fügen wollen, sind zum überwiegenden Teil in den inneren Widersprüchen dieses Gesetzes zu suchen, die es als dem göttlichen Recht widersprechend schon in sich als fragwürdig erscheinen lassen. Von diesen Widersprüchen des *Gesetzes* – nicht des Zölibats als freigewählter evangelischer Lebensform für Priester und Laien – soll im folgenden die Rede sein.

1. Exegetischer Befund

a. Das Herrenwort, das ausdrücklich vom Zölibat handelt, Mt 19,10–12, zeigt bei genauerer Exegese[5], daß es unmöglich ist, die Ehelosigkeit gesetzlich zu verlangen. Jesus spricht nämlich hier viel weniger einen Rat aus, als daß er die Voraussetzungen darlegt, unter denen einer die Ehelosigkeit erwählen kann: «Nicht alle fassen diese Sache (des Nicht-Heiratens), sondern nur die, denen es gegeben ist» (Mt 19,11). Man kann die Ergebnisse der Diskussion über dieses Herrenwort kurz so zusammenfassen: In der Endredaktion des Mattäus, die allein als Wort Gottes gilt[6], schließt es an die enttäuschte Reaktion der Jünger auf Jesu strenge Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe (Mt 19,1–9) an: «Wenn die Sache zwischen Mann und Frau so steht (daß man sich nicht scheiden lassen kann), dann ist es nicht empfehlenswert zu heiraten» (Mt 19,10). Die Jünger suchen den Ausweg, gar nicht erst zu heiraten. Jesus verwehrt ihnen diesen Ausweg mit dem Hinweis: «Diese Sache fassen nicht alle».

«Fassen» (*choreîn*) bedeutet entgegen der früher vertretenen Auffassung nicht «begreifen» – das wäre im NT durch *gnônai, syniénai, noeîn* ausgedrückt, wie Mt 13,11, wonach den Jüngern das *Verständnis* der Geheimnisse des Reiches Gottes vorgegeben ist –besondern es heißt «räumlich in sich aufnehmen»[7]. Also nicht die geistige Kapazität, sondern die leibseelische, ganzmenschliche Fassungskraft für die Verwirklichung der Ehelosigkeit ist gemeint. Sie ist nach Jesu Worten eine «Sache (*lógos, dabar, debirah*, d.i. Wort und Sache), die nicht allen gegeben ist (*dédotai*)».

Das Passiv drückt im Redestil Jesu ein Handeln Gottes aus[8]. Die Fassungskraft für den Zölibat ist also eine besondere Gabe Gottes.

Und zwar ist sie vorgegeben: «*hois dédotai*, denen sie geben *ist*» (Perfekt), nicht: «denen sie gegeben werden *wird*» (Futur), wie es etwa Jak 1,5 heißt: «Wem es an Weisheit fehlt, der erbitte sie, und sie *wird* ihm gegeben werden, *dothésetai*». In Mt 19,11 wird nicht zum Beten um die Gabe der Ehelosigkeit aufgefordert, sondern davor gewarnt, die Ehelosigkeit ohne die dazugehörige Gabe zu erwählen. Entsprechend dem Perfekt: «sie *ist* gegeben» oder nicht, heißt es im nachfolgenden Begründungssatz Mt 19,12: «Denn es *gibt* Eunuchen, die eheunfähig geboren sind, und es gibt Eunuchen, die von Menschen eheunfähig gemacht worden sind, und es gibt Eunuchen, die sich selbst eheunfähig gemacht haben um des Himmelreiches willen».

Es handelt sich hier in allen drei Fällen um vorgegebene Eheunfähigkeit, sonst wären sie von Jesus nicht parallel geordnet; zwei sind naturgegeben, eine ist gottgegeben. Es kann sich nur darum handeln, die Gabe anzuerkennen und anzunehmen (sich selbst geistig zu verschneiden), der Gabe zuzustimmen und mit ihr mitzuwirken, nicht aber darum, sie zu erbitten. Sonst hätte Jesus ja dazu aufgefordert. Er fordert aber zum Schluß nur dazu auf, die empfangene Gabe zu nutzen: «Wer es fassen kann (d. h. wer die Fassungskraft dazu *hat*), der fasse es» (Mt 19,12d). Man muß

also die «*Verschiedenheit* der Gnadengaben» (1 Kor 12,4) anerkennen: «*Nicht alle*», haben die Gnadengabe der Ehelosigkeit.

b. Ähnlich äußert sich Paulus zur Ehelosigkeit in 1 Kor 7,7: «Ich möchte zwar, daß alle so seien wie ich (nämlich ehelos), aber – jeder hat (*échei*) seine eigene Gnadengabe (*chárisma*) von Gott her, der eine so, der andere so.» Der Wunsch Pauli, alle möchten ehelos sein, scheitert an der verschiedenen Begabung der Christen durch Gott. Und zwar ist diese übernatürliche Begabung auch hier als vor-gegeben dargestellt: «Jeder hat (Präsens des Zustandes) seine eigene Gnadengabe.» Wenn an diesem Zustand etwas, durch Gebet etwa, zu ändern wäre, so wäre der Wunsch Pauli erfüllbar und er hätte nicht das große Aber (*allá*) geschrieben, sondern zum Beten aufgefordert, wie 1 Kor 12,31 bei anderen Gnadengaben: «Bemüht euch um die höheren Gnadengaben.» Hier tut er das nicht, das «Charisma» der Ehelosigkeit (hier erscheint ausdrücklich der Name) ist vorgegeben, nur anzuerkennen, offensichtlich nicht erbittbar. Wohl ist nach Gal 5,23 die Enthaltsamkeit (*egkráteia*) als Frucht des Geistes erbittbar, sie aber ist auch für Eheleute zeitweilig notwendig (1 Kor 7,5; Tit 1,8) und nicht gleichzusetzen mit der berufsmäßigen Ehelosigkeit um des Reiches willen, die auch den Verzicht auf die seelischen Werte von Ehe und Familie bedeutet.

Aus den Stellen Mt 19,11 f und 1 Kor 7,7 ergibt sich also, daß die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht vom freien Willen des Christen abhängig ist, demnach nicht befohlen werden kann, sondern eine Gabe Gottes ist, die nicht allen zuteil wird.

c. Ein weiteres Schriftwort ist für die Beurteilung des Zölibatsgesetzes von größter Bedeutung: 1 Kor 9,5[9]. In Kap. 9 spricht Paulus über seine Apostelrechte, die ihm wie den übrigen Aposteln zustehen, auch wenn er selbst darauf verzichtet. Und zwar handelt es sich dabei nicht nur um das Recht auf Kirchensteuer (1 Kor 9,4), wie der Herr gesagt hatte: «Eßt und trinkt, was man euch vorsetzt, denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert» (Lk 10,7 f), sondern Paulus denkt dabei auch an das Recht, eine Ehefrau mitzuführen: «Haben wir etwa nicht das Recht, eine Mitschwester als Ehefrau mitzuführen wie die übrigen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas?» (1 Kor 9,5).

Dieses *Recht* geht ebenso wie das vorige auf den *Herrn* zurück, ist also *ius divinum*, denn eine andere Autorität als der Herr konnte den Aposteln kein Apostelrecht zusprechen. Das geht auch aus dem Zusammenhang hervor. 9,1 heißt es: «Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren *Herrn* gesehen?», und am Schluß wird zusammengefaßt: «So hat es auch der Herr angeordnet, daß die, die das Evangelium verkünden, vom Evangelium leben sollen» (9,14).

Der *Inhalt* des Rechtes von 9,5 ist die Begleitung der Apostel durch eine *Ehefrau*. Dafür gibt es einen Tatsachenbeweis, einen Traditionsbeweis und einen sprachlichen Beweis.

Der Tatsachenbeweis: Petrus-Kephas war nach Mk 1,30 verheiratet, da hier seine Schwiegermutter genannt wird, die Jesus heilte; der Herrenbruder Judas-Thaddäus war nach Eusebius, Kirchengeschichte III, 20, 1–5, verheiratet, da er zwei Enkel hatte, ebenso der Apostel Philippus nach demselben Buch III,31,2–3, da er drei Töchter hatte. Aus 1 Kor 9,5 lernen wir, daß sie ihre Frauen später auf den Missionsreisen wieder «mitführten», obwohl sie zu Lebzeiten Jesu «alles verlassen hatten und ihm nachgefolgt sind» (Mt 19,27). Eine andere als die Ehefrau kann in der Begleitung der Apostel nicht gewesen sein, da dies damals wie heute (wenn die Apostel verheiratet waren) nur Verdacht erregt hätte. Vor allem wäre eine andere Frau nicht Gegenstand eines «Rechtes» der Apostel gewesen: Nur die Ehe verleiht einem Mann ein Recht auf eine Frau, ein Recht auf eine Dienerin gibt es nicht, auch nicht für einen Apostel, denn der Herr sagt: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen» (Mk 10,45 par), und «der Jünger» Jesu, der Apostel, ist darin «nicht über seinem Meister» (Mt 10,24 par)[10].

Zu den speziellen Rechten der Apostel rechnet das Eherecht hier deswegen, weil die Frauen ihnen nicht nur bei der Verkündigung des Evangeliums (9,14) Hilfe leisten, sondern sie auch für ihre Frauen den Unterhalt von den Gemeinden, das «Essen und Trinken» von Vers 4, in Anspruch nehmen konnten. In sich aber ist das Eherecht ein allgemeines biblisches Naturrecht: «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, wir wollen ihm eine Hilfe machen, die zu ihm paßt» (Gen 2,18.24; Mt 19,4–6), von welchem Recht Paulus wenige Kapitel zuvor ausführlich gesprochen hatte: «Wegen der Gefahr der Unzucht soll jeder Mann seine Frau haben» (; (1 Kor 7,2, vgl. 9.28.36). Weil das grundsätzliche Recht also feststand, brauchte Paulus in Kap. 9 darüber nicht viele Worte zu machen.

Der Traditionsbeweis: Die ältesten Kirchenväter übersetzen das griechische *gynaîkas* ausnahmslos mit *uxores*, Ehefrauen. Gegenstimmen gibt es erst aus späterer Zeit. Tertullian schreibt um 204 in *De exh. cast.* 8[11]: «Es war auch den Aposteln erlaubt, zu heiraten und Ehefrauen mitzuführen» (1 Kor 9,5). (Später hat er seine Meinung unter dem Einfluß des Montanismus geändert[12]). Klemens spricht im *Paedagogos* II,1,9[13] vom «Mitführen der Ehefrauen», das wie das «Essen und Trinken» von 9,4 ein sittlich

indifferenter, also erlaubter «Gebrauch» der Schöpfung sei. Hilarius von Poitiers (gest. 367) deutet in seinem Psalmenkommentar[14] den Vers ähnlich wie Tertullian, hier sei das «Recht der Apostel zu heiraten» (also nicht nur: verheiratet zu bleiben, falls sie es vor der Berufung waren!) ausgesprochen: «Der Apostel behindert, wenn er die Enthaltsamkeit lobt, doch nicht die Berechtigung zu heiraten: ... Haben wir nicht das Recht, Frauen mitzuführen... (1 Kor 9,5)?» Hilarius ist Kirchenlehrer[15], nicht nur Kirchenvater, sein Wort hat also großes Gewicht. Hieronymus schließlich übersetzt noch 383 wie sein Gegner in *Adv. Helvidium* 11[16]: «uxores circumducere, Ehefrauen mitführen», 10 Jahre später steht er bereits unter dem Einfluß der lateinischen Zölibatsgesetzgebung[17] und übersetzt in Adv. Jovinianum 1,26 (um 393)[18]: «*mulieres*», es seien Frauen gewesen, «die ihnen mit ihrem Vermögen dienten, wie... dem Herrn gedient wurde» (Lk 8,1f). An diese «Ausflucht» hat sich die spätere Exegese gehalten.

Sprachlich schließlich gilt die Regel, daß eine Frau, die grammatisch in besitzähnlicher Beziehung zu einem Mann steht, im Neuen Testament immer die Ehefrau bedeutet, wie bei uns «meine Frau» die Ehefrau ist (z. B. 1 Kor 7,2: «seine Frau haben»). So sind die «herumgeführten Frauen» von 1 Kor 9,5 nach neutestamentlichem Sprachgebrauch die Ehefrauen der Apostel[19]. Wenn es also ein biblisches Recht der Apostel auf das Mitführen einer Ehefrau gibt, auf dessen Gebrauch man verzichten kann, aber nicht muß, dann steht das kirchliche Eheverbot für Priester (cann. 132.1072 CIC) auf tönernen Füßen, da die Priester die Nachfolger der Apostel sind und deren Pflichten *und* Rechte übernehmen.

d. Über jeden Zweifel erhaben ist die Eignungsbestimmung für das Priesteramt, die in 1 Tim 3,2 und Tit 1,6 aufgestellt ist: «Der Priester soll untadelig sein, nur einer Frau Mann». Wenn er nur einmal verheiratet sein sollte, dann durfte er auf alle Fälle verheiratet sein.

Da dies apostolisches, in der Schrift verankertes Recht ist, welches die Ostkirche bis heute bewahrt hat, ist das lateinische Partikularrecht, soweit es keine Verheirateten zum Priesteramt zuläßt, nicht apostolisch, und es fragt sich, ob es in der «katholischen und apostolischen Kirche» eine Daseinsberechtigung hat, da es ihrem Ursprung widerspricht.

e. Das wird erhärtet durch 1 Tim 4,1–5, wonach der Heilige Geist voraussagt, daß es eine «spätere» Eingebung von «Geistern des Irrtums und Lehre von Dämonen» ist, «die Ehe zu verbieten», wo doch «alles, was Gott geschaffen hat, gut ist und nichts zu verwerfen ist, was man mit Dank empfängt; es wird ja geheiligt durch Gottes Wort und Gebet». Daß der Pflichtzölibat als Eheverbot entstanden ist und nach can. 132 noch heute ein solches ist, soll im Folgenden bewiesen werden. Als Verbot widerspricht es aber sogar dem Dogma, der Glaubenslehre der katholischen Kirche, nach der die Schöpfung gut und die Ehe deshalb nicht zu verbieten ist. Etwas anderes ist die freiwillige Enthaltsamkeit nach 1 Kor 7,25–40. Sie ist aber «kein Gebot» (7,25), noch darf sie «eine Schlinge» sein (7,35). Die Demut gebietet es, anzuerkennen, daß ein Irrtum in Disziplinfragen auch in der lateinischen Kirche möglich ist, denn nur im Glauben ist sie unfehlbar.

2. *Geschichtliche Entwicklung*

a. In den ersten drei Jahrhunderten hört man nichts von der Priesterzölibatspflicht[20].

b. Die ersten Begründungen, die im 4. Jahrhundert für das Verbot, *in* der gültigen Priesterehe noch Kinder zu zeugen, gegeben werden, sind deutlich leib- und ehefeindlich. Falls der Canon 33 der Synode von Elvira (um 304) nicht umgekehrt als Verbot der Enthaltung zu deuten ist[21], hat dieses Konzil (sonst das Ancyranum 314) zum ersten Mal die Fortführung der Ehe nach der Weihe verboten: «Es wurde beschlossen, ganz und gar den... Priestern zu verbieten: (sie sollen) sich enthalten und keine Kinder zeugen»[22] (der Text ist widersprüchlich). Wenn auch keine Begründung angegeben wird, so fällt doch allein schon das Verbot unter das Verdikt von 1 Tim 4,2–3. Im Zeugungsverbot des Papstes Siricius im Brief an Himerius von Tarragona (10.2.385)[23] ist jedoch deutlich eine Begründung enthalten: Es sei ein «Verbrechen, lange nach der Weihe noch Kinder zu zeugen», auch «von den eigenen Ehefrauen»; «alle Priester und Leviten seien durch ein unauflösliches Gesetz gebunden, vom Tag der Weihe an Herz und Leib der... Schamhaftigkeit zu weihen», wodurch der Zeugungsakt für unschamhaft erklärt wird; die aber dagegen verstoßen, seien aus dem Priesterstand «ausgestoßen und könnten nie wieder die heiligen Geheimnisse feiern, derer sie sich selbst beraubt haben, indem sie *obszönen Begierden* nachjagen». Daß hier das Schöfungswerk der Ehe verurteilt wird, liegt auf der Hand. Dieses Gesetz kann aus heutiger Sicht keine Geltung beanspruchen, da es in seiner Begründung dogmatisch anfechtbar ist und zudem in den Wesensbestand der Ehe, der vom göttlichen Recht garantiert wird, eingriff, indem es den Priestern das «Recht auf den Leib in Hinordnung auf jene Akte, die geeignet sind, Kinder zu erzeugen» (heutiger can. 1013 § 2 CIC) wegnehmen wollte. Kirchliches Recht kann aber nicht göttliches Recht aufheben.

c. Ähnlich anfechtbar[1] ist die – einzige – Begründung, die das II. Laterankonzil für die Aufstellung des Ehehindernisses der Priesterweihe gab, welches die entscheidende und bisher endgültige Formulierung des Zölibatsgesetzes ist: Es ist bis heute gesetzlich kein Auswahlprinzip, sondern ein absolutes Ehehindernis! Das Konzil erklärt bereits geschlossene und künftig zu schließende Priesterehen für nichtig, «damit das Gesetz der Enthaltsamkeit und die gottgefällige Reinheit sich unter den kirchlichen Personen... ausbreiten»[24]. Wenn die gottgefällige Reinheit nur außerhalb der Ehe zu erreichen ist, dann sagt das Konzil damit indirekt, daß die eheliche Hingabe unrein sei, was übrigens mittelalterlicher theologischer Lehre entsprach[25]. Damit widersprach das Konzil aber seiner eigenen Lehre über die Sakramentalität der Ehe: «Diejenigen, welche unter dem Anschein der Frömmigkeit die Sakramente der Eucharistie, der Kindertaufe, Priesterweihe und den rechtmäßigen Ehebund verdammen, verstoßen wir als Häretiker.»[26] Auch das Gesetz von 1139 widerstreitet also dem Dogma und zugleich dem göttlichen Recht, indem es bisher für *gültig* gehaltene *Ehen trennte*, entgegen Mt 19,6: «Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen», und darüber hinaus den Priestern das göttliche Recht auf Ehe (cf. supra 1 c) vollständig wegnahm. Eine «ecclesiastica regula», als die sich das Zölibatsgesetz von 1139 bezeichnete, kann aber nie göttliches Recht außer Kraft setzen (cf. can. 6 n. 6 CIC), weil es höheren Ranges ist[27]. Demnach hat das Gesetz von 1139 wie das von 385 als nichtig zu gelten.

d. Das Konzil von Trient erließ kein neues Gesetz, sondern bestätigte nur das geltende[28]. Es wird gegen die Reformatoren verteidigt[29] mit dem Hinweis, «Gott werde die Gabe der Keuschheit denen geben, die ihn recht darum bitten», was dem neutestamentlichen Befund (oben 1 ab) zu widersprechen scheint.

e. Der CIC von 1918 reflektiert ebenfalls nicht darüber, daß zur Ehelosigkeit ein Charisma notwendig ist, das nach Mt 19,11 «nicht alle» haben, sondern bestimmt, daß die Kleriker der höheren Weihen «*gehindert*» sind zu heiraten» (can. 132) und daß ein «Versuch der Heirat ungültig» ist (can. 1072). Das ist das alte *Eheverbot* von 1139, eine der dem Priesterstand gesetzlich auferlegten «Pflichten» (CIC II, 1, 3), nicht aber ein Auswahlprinzip nur derer, die das Charisma der Ehelosigkeit empfangen haben.

Auf das Eheverbot aber trifft das Urteil von 1 Tim 4,3 zu, es sei nicht vom Heiligen Geist, sondern von Dämonen eingegeben. Der Freiwilligkeitseid von 1930[30] hat daran nichts geändert, weil auch darin nicht nach dem Charisma, sondern nur nach dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz gefragt wird. Ein in sich ungerechtfertigtes Gesetz kann aber auch durch freiwilligen Gehorsam nicht legitimiert werden.

f. Das II. Vatikanische Konzil hat zum ersten Mal die Notwendigkeit des Charismas betont, zugleich aber das «Gesetz», welches «den Zölibat allen» Geweihten «auferlegt», «bekräftigt»[31]. Damit zwingt das Konzil entweder alle Priester, das Gesetz notfalls auch ohne Charisma zu erfüllen, was nach Mt 19,11 und 1 Kor 7,7 nicht möglich ist (oben 1ab). oder aber es will entgegen den ntl. Aussagen, daß Gott auch Eheleute zum Priestertum beruft (oben 1cd), Gott durch das Gesetz zwingen, allen Priestern das Charisma der Ehelosigkeit zu geben. Gott, «der jedem zuteilt, wie er will» (1 Kor 12,11), kann man aber nicht zwingen, auch nicht durch Gebet, wozu das Konzil auffordert[32], zumal die Erbittbarkeit des Charismas sehr zweifelhaft ist (1ab).

C. Angesichts des weltweiten Priestermangels, der inneren Widersprüche des Zölibatsgesetzes und der heute größeren Sensibilität für die Menschenrechte, auch der Priester, die ja im Osten der römisch-katholischen Kirche verheiratet sein dürfen (ein weiterer Widerspruch), ist es an der Zeit, die Unverfügbarkeit der Gabe des Zölibats (1ab) anzuerkennen und das göttliche und apostolische Recht auf das Mitführen einer Ehefrau (1c) den Priestern auch im Westen der katholischen Kirche wieder zuzuerkennen. Damit würde dem Lobe Gottes und Christi, der alle Sakramente, wie die Eucharistie und das Priestertum, so auch das Ehesakrament, aus seiner geöffneten Seite fließen läßt[33], ein weiter Raum geöffnet.

[1] Karl Rahner, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung: Stimmen der Zeit 195 (1977) 742, dort Selbstzitat aus Geist und Leben 40 (1976) 128; Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Herausgegeben von der Solidaritätsgruppe kath. Priester der Diözese Speyer. Mit Beiträgen von Josef Blank, Peter Hünermann und Paul M. Zulehner (Trier 1978) 25 f.

[2] Denzinger-Schönmetzer, Ench. Symb. (DS) 1604.

[3] B. Häring, Das Gesetz Christi I (Freiburg i. Br. ^{6}1961) 315.

[4] K. Mörsdorf, Kirchenrecht I (Paderborn ^{11}1964) 261 f.

[5] J. Blinzler, Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19,12: ZNW 48 (1957) 254–270; H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament: AThANT 52 (Zürich-Stuttgart 1967) 102–112; H.-J. Vogels, Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung (München 1978) 21–35.

[6] DS 1501.3006; Vaticanum II, Dei Verbum 11.

[7] Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon (Oxford ^{6}1966) 2015. Auch die aramäischen Parallelworte für *chorein*, die Hatch-Redpath, Concordance to the Septuagint II (Oxford 1897) 1482, angeben: hazak, jakal, kul, naśa' und k^{e}bet, bedeuten nach W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das AT (Leipzig ^{17}1915–1959) nie geistiges Erfassen, sondern räumliches Fassen.

[8] J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ^{4}1966) 194 f; Blinzler 265.

[9] J.B. Bauer, Uxores circumducere (1 Kor 9,5): BZ NF 3 (1959) 94–102; H.-D. Wendland, Die Briefe an die Korinther: NTD 7 (Göttingen [12]1968) 71; Vogels, Pflichtzölibat 69–86.

[10] Vgl. G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung: Theologische Existenz heute 194 (München 1977, [2]1978) 28ff. CChr II, 1026f:

[12] De monog. 8,6: CChr II,1239f.

[13] PG 8, 392B, cf. 1156 f. «Licebat et apostolis nubere et uxores circumducere.»

[14] CSEL 22,483,8–17: «apostolus, cum continentiam laudat, non inhibet iam potestatem nubendi...: numquid non habemus potestatem mulieres circumducendi...?»

[15] LThK 5,337.

[16] PL 23,194B (204A).

[17] Cf. infra 2b.

[18] PL 23,245B (257 A).

[19] H.-J. Vogels, O sentido de 1 Corintios 9,5: Atualidades Biblicas (São Paulo etc. 1971) 558–571; Rez.: Eph.Carm. 12 (1961) 476ff.

[20] Märtyrerakten von Abitine 203: Ein Priestervater mit Söhnen als Märtyrern: G. Denzler, Das Papsttum und der Amtszölibat I (Stuttgart 1973) 5–7.

[21] Vgl. M. Meigne, Concile ou Collection d'Elvire?: RHE 70 (1975) 361–387.

[22] DS 117: «Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus... abstinere se a coniugibus et non generare filios.»

[23] DS 185; ausführlicher Denzinger (bis Auflage 32) 89: «sacerdotes Christi..., tam de coniugibus propriis, quam etiam de turpi coitu, sobolem didicimus procreasse et crimen suum defendi... Insolubili lege constringimur, ut a die ordinationis nostrae... pudicitiae et corda nostra mancipemus et corpora. (Transgressores) noverint se ab omni ecclesiastico honore deiectos nec umquam posse veneranda attrectare mysteria, quibus se ipsi, dum obscoenis cupiditatibus inhiant, privaverunt.»

[24] Conc. Oec. Decr. (Bologna [3]1973) 198: «statuimus, quatenus qui sanctum transgredientes propositum (var. lect. preaeceptum) uxores sibi copulare praesumpserint, separentur; huiusmodi namque copulationem, quam contra ecclesiasticam regulam constat esse contractam, matrimonium non esse censemus.»

[25] Vgl. M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Regensburg 1954) 279: «keine Empfängnis ohne Sünde»!

[26] DS 718; LThK 3,681.

[27] A. van Hove, Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici I,1 Prolegomena (Mechlinay-Romae [2]1945) 51: «Nullum ius humanum contra ius divinum praevalet.»

[28] DS 1809.

[29] E. Schillebeeckx, Der Amtszölibat (Düsseldorf 1967) 35 Anm. 69. Vogels, Pflichtzölibat 47ff.

[30] AAS 23 (1931) 127. Papst Paul VI. hat eine öffentliche Consecratio vorgeschrieben, wobei er aber auch nicht vom Charisma, sondern nur von der «obligatio» spricht: AAS 64 (1972) 539.

[31] Presb. Ord. 16: LThK Konzil, 3, 216.221.

[32] Ebd. 221; vgl. oben Anm. 28.

[33] DS 1529.1600.1799.

HEINZ-JÜRGEN VOGELS

1933 in Berlin geboren. 1959 Priesterweihe in Köln. Seit 1967 wissenschaftlicher Assistent am Albertus-Magnus-Institut zur Herausgabe der Werke Alberts des Großen in Bonn. 1975 Promotion in Mainz. Veröffentlichungen u.a.: Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel «descendit ad inferos» (Diss.): Freiburger theologische Studien 102 (Freiburg i. Br. 1976); Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung (München 1978); Alberti Magni Opera Omnia tom. 34,1, Summa theologiae sive de mirabili scientia dei, para I,1 (Münster 1979) (als Mitherausgeber). Anschrift: Heidebergenstr. 74, D–5300 Bonn 3.

Versuch einer synthetischen Auswertung

Edward Schillebeeckx

Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger

Die allgemeine Problematik, um die es hier geht, wurde im Vorwort dieses CONCILIUM-Heftes schon genügend umrissen. Das braucht hier nicht wiederholt zu werden. Dieser abschließende und synthetische Beitrag will aber die allgemeine Problematik der christlichen Gemeinde und ihrer Amtsträger unter dem Aspekt einer «kritisch-theologischen Betrachtung des Priestermangels im Licht des apostolischen Rechtes einer Gemeinde auf Amtsträger und auf die Feier der Eucharistie» angehen.

In den Erfahrungsberichten dieses Heftes zeigte sich, besonders in den sogenannten kritischen Basisgemeinden, eine deutliche Diskrepanz zwischen der offiziell geltenden Kirchenordnung (Kirchenrecht) und vielen alternativen Formen der konkreten Praxis. Wie wollen wir theologisch, im Licht der christlichen Tradition, die eine der wichtigsten Ausgangspunkte und Bereiche der theologischen Untersuchung ist, diese Gegebenheiten und Erfahrungen beurteilen? Zwar sind konkrete Gegebenheiten als solche noch längst keine Norm für eine ideale Praxis, aber man hat deswegen doch noch keineswegs das Recht, die christliche Sorge und Betroffenheit, die zu solchen alternativen und neuen Formen der Praxis führen, zu übergehen oder gar zu mißachten.

A. «Keine Kirchengemeinde ohne Vorsteher»

«Ecclesia non est quae non habet sacerdotes» schrieb schon Hieronymus[1], der hiermit offensichtlich die Meinung der alten Kirche wiedergab: «Eine Kirche, die keine Priester hat, ist keine Kirche», d.h. es gibt keine Kirche ohne Vorsteher oder eine Gruppe von Vorstehern, die spezielle, von der Kirche als solche anerkannte Befugnisse haben. Man kann hier von vornherein schon sagen, daß dieses Axiom eines Kirchenvaters ein negatives Urteil über die Selbstverständlichkeit, mit der viele unter uns über Priestermangel in den kirchlichen Glaubensgemeinschaften reden, beinhaltet. Denn wenn es aus soziologischer Sicht tatsächlich einen konkreten Priestermangel gibt, dann stimmt offensichtlich etwas nicht. Dann ist etwas faul mit den Auffassungen der Gläubigen über ihre Kirche und deren Amtsträger, und, wo die Auffassungen verkehrt sind, stimmt dann auch die konkrete Praxis nicht mehr.

Den heutigen Priestermangel, der wegen seiner fragwürdigen ideologischen Voraussetzungen zu sehr bedenklichen Nebenerscheinungen in der Kirche und besonders im Hinblick auf die Eucharistie führt[2], darf man aber nicht nur soziologisch und statistisch analysieren (vgl. obenstehenden Beitrag von Jan Kerkhofs), man muß ihn auch historisch-theologisch und ekklesiologisch untersuchen. Bei einer solchen Untersuchung stößt man aber auch notwendigerweise auf Vorentscheidungen und emotionelle und sonstige Sperren, die den heutigen Priestermangel mitverursachen, die aber nicht zu bestehen brauchten.

In der Gemeinde Christi ist vieles möglich und erlaubt, aber nicht alles. Wenn ich zuerst, sei es auch nur sehr global, auf die anders orientierte Amtsauffassung der ersten zehn Jahrhunderte gegenüber der im zweiten christlichen Jahrtausend zurückblicke, dann geschieht dies nicht wegen einer unchristlichen Ursprungsromantik und auch nicht wegen einer nach meiner Meinung übrigens falschen Auffassung, daß aus der Chronologie als solcher, d.h. aus der zeitlichen Nähe zum Neuen Testament einer bestimmten kirchlichen Praxis oder Auffassung schon ein besonderer Wert zuzuerkennen wäre. An sich gibt es keinen Grund für einen Vorrang der ersten zehn Jahrhunderte des Christentums gegenüber dem zweiten christlichen Millennium. Nicht die Chronologie entscheidet hier, sondern einzig und allein, ob es hier um eine christliche Praxis, um die «sequela Jesu», die Nachfolge Jesu geht. Treue zum Neuen Testament und zu einer jetzt fast zweitausend Jahre alten christlichen Tradition fordert keineswegs eine Wiederholung welcher Zeit auch immer, auch nicht der Zeit des Neuen Testaments. Ohne kritische Erinnerung aber an die gesamte kirchliche Vergangenheit bleiben unsere modernen Fragen ohne Orientierung und Maßstab, wenn sie auch von dieser Vergangenheit wesentlich mitgeprägt sind. Ich meine, daß eine wahrhaft christliche Antwort nur in einer kritischen Konfrontation zwischen Gegenwart und Vergangenheit möglich ist.

Es geht mir daher grundsätzlich um *theologische Kriterien* und um die theologische Bedeutung der kirchlichen Amtspraxis im Lauf der Jahrhunderte, in immer neuen Situationen, die jedesmal auf einmalige Weise durch ihren konkreten historischen Ort bestimmt sind. Auch wenn die Situationen wechseln, spielt die kritische Frage, ob die kirchliche Praxis wie

in den ersten zehn Jahrhunderten *primär* nach *theologischen* Kriterien oder – wie besonders im zweiten Jahrtausend – nach *außertheologischen* Gesichtspunkten gestaltet wird, hier eine bleibend wichtige, einschneidende und entscheidende Rolle.

Es ist eine der Aufgaben des Theologen, die Kirche und ihre lebendige Praxis immer wieder mit der Totalität der gesamten Glaubenstradition, mit den unterschiedlichen und wechselnden historischen Zusammenhängen, in der diese Tradition steht, und mit den bewußten und unbewußten theologischen und nichttheologischen Modellen, die verwirklicht werden sollten, zu konfrontieren. Auch das Konzil von Trient ist, wie wichtig und entscheidend es auch sein mag, nur einer der vielen bestimmenden, richtungweisenden Faktoren für ein richtiges Verständnis der Heiligen Schrift. Ein solches Konzil kann keineswegs die reiche Totalität der ganzen Glaubenstradition voll zum Ausdruck bringen. Es berührt nur einen Teilbereich dieser Tradition und diesen auch nur von dem beschränkten Standpunkt und der eigenen historischen Situation der westlichen Kirchen aus. Auch wenn das Konzil «christliche Wahrheit» erörterte, geschah dies «kontextuell». Hieraus folgt, daß die Lehrentscheidungen aller Konzile und in noch stärkerem Maße alle nichtkonziliären kirchlichen Lehrmeinungen, *damit ihre Bedeutung für uns deutlich wird*, nicht nur innerhalb ihres eigenen historischen Kontextes, sondern darüber hinaus innerhalb des Ganzen der christlichen Glaubenstradition, wie diese ausgehend von dem biblischen apostolischen Glauben der weiteren Geschichte der Kirche Orientierung und Inspiration schenkte, interpretiert werden müssen. Diese weitere Kirchengeschichte erlaubt es der ursprünglichen Inspiration in immer neuen Kontexten des Lebens, daß sie einmal mehr recht und ein andermal mehr schlecht zum Tragen kam und kommt. Mal haben die Kirchen diese Inspiration fruchtbar aufgenommen, mal weniger gut, mal geradezu enttäuschend. Meine Meinung hier ist nicht die gewagte Meinung eines einzelnen, sondern die übereinstimmende Meinung der heutigen Theologen, auch wenn die dienenden Organe des kirchlichen Lehramtes oft dazu neigen, bei dem «Buchstaben» früherer Lehrentscheidungen stehen zu bleiben und die hermeneutische und historische Dimension dabei zu unterschätzen.

Um den möglichen theologischen Wert der heute überall neu entstehenden, alternativen Formen der Amtsausübung in den christlichen Gemeinden, die oft gegen die geltende Kirchenordnung verstoßen, richtig einschätzen zu können, müssen wir uns Tatsachen und Gegebenheiten aus der alten Geschichte, aus der des Mittelalters und der der Neuzeit vor Augen halten. Dann wird deutlich, daß die Entscheidungen und Dokumente der Führung der Kirche – der Theologe ist bereit, ihre unterschiedlich zu beurteilende Autorität grundsätzlich anzuerkennen! – immer *durch eine neue Praxis von unten* her vorbereitet wurden. Dies gilt sowohl für das fünfte Jahrhqndert (typisch für das Priesterbild des ersten Jahrtausends) als für das zwölfte und dreizehnte (feudales Priesterbild) als auch für das sechzehnte Jahrhundert (tridentinisches, «modernes» und damit im heutigen Sinne traditionelles Priesterbild). Offizielle Dokumente pflegen immer wieder *eine von der Basis her gewachsene kirchliche Praxis* zu bestätigen. Heute sehen wir, wie um uns herum von unten her wieder neue alternative und parallele Formen der Amtsauffassung und der Amtspraxis in der Kirche entstehen. Übrigens sind diese Formen oft denen, die in der Bibel oder in der alten Kirche erkennbar sind, sehr ähnlich. Daher kann man in einer eher weiten Zukunft, wahrscheinlich mit einigen Vorbehalten und Distanzierungen, die kanonische, offizielle Sanktionierung dessen, was man die *heutige*, «vierte Phase» der kirchlichen Amtspraxis nennen könnte, erwarten. Die kritische Erinnerung an die vergangene Geschichte hat dabei eine die Zukunft eröffnende und ermöglichende Kraft.

I. Das erste Jahrtausend: eine pneumatische, am Wesen der Kirche orientierte Amtsauffassung

1. Die Apostolizität der «Gemeinde Christi»

Ausgehend vom Neuen Testament[3] betrachtete die alte Kirche sich als apostolisch. «Apostolisch», das hieß im Bewußtsein der christlichen Gemeinden das Wissen darum, daß sie auf dem Fundament der «Apostel und Propheten» der Urkirche gegründet waren. Nach dem Neuen Testament ist eine lebendige Gemeinde eine Gemeinschaft von Gläubigen, die die Sache Jesu, d. h. das mit dem ganzen Auftreten und Handeln Jesu und mit seiner Person wesentlich verbundene kommende Reich Gottes, zu der ihrigen macht und die daher die Geschichte Jesu und die Geschichten über Jesus in *ihrer Bedeutung für die Zukunft aller Menschen* durch die konkrete Geschichte des Lebens der Gemeinden weitererzählen und ihnen in der Erzählung weitere Wirksamkeit geben will. Hier liegt der Akzent zwar auch, aber nicht an erster Stelle, auf einer Lehre, die möglichst rein und unversehrt bewahrt werden muß, sondern auf der *Geschichte Jesu* und *den Geschichten über ihn* und auf der «sequela Jesu», auf einer christlichen Praxis, die in der Nachfolge Jesu besteht, die so radikal wie möglich

nach der Orientierung und der Inspiration, die im «Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit» (Mt 6,33) gegeben sind, gelebt werden muß. Es geht um die Liebesmacht eines Gottes, der Menschlichkeit will, um einen christlichen Traum, der die Kraft ist, die Zukunft ermöglicht: «Siehe, die Wohnung Gottes unter den Menschen» (Offb 21,1–4). Grundsätzlich geht es um die Versammlung von an Gott Glaubenden, um eine Gemeinschaft, in der *bezogen* auf Jesus von Nazareth, *im Bekenntnis*, daß er «der Christus», Gottes eingeborener, geliebter Sohn, unser Herr» ist, in prophetischem Zeugnis und in dementsprechender Praxis des Reiches Gottes die Vision und der Traum «eines neuen Himmels und einer neuen Erde» lebendig gehalten werden.

Diese «Gemeinde Gottes» ist eine *Gemeinde von Brüdern*, in der die Machtstrukturen, die in der Welt bestimmen, abgebaut und abgebrochen werden (Mt 20,25–26; Lk 22,25; Mk 10,42–42): Alle sind gleich. Höchstens könnte man sagen, um ein bekanntes Wort «Alle sind gleich, nur einige sind gleicher» umzudeuten: nur der Geringere, der Arme und Unterdrückte ist «gleicher». Alle haben Recht auf Mitsprache, auch wenn es in dieser Mitsprache unterschiedliche Aufgaben und unterschiedliche Verantwortung gibt und geben muß. Hier ist auch der Ort für den Unterschied zwischen dem allgemeinen Engagement aller Gläubigen für die Gemeinde und den *spezifisch amtlichen Diensten*, besonders denen des Vorstehers der Gemeinde oder der Gruppe der Vorsteher[4].

Die christlichen Gemeinden sind also nach dem Neuen Testament «apostolisch». Dies schließt mit ein, daß die Botschaft Jesu über das Reich Gottes, von dem seine Person und daher auch sein Tod und seine Auferstehung nicht getrennt werden können, seine Heilsbotschaft, «das Evangelium von Jesus, dem Messias, dem Sohn Gottes» (Mk 1,1) oder das «Evangelium Gottes» (Mk 1,14) «apostolisch» weiter verkündigt wird. Eine solche Apostolizität der christlichen Gemeinde steht in einem dialektischen Verhältnis zur Apostolizität des Amtes, der sog. «successio apostolica». Die Apostolizität der christlichen Gemeinde umfaßt ja die *apostolische Weitergabe und Vermittlung des Glaubens* und daher auch das bleibende Gewicht des Neuen Testaments, des Ursprungsdokumentes, in dem das «Evangelium Jesu» kerygmatisch vor dem Verstehenshorizont dessen, was wir das «Alte Testament» nennen, erzählt wird. In der Sicht des Neuen Testaments ist die Apostolizität des *Inhalts des Glaubens* das entscheidende: «Vertraue das, was du von mir im Beisein vieler Zeugen gehört hast, zuverlässigen Leuten an, die geeignet sind, wieder andere zu lehren.» (2 Tim 2,2.) Es geht an erster Stelle weniger um eine ununterbrochene Kontinuität oder Sukzession im Amt als um die ununterbrochene Kontinuität und Weitergabe der apostolischen Tradition und des apostolischen Glaubensinhalts.

Hieraus folgt das wesentliche Selbstverständnis der christlichen Gemeinde: sie ist dadurch «Gemeinde Gottes», daß sie «Gemeinde Jesu» ist, d. h. daß sie sich, inspiriert durch das Zeugnis der Apostel, als Gemeinde um Jesus, das ihr von Gott geschenkte Heil, sammelt.

Schon in einer soziologischen Betrachtungsweise hat eine solche Gemeinde ein Recht auf ihre Vorsteher. Für eine Gemeinde Gottes ist dieses Recht zudem auch ein apostolisches Recht. Als Gemeinde Christi hat sie darüber hinaus wegen des Auftrags Jesu «Tut dies zu meinem Gedächtnis» ein Recht als Kirche, ein «ekklesiales» Recht auf die Feier der Eucharistie. Ausgehend von dieser apostolischen Orientierung gestalteten die neutestamentlichen Kirchengemeinden unb die Gemeinden der patristischen Kirche ihr Leben.

Von Anfang an bestanden in der Kirche viele Ämter, Aufgaben und Dienste. Mit Hilfe des Neuen Testaments kann man nicht begründen, daß es nur ein einziges Amt geben muß, das sich hierarchisch in verschiedene, unter- und übergeordnete Stufen aufteilen läßt. Wir bestreiten nicht, daß diese Auffassung ihre Legitimität besitzt, aber sie kann keineswegs die einzig mögliche Gestalt des kirchlichen Amtes sein, sie ist zudem abstrakt, unhistorisch und bleibt innerhalb der Perspektive einer festgelegten, eng umgrenzten Theologie. Wohl muß man dem «Apostolat» der Gemeindegründer in der konstitutiven Phase der Urkirche, derjenigen, die die Schrift «Apostel und Propheten» nennt, eine bestimmte «Einmaligkeit», «Einzigartigkeit» zuerkennen.

Erst als die erste Generation, besonders die der Apostel und Propheten, verstorben war, etwa zwischen 80 und 100 nach Christus, ergab sich für alle Kirchen auf unumgängliche Weise das Problem der Führung der Kirche. Dies ist die Zeit, in der sich Paulus kurz vor seinem schon erwarteten Tod intensiv damit beschäftigt (vgl. Phil 2,19–24) und in der das Amt in den Gemeinden nicht nur eine konkrete, obwohl oft sehr unterschiedliche Gestalt annahm, sondern in der auch über das Amt theologisch reflektiert wurde. Allerdings geschah dies nicht an erster Stelle in Hinsicht auf die Festlegung der Amtsstrukturen.

Die Gründer und ursprünglichen Initiatoren der Gemeinden waren verstorben. Wie sollte es weitergehen? Mit dem Gebrauch von Pseudonymen, für den es auch im profanen Altertum sehr viele Beispiele gibt, versucht man eine erste Lösung, die uns auch die

Bedeutung der Problematik deutlicher macht. Neue Führer, oft alte Mitarbeiter der Apostel oder auch charismatisch berufene, «spontane» Führer, traten in die Fußstapfen der Gemeindegründer oder des großen Traditionsträgers bestimmter Gemeinden: Paulus, Petrus, Barnabas, Jakobus, ein gewisser Johannes usw. Wenn diese neuen Gemeindeführer ihrerseits auch ihren Gemeinden Briefe schreiben, benennen sie sich nach dem Apostel, der für diese Gemeinde der große Vertreter der Glaubenstradition dieser Gemeinde war. So wurden z. B. die Pastoralbriefe (der Brief an Titus, der erste und der zweite Brief an Timotheus) so geschrieben, als kämen sie von Paulus selbst, der inzwischen schon verstorben war. Gerade weil diese Gemeinden und die Leiter der Gemeinden sich als «paulinisch» betrachteten, wurden diese Briefe Paulus selbst in den Mund gelegt. Hierin zeigt sich, daß die ersten Gemeinden sich ausdrücklich als «apostolische Gemeinden» verstehen wollten: Gemeinden Jesu Christi, der von den «Aposteln und Propheten» als der gekreuzigte, aber auch als der auferstandene Jesus verkündigt wurde. Unter dem Gebrauch der Pseudonyme verbirgt sich also eine ganze Theologie der «apostolischen Gemeinde» und des «kirchlichen Amtes».

In Eph 4,7–10 und 4,11–16 wird der Übergang von der ursprünglichen Kirche zu einer nachapostolischen, aber immer noch neutestamentlichen Kirche deutlich. Die Apostel, Propheten und andere Gemeindegründer werden jetzt nach ihrem Tod *«Fundamente der Kirche»* genannt (Eph 2,20). Die neuen Leiter der Kirche, die damals in Ephesos «Evangelisten, Hirten und Lehrer» genannt wurden (Eph 4,11, vgl. 2,20 und 3,6), müssen auf diesem schon gelegten Fundament aufbauen. Die nachapostolischen Gemeindeleiter stehen einerseits wie die Apostel (1 Kor 4,1; Röm 10, 14–15.17) im Namen Jesu in seinem Dienst. Andererseits aber besteht das Neue gegenüber der ersten Generation darin, daß die jetzt «kirchlichen» Amtsträger sich durch das apostolische Erbgut gebunden wissen. Beides gehört eng zusammen und ist unzertrennbar. Die nachapostolischen Amtsträger müssen folglich der ursprünglichen Erfahrung der Apostel Rechnung tragen und dafür sorgen, daß sie nicht verloren geht, denn aus dieser Erfahrung muß die Gemeinde leben, m.a.W. die Erfahrung der Apostel ist maßgebend für die christliche Identität und die evangelische Vitalität der Gemeinde. Das spezifische Amt der Gemeindeführung ist überdies verwoben mit vielen andersartigen Aufgaben auch anderer in der einen Dienstbarkeit aller gegenüber der Gemeinde zum Aufbau dieser Gemeinde (Eph 4,11). Das Eigene und Spezifische des Amtscharismas als eigenständiger Aufgabe innerhalb der vielen Dienste liegt darin, daß die Amtsträger zwar in Solidarität mit der Gemeinde, aber doch in eigener, unveräußerlicher Verantwortung dafür zuständig sind, daß die Gemeinde ihre apostolische Identität und evangelische Vitalität behält. Von dem Standpunkt des Neuen Testaments aus war das theologisch Wichtige und Relevante hierbei nicht die Form der Auswahl oder der Amtseinführung dieser Gemeindevorsteher, sondern die Forderung nach ihrer Apostolizität. So ist die Apostolizität der von den «Aposteln und Propheten» gegründeten Gemeinden die Grundlage und die Quelle für die Apostolizität des kirchlichen Amtes. Jede andere Auffassung über das «kirchliche Amt» kann sich nicht auf das Neue Testament oder auf die Urkirche berufen.

2. Die historische Gestalt des kirchlichen Amtes

a. Kanon 6 des Konzils von Chalkedon: Keine Weihe ohne Gemeinde

Die Amtsauffassung, wie sie aus dem Neuen Testament deutlich wird, bekam ihre offizielle kanonische Sanktion 451 durch Kanon 6 des vierten ökumenischen Konzils in Chalkedon, nachdem viele Jahre einer zuerst vielfältigen und später immer ähnlicher und gleichförmiger werdenden Gestaltung des Amtes vorangegangen waren. In juridischer Form entspricht dieser Kanon eindeutig der Amtsauffassung des Neuen Testaments und der alten Kirche. Die Theologie der Kirchenväter und die altkirchlichen Liturgien bestätigen übrigens diese Amtsauffassung. Der Kanon verbietet nicht nur jede Form einer absoluten Weihe, sondern er betrachtet sie geradezu als ungültig: «Niemamd, weder Priester noch Diakon, darf auf ‹absolute› Weise (*apolelyménos*: ‹auf losgelöste, ungebundene Weise›) geweiht werden... Wenn er nicht auf deutliche Weise *einer Ortsgemeinde zugewiesen ist*, sei es in der Stadt oder auf dem Land, sei es der Grab- oder Gedenkkirche eines Märtyrers oder einem Kloster, dann beschließt das hochheilige Konzil, daß seine ‹Ordinatio› (*cheirotonía*) ganz und gar ungültig ist... und es ihm daher bei keiner Gelegenheit erlaubt ist, irgendeine Amtsfunktion auszuüben.»[5]

Welche theologische Auffassung des Amtes verbirgt sich in diesem Kanon? Grundsätzlich diese: Nur jemand, der von einer bestimmten Gemeinde berufen wird, ihr Vorsteher und Leiter zu sein, darf die «Ordinatio» empfangen. Was heute «Weihe» genannt wird, war damals vor allem «ordinatio», d. h. «Zuordnung» eines Gläubigen als Amtsträger zu einer bestimmten Gemeinde, die selber diesen bestimmten

Mitchristen als ihren Vorsteher oder «Präsidenten», ihren Vorsitzenden, berufen und angedeutet hatte oder die das tatsächlich charismatisch führende Auftreten eines oder mehrerer ihrer Zugehörigen akzeptierte und bestätigte. Eine «absolute» Weihe – das Hinweisen auf einen Kandidaten (cheiro*tonía*) und etwas später auch das Auflegen der Hände (cheiro*thesía*) – hatte keinerlei Wert, wenn der Betreffende nicht von einer bestimmten Gemeinde berufen wurde, ihr Vorsteher zu sein, oder wenn die Gemeinde sich nicht mit seinem faktischen Auftreten als ihr Leiter einverstanden zeigte.

Hier zeigt sich die wesentlich auf die Kirchengemeinde orientierte, *ekklesiale* Amtsauffassung der alten Kirche. Zum Begriff der «Ordinatio» gehört daher nicht nur und auch nicht an erster Stelle die Handauflegung durch einen Bischof, verbunden mit einer Epiklese, d. h. der Anrufung des Heiligen Geistes, sondern damit die «Ordinatio» überhaupt gültig sei, gehört zu ihrem Wesen die Berufung oder die Bestätigung und das Einverständnis (cheirotonia) einer bestimmten christlichen Gemeinde. *Die Gemeinde beruft*: *das* ist die «Priesterberufung». Weil aber die Gemeinde sich als Gemeinde *Jesu* versteht, wird die ekklesiale Einsetzung des Vorstehers zur gleichen Zeit auch als eine «Gabe des Heiligen Geistes», als ein pneumatisches Geschehen verstanden. Diese in kanonischer Sprache formulierte dialektische Bindung zwischen «Gemeinde» und «Heiligem Geist», zwischen «Gemeinde» und «Amt» weist darauf hin, daß der Unterschied zwischen «Weihegewalt» und «Jurisdiktionsgewalt» damals nicht nur unbekannt war, sondern ganz und gar außerhalb der damaligen theologischen Denkwelt lag[6]. «Man zwinge dem Volk keinen Bischof auf, den es nicht will.»[7] «Er, der allen vorstehen muß, soll auch von allen gewählt werden.»[8]

Das Amt ist daher wesentlich *ekklesial* und *deswegen* auch pneumatologisch bestimmt. Das Amt ist keineswegs eine private, ontologische Qualifizierung der individuellen, vom Kontext einer konkreten Kirchengemeinde losgelösten Person des Amtsträgers. Die unverzichtbare Gegenseitigkeit von Amt und Gemeinde wäre durch eine solche, damals kaum vorstellbare Auffassung gefährdet. Als Paulinus von Nola durch das Zusammentreffen verschiedener Umstände in Barcelona tatsächlich ohne Gemeinde «geweiht» wurde, fiel es ihm schwer, das zu verarbeiten. Auf zugleich fromme und ironische, aber eigentlich ratlose Weise beschreibt er das Geschehene inhaltsgemäß wie folgt: da stand ich da, beschämt, ungeschützt, verwaist, sozusagen ganz verloren und allein vor dem lieben Herrn als Priester, aber ohne Gemeinde: «in sacerdotium tantum Domini, non etiam in locum ecclesiae dedicatus»[9]. Isidor von Sevilla nennt all diejenigen, die «absolut» geweiht sind, Menschen ohne Kopf, «weder Pferd noch Mensch»[10]: weder Fisch noch Fleisch. Der Zusammenhang zwischen dem Amt und einer konkreten Gemeinde war in der alten Kirche so groß, daß im Prinzip eine Versetzung zu einer anderen Gemeinde unmöglich war, auch wenn aus Mitleid mit konkreten Gemeinden oder wegen besonderer Gründe der Diskretion oder der Vorsicht, des sogenannten Prinzips der «Oikonomia», Ausnahmen gemacht wurden[11]. Eine andere wichtige Folge dieser Amtsauffassung war auch, daß ein Amtsträger, der wegen welcher Vorkommnisse oder Motive auch immer aufhörte, Vorsteher einer bestimmten Gemeinde zu sein, auch ipso facto im vollen Sinne des Wortes wieder *Laie* wurde[12].

Das Prinzip, das dieser Praxis und der entsprechenden Auffassung des kirchlichen Amtes zugrunde liegt, ist klar: nicht derjenige, der die «Weihegewalt» besitzt, ist befugt, der Gemeinde vorzustehen und ihr auch in der Feier der Eucharistie voranzugehen, sondern der von der Gemeinde ernannte oder akzeptierte, d. h. der einer bestimmten Gemeinde «zugeordnete» Leiter bekam durch diese «Zuordnung» («ordinatio» durch «cheirotonia», die etwas anderes ist als Weihe durch «cheirothesia» oder Handauflegung) alle Vollmacht und Befugnis, die er brauchte, um dieser christlichen Gemeinde vorzustehen. Weil aber die Gemeinde sich selbst als «Gemeinde Gottes», «Leib des Herrn» und «Tempel des Heiligen Geistes» verstand, hat man schon sehr früh und als eine Selbstverständlichkeit dieser «Zuordnung» einen liturgischen Rahmen gegeben, in dem um die Gnade Gottes, um das Charisma Gottes für den designierten Vorsteher gebetet wird: aus der «cheirotonia» wird eine «cheirothesia». Es geht hier also nicht um etwas Sakrales, sondern um *gläubige und glaubende Sakramentalität*[13].

Eine Schlußfolgerung aus all diesen Überlegungen ist: eine Situation, in der eine Gemeinde keine Eucharistie feiern könnte, weil kein Priester oder Bischof anwesend war, wäre in der alten Kirche undenkbar gewesen. Wir haben Hieronymus gehört: keine Kirche, keine Gemeinde ohne Vorsteher. Der Vorsteher der Gemeinde hat dann auch wegen des Rechtes der Gemeinde auf die Eucharistie das Recht, die Eucharistiefeier zu leiten. Weil die ganze Gemeinde eine eucharistiefeiernde Gemeinde ist, kann sie ohne die Eucharistie nicht evangelisch leben. Wenn sie zu einer bestimmten Zeit keinen solchen Vorsteher hat, wählt sie aus den eigenen Reihen einen geeigneten Kandidaten. Die evangelische Identität und die christliche Vitalität einer Gemeinde sind ja in einer solchen Situation gefährdet.

b. Die Weiheliturgie des Hippolytus: Handauflegung und Gemeinde

Die Amtsauffassung der alten Kirche, die durch das Konzil von Chalcedon offiziell bestätigt und sanktioniert wurde, wird auch deutlich aus der ältesten uns bekannten Beschreibung der Liturgie der Handauflegung aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts: aus der Traditio Apostolica des Hippolyt[14]. Die ganze Ortsgemeinde wählt, vereint mit den Vorstehern, die sie schon hat, ihren Bischof, ihre Presbyter und ihre Diakone[15]. Aus anderen Dokumenten wissen wir, daß die Gemeinde auch erwarten kann, daß die von ihr Berufenen ihre Aufgabe annehmen, auch wenn sie das Amt ursprünglich nicht gewollt hätten, denn die Gemeinde hat wegen ihrer Apostolizität, auf die sie nicht verzichten kann, zur Wahrung und Förderung ihrer christlichen Identität und ihrer evangelischen Vitalität ein Recht auf einen Vorsteher[16]. Daher prüft die Ortskirche den Glauben des Kandidaten darauf, ob er apostolisch ist, und wenn das Ergebnis bejahend ist, bezeugt sie das auch. Hieraus spricht die alte Überzeugung, daß an erster Stelle die Gemeinde selbst apostolisch ist. Weil später der Vorsteher (eigentlich damals der Bischof) eine spezifische Verantwortung für die Apostolizität der Gemeinde haben wird, prüft die Gemeinde, die ihn als Vorsteher anerkennen und wählen will, zuerst die apostolische Grundlage seines Glaubens.

Obwohl die Ortskirche sich derart ihren Vorsteher wählt, gibt sie sich ihre Amtsträger nicht völlig autonom oder isoliert von der Gesamtkirche. Denn gerade wegen ihrer Christlichkeit betrachtet die Gemeinde *Christi* ihre eigene Entscheidung zur gleichen Zeit als eine Gabe der Geistes. Auf sakramental-liturgischer Ebene wird dies durch die Handauflegung der Bischöfe auch aus Nachbarkirchen zum Ausdruck gebracht. Seit dem Konzil von Nizäa 325 sind dies wenigstens drei Bischöfe. Diese Handauflegung der Bischöfe ist ein Zeichen der Gemeinschaft mit allen christlichen Kirchen. Keine Ortskirche hat das Monopol des Evangeliums oder der christlichen Apostolizität. Die Ortskirche ist der Kriti der anderen apostolischen Kirchen unterworfen.

Im Gebet der Epiklese wird auf den von der Gemeinde für das Vorsteheramt vorgeschlagenen Kandidaten (den zukünftigen Bischof) die Gabe der «Kraft des Pneũma hegemonikón», des Geistes, der zum Vorstehen und Führen befähigt, und die Gabe «der Kraft des pneũma archieratikón», des Geistes der Hohenpriesterschaft, herabgerufen. Auf den Presbyter, der zum bischöflichen Rat gehört, wird «der Geist der Gnade und des Rates des Presbyteriums», auf den Diakon, der völlig im Dienst des Bischofs steht und alles zu tun hat, was sein Bischof ihm aufträgt oder wozu er ihn ermächtigt, wird ein «Charisma des Geistes unter der Autorität des Bischofs» herabgerufen. Bei aller Unterschiedlichkeit liegt hier das Schwergewicht auf der *Kraft des Geistes*, die vom Vater dem Sohn und vom Sohn den Aposteln geschenkt wird und die jetzt in der auf dem Fundament der Apostel gegründeten Gemeinde auf diejenigen, die die Gemeinde zu ihrem Leiter (Bischof) und zu seinen Helfern (Presbyter und Diakone) gewählt hat, herabgerufen wird. Hippolyt schreibt für die Amtseinführung der drei verschiedenen Amtsgruppen (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) keine unabänderliche Formel vor. Nach seiner eigenen Erklärung soll seine «Traditio» eine Hilfe für improvisierende Verantwortliche der Gemeinde sein, «wenn das Gebet nur auf gesunde Weise orthodox ist»[17]. Für die anderen kirchlichen Dienste, z. B. für die Katecheten, Lektoren und Subdiakone ist die liturgische «Zuordnung» oder ordinatio nicht nötig[18].

Auch in dieser Liturgie zeigt sich die pneumatisch-ekklesiale Amtsauffassung der alten Kirche. Was «von unten» kommt, erfährt man gleichzeitig als etwas, das «im Heiligen Geist» seinen Ursprung hat. Es besteht hier kein Dualismus zwischen dem, «was von oben» und dem, «was von unten» kommt. Überdies ist die *Gabe der Geisteskraft* das Entscheidende, ein Unterschied zwischen «Gnade» und «Merkmal» wird hier nicht gemacht. Ein Abschnitt in der Traditio, der sich mit den «confessores-martyres» beschäftigt, d. h. mit Christen, die wegen ihres Glaubens verhaftet worden waren und für die Sache Jesu gelitten hatten, aber durch besondere Umstände dann doch nicht getötet wurden, bestätigt dieses. Eine solche Person besitzt kraft ihres Glaubenszeugnisses im Leiden das Charisma des Geistes. Wenn die Gemeinde ihn als Vorsteher, Presbyter oder Diakon einsetzen will, *bedarf er keiner Handauflegung*[19]. Er hat ja schon die nötige Geisteskraft, das bewies sein Glaubenszeugnis. Trotzdem, und dies ist wichtig, bestand auch für einen solchen Kandidaten die liturgische Zuordnung, allerdings ohne Handauflegung. Dadurch wird die doppelte Dimension der alten «ordinatio» bekundet: einerseits ist sie eine «ekklesiale Zuordnung», die das empirische Leben der Kirchengemeinde und ihre Kirchenordnung betrifft, andererseits ist sie ein Charisma des Geistes, und dies ist die pneumatische, christologische Dimension. Das kirchliche Amt wird also durch zwei wesentliche und unverzichtbare Voraussetzungen konstituiert: durch die kirchliche «Zuordnung» des Kandidaten zu seinem Amt für die Gemeinde und durch die Gnade des Charismas des Geistes. Institu-

tion und Charisma kommen hier zusammen. Allerdings sind die konkrete Amtseinführung durch die Gemeinde und das erbetene Charisma differenziert nach der konkreten Aufgabe, die die Gemeinde einem Kandidaten anvertraut.

Gegenüber dem Neuen Testament liegt der Unterschied darin, daß die spätere alte Kirche die Aufgaben, die ursprünglich, im Neuen Testament, noch differenziert waren, jetzt prinzipiell zu der einen Verantwortung des Episkopats zusammenzieht, so daß später hieraus die Theorie entsteht, es gebe eigentlich nur ein einziges Amt, das des Bischofs, und alle anderen Ämter seien Teilaufgaben, die Formen der Partizipation an diesem einen Amt seien. Ich bestreite nicht, daß diese Theologie legitim ist und daß man so denken darf. Sie scheint mir aber *nicht unumgänglich und auch nicht notwendig* zu sein. Aber auch diese Theologie des einen Amtes bestätigt, daß das Amtsverständnis der Kirche von Anfang an *Kollegialität* miteinschließt: Diese Kollegialität ist dann ein solidarischer Pluralismus und eine Zusammenarbeit in der Verschiedenheit zwischen Christen, die an unterschiedlichen Amtscharismen teilhaben.

3. Erste «Sazerdotalisierung» des kirchlichen Amts

Besonders in der Literatur vor dem Konzil von Nizäa zeigt sich, wie die alte Kirche zögerte und davor zurückschreckte, ihre Vorsteher «Priester» zu nennen oder ihre Aufgaben als «priesterlich» zu betrachten. Nach dem Neuen Testament war nur Christus Priester und nur seine Gemeinde priesterlich. Die Vorsteher stehen im Dienste Jesu und des priesterlichen Gottesvolkes, aber selbst werden sie nie Priester genannt.

Cyprian aber (gest. 258) liebte es schon, die Heilige Eucharistie mit dem Opfer aus dem Alten Testament zu *vergleichen*. Daher benutzte er gerne im Zusammenhang mit der Eucharistie die alttestamentliche, priesterliche Opferterminologie. So entstand aber allmählich eine Sazerdotalisierung des Vokabulars, das sich auf das kirchliche Amt bezog[20], aber in diesem ersten Stadium hatten die Ausdrücke, die priesterliche Assoziationen hervorriefen, allegorische Bedeutung. Cyprian ist auch der erste, der vom «sacerdos», d. h. damals dem Bischof als Vorsteher der Gemeinde und deshalb auch als Vorsteher der Eucharistie, aussagt, daß er *vice Christi* vorsteht: an der Stelle Christi[21].

Dagegen weigert sich Augustinus nach wie vor, die Bischöfe und die Presbyter *Priester* im eigentlichen Sinn zu nennen, im Sinne etwa von *Mittlern* zwischen Christus und der Gemeinde[22]. In seiner Traditio befindet sich Hippolytus in einer Zwischenposition oder auch Übergangsphase zwischen beiden. In seiner Epiklese redet er ohne Vorbehalte vom «Geist der Hohenpriesterschaft», aber an anderen Stellen schreibt er wiederholt, daß der Bischof *wie* ein Hoherpriester (Traditio 3 und 34) ist: er weiß noch um den rein allegorischen Gebrauch der alttestamentlichen Terminologie. In bezug auf die Presbyter stellt er aber überhaupt nicht solche Vergleiche an: diese sind eindeutig nichtpriesterlich, auch wenn sie je länger je mehr nach den konkreten Voraussetzungen der unterschiedlichen Gemeinden an der Stelle des Bischofs der Feier der Eucharistie vorstehen, ohne dazu eine neue Weihe bekommen zu müssen.

Es ist daher nicht richtig, in der Zeit vor Nizäa das Wort «Priester» in bezug auf die Bischöfe oder die Presbyter zu verwenden. In der alten Kirche wird «sacerdos» als Begriff, der dem Alten Testament entstammte und dort die Bezeichnung des jüdischen Priesters war, nur im uneigentlichen, übertragenen Sinne und dann auch nur – wenigstens in der ersten Zeit – allein für den Bischof[23], damals die eigentliche Identifikationsgestalt und einheitsstiftende Persönlichkeit der Ortsgemeinde, gebraucht. Weil aber auf die Dauer auch die Presbyter der Feier der Eucharistie vorstanden und dies nach einiger Zeit sogar ganz normal wurde, weil sie die eigentlichen Vorsteher kleinerer Ortsgemeinden wurden, wurden schließlich auch sie «Priester» (sacerdotes) genannt. Sie sind aber hier Priester «secundi meriti», d. h. dem bischöflichen Vorsteher untergeordnet[24]. So war die erste Phase der Sazerdotalisierung, wobei es vorläufig aber nur um eine Sazerdotalisierung des Vokabulars ging, vollzogen.

4. Priesterliche Amtsträger und Eucharistie

Die eben skizzierte Entwicklung scheint eine Verbindung von «Priesterschaft» und der Feier der Eucharistie nahezulegen. Doch ist dies nicht der Fall, jedenfalls ist es nicht die ganze Wahrheit. Altkirchlich besteht nur eine wesentliche Beziehung zwischen der «Gemeinde» und dem «Gemeindevorsteher» und aus dieser vorrangigen ersten Beziehung geht dann eine zweite hervor: die zwischen dem Gemeindevorsteher und der Eucharistie feiernden Gemeinde. Das ist ein wesentlicher Unterschied.

Es ist eine Tatsache, daß in der Zeit des Neuen Testamentes die Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Amtes nicht von der Eucharistiefeier ausging und auch nicht von dieser geprägt oder bestimmt wurde. Diese Funktion erfüllte die Apostolizität der Gemeinde: aus der Notwendigkeit der apostolischen Verkündigung und Mahnung, des apostolischen Aufbaus und der Leitung der Gemeinde entstand das

kirchliche Amt. *Amt* in der Kirche hat in welcher seiner Formen auch immer zu tun mit der Führung der Gemeinde. Es war offensichtlich in der Zeit der Urkirche kein eigenständiges Problem, wer der Eucharistie vorzustehen hatte, denn im Neuen Testament findet sich kein Hinweis darauf.

Bemerkenswert ist übrigens auch, daß Paulus die Eucharistie keine *apostolische* Überlieferung nennt: sie ist eine Überlieferung, *die vom Herrn selbst kommt* (1 Kor 11,23): sie beruht nicht auf der Autorität der Apostel, diese können nicht über sie verfügen, sondern sie sind selbst durch das, was die Eucharistie ist, gebunden: sie ist das Abschiedsgeschenk des Herrn an seine *ganze* Gemeinde: «Tut dies zu meinem Gedächtnis.» Die Gemeinde hat daher *als* Gemeinde ein *unveräußerliches* Recht auf die Feier der Eucharistie. Nirgendwo wird im Neuen Testament das kirchliche Amt mit dem Vorsitz bei der Eucharistie in einen ausdrücklichen Zusammenhang gebracht. Das heißt allerdings nicht, daß jeder Gläubige so ohne weiteres der Eucharistie vorstehen könnte. In den Hausgemeinden in Korinth waren es die Gastgeber, die die Eucharistiefeier in ihrem Haus leiteten, sie waren dann aber auch die Vorsteher dieser Hausgemeinden. Wie dem auch sei: Der Versuch, das Amt mit Hilfe der Bibel in der Feier der Eucharistie sakral-mystisch zu begründen, ist zum Scheitern verurteilt.

Dies impliziert aber keineswegs, daß die Feier der Eucharistie «amtlos» wäre[25]. Zwar wird nur an einer Stelle, und dann noch undeutlich, ein wenigstens de facto bestehender Zusammenhang zwischen den «Vorstehern» und dem Vorstehen in der Liturgie erwähnt (Apg 13,1–2). Wenn wir aber bedenken, daß die alte Eucharistie von dem jüdischen Tischgebet inspiriert und nach ihm strukturiert wurde und daß in dieser «birkat ha-mazon» nicht jeder ohne weiteres den Vorsitz haben konnte[26], dann liegt es auch auf der Hand, daß die Vorsteher der Gemeinde aufgrund der Tatsache, daß sie eben Vorsteher der Gemeinden waren, auch der Gemeindeeucharistie vorstanden. Texte, die so alt sind wie die jüngsten Teile des Neuen Testaments belegen eindeutig, daß es auch so war. In der ältesten Schicht der Didache sind es die «Propheten und Lehrer», in einer neueren Schicht, die auf eine spätere Bearbeitung zurückgeht, sind es auch «Presbyter», die *amtlich* der Feier der Eucharistie vorstehen[27]. Im ersten Clemensbrief sind es die «episkopoi-presbýteres».

Die allgemeine Auffassung ist daher: wer befugt ist, die Gemeinde zu führen, ist auch *ipso facto* befugt, der Eucharistie vorzustehen und braucht zu dieser Aufgabe keine andere Ermächtigung als die einfache Tatsache, daß er Leiter der Gemeinde ist. Es geht ja grundsätzlich um den *Vorsitz der Gemeinde* (ausgeübt von einem Individuum oder von einer Führungsgruppe): «Wir empfangen das Sakrament der Eucharistie... von keinem anderen als von dem Gemeindevorsitzenden.»[28] Schon seit Ignatius wurde dies betont. In Wirklichkeit war damals der Bischof der eigentliche Vorsitzende der Gemeinde. Es durfte dann auch ohne Zustimmung des Bischofs keine Eucharistie gefeiert werden[29]. Mit dieser Bestimmung beabsichtigten sowohl Ignatius als auch später Cyprian, die Einheit der Gemeinde zu schützen und zu bewahren. Derjenige, der der Verantwortliche und der Garant für die Einheit der Gemeinde ist, steht auch dem «Sakrament der Einheit der Kirche»[30], der Eucharistie, vor. Auch wenn die Problematik des Amtes eine Rolle spielt, stehen doch die Apostolizität und die Einheit der Kirche hier an erster Stelle und im Mittelpunkt der Sorge: «Außerhalb einer Kirchengemeinde keine Eucharistie».[31] Hiermit wird vor allem zum Ausdruck gebracht, daß eine «häretische Gemeinde» kein Recht hat auf die Eucharistie; die Frage, wer amtlich der Eucharistie vorstehen soll, ist sogar bei Ignatius im Vergleich dazu nur eine sekundäre Frage[32].

Außerdem war es Auffassung der alten Kirche, daß bei der Eucharistie, wenn auch unter Führung des Vorstehers, die ganze Gemeinde *konzelebrierte*. Ein späterer, dennoch alter Liber Pontificalis schreibt vor: «tota aetas concelebrat»[33]: die gesamte Gemeinde, alt und jung, konzelebriert. Zwar fragen einige Theologen anhand dieses Textes, ob «concelebrare» damals schon *genau* dieselbe Bedeutung haben konnte, die dem Wort im zweiten Jahrtausend zukam. Die kritische Gegenfrage lautet: mit welcher Begründung käme einer solchen eingeengten Präzisierung des Wortes theologische Priorität zu? Ein solcher spezialisierter Gebrauch des Wortes kann auch ein Verlust, eine verengende Betrachtungsweise sein. Der Vorsitz bei der Feier der Eucharistie war in der alten Kirche nur die liturgische Dimension einer viel mehr umfassenden und vielseitigeren Führungstätigkeit in der christlichen Gemeinde. Wen die Gemeinde als ihren Leiter anerkennt, der leitet auch die Eucharistie.

Für die alte Kirche war übrigens diese Gemeinde selbst das *aktive Subjekt* des «offerimus panem et calicem»[34]: Wir bringen Dir Brot und Wein dar. Man darf die spezifische Funktion des «sacerdos», der der Eucharistie vorsteht, nicht ausgehend von den späteren Einfügungen in die liturgischen Bücher bestimmen, wie z. B. das «accipe potestatem offerre sacrificium», «empfange die Vollmacht, das Opfer darzubringen» oder «sacerdotem oportet offerre», «Das Opfer steht dem Priester zu»: Solche Texte setzen schon die *spätere* Auffassung einer von der Gemeinde

unabhängigen, absoluten «potestas sacra» im Priester voraus. In der feierlichen, ursprünglich übrigens weitgehend improvisierten Eucharistia, in ihren Lob- und Dankgebeten und in ihrem Hochgebet, die vom Vorsteher im Namen aller formuliert wurden, ist dieser Vorsteher an erster Stelle der *prophetische*, pastoral verantwortliche Leiter der Gemeinde, der die Geschichte von Gottes Heil für die Menschen verkündet, Gott deswegen lobt, ihn preist und ihm dankt und der versammelten Gemeinde Gottes Heil als aktuell anwesend und wirksam bezeugt und kundtut. Aktives Subjekt aber der Eucharistie ist die ganze versammelte Gemeinde. Daher nahm der Vorsteher die Opfergaben, die von der ganzen Gemeinde gereicht und vom Heiligen Geist in die Gabe von Jesu Fleisch und Blut umgewandelt wurden. Y. Congar, D. Droste, R. Schultze, K.J. Becker, R. Berger und viele andere zeigten, wie in der alten Kirche die *ecclesia* selbst das eigentliche, integrale Subjekt der liturgischen Handlung und daher auch der Eucharistie war. Niemals war das «Ich» des Gemeindeleiters das einzige oder das bestimmende Subjekt der Eucharistiefeier[35].

Der Begriff und die Wirklichkeit der Konzelebration waren deswegen damals nicht beschränkt auf die Gruppe der konzelebrierenden Priester, die zusammen die Eucharistie feierten, sondern betrafen die ganze Versammlung des gläubigen Volkes[36]: alle konzelebrierten, dem Priester stand dabei die eigene Aufgabe zu, im Dienst an allen der gemeinsamen Feier vorzustehen. Auch in den Texten, in denen mit dem Begriff «Konzelebration» auch konzelebrierende *Priester* gemeint waren, ist deutlich, daß nur ein einziger Vorsteher vorausgesetzt wird. Alle anderen konzelebrieren «schweigend». Von einer *recitatio communis* des Hochgebetes oder der Einsetzungsworte, die eine notwendige Voraussetzung für die Konzelebration sein soll, findet sich in der alten Kirche keine Spur[37]. In der alten Kirche genügte es, daß die Gemeinde versammelt war, damit auch tatsächlich Eucharistie gefeiert werden konnte.

5. Laien als Vorsteher?

Die Frage, ob bei der Feier der Eucharistie ein Laie vorstehen kann oder nicht, ist eine typisch moderne Frage: im Denkhorizont der alten Kirche wäre sie niemals aufgekommen. Denn zuerst sahen wir, daß in der alten Kirche der Bischof *allein* der Eucharistiefeier vorstand, denn er war damals, wenn auch in kollegialer Gemeinschaft mit seinem Presbyterium, der eigentliche Leiter der konkreten Gemeinde. Er war in seiner Person Garantie und Zeichen der *ekklesialen Einheit*. Als aber die Zahl und Größe der Gemeinden wuchsen und als dort, wo früher in einer größeren Stadt eine einzige Gemeinde gewesen war, um sie herum so etwas wie eine Kirchenprovinz entstand, bekamen die Presbyter oder nichtpriesterlichen Helfer des Bischofs die Erlaubnis, in seiner Abwesenheit der Feier der Eucharistie vorzustehen, auch wenn sie damals dazu keineswegs geweiht worden waren. Der erste Clemensbrief setzt zwar voraus, daß der «episkopos-presbyteros» (beide Worte werden hier ohne gegenseitige Abgrenzung durcheinander gebraucht) der Eucharistiefeier vorsteht, es können aber auch, so fügt er hinzu, «*andere angesehene Personen* mit der Billigung der ganzen Kirche» sein, denn «alles muß ordnungsgemäß geschehen.»[38] Das Einverständnis der ganzen Gemeinde mit einem bestimmten Vorsteher ist hier der entscheidende Faktor. Auch Ignatius, der den Bischof als Identifikationsgestalt der Gemeinde den eigentlichen Vorsteher nennt, kennt Fälle, daß andere an seiner Stelle der Eucharistiefeier vorstehen können und dürfen[39]. Er redet hier überhaupt nicht davon, daß nur Priester oder Diakone die potentiellen Stellvertreter sein sollen.

Trotzdem gibt es aus der alten Kirche nur ein ausdrückliches und explizites Zeugnis dafür, daß in Notfällen auch ein *Laie* der Feier der Eucharistie vorstehen darf. Tertullian, der einen sehr scharfen Unterschied zu machen pflegt zwischen dem «ordo», dem Stand derjenigen, die in das Amt eingeführt, zu ihm bestellt worden sind (vgl. oben «Zuordnung»), und der «plebs», dem gläubigen Volk oder «den Laien», schreibt, daß es *unter normalen Umständen* dem Gemeindeleiter, für ihn konkret dem Bischof mit seinem presbyterialen Rat, zusteht, der Eucharistie vorzustehen. Doch schreibt er: «Wenn aber kein Kollegium bestellter («zugeordneter») Diener da ist, *dann mußt du, der Laie*, die Eucharistie feiern und taufen, dann bist du dein eigener Priester, denn wo zwei oder drei zusammen sind, ist auch die Kirche da, *auch wenn diese drei Laien sind*»[40] Daß die Gemeinde der Kirche selbst ein priesterliches Gottesvolk ist, hatte besonders in der Kirche vor Nizäa eine sehr wichtige Bedeutung, auch wenn nicht der einzelne als Individuum, sondern die Gemeinde als Kollektivität priesterlich genannt werden[41]. Gerade aber das war der Grund, weshalb die Gemeinde sich unter besonderen Umständen *ad hoc* ihren Vorsteher wählte.

Der Standpunkt des Augustinus weicht von der Meinung des Tertullian ab. Zwar wehrt er sich gegen eine «Sazerdotalisierung» des kirchlichen Amtes, dagegen, daß der Bischof oder der Priester Mittler zwischen Gott und dem Volk seien, doch verbietet er ausdrücklich «dem Laien», der Eucharistie vorzustehen, auch in Notfällen[42]. Es wäre aber nicht richtig zu

behaupten, daß Tertullians Auffassung schon montanistisch inspiriert war: Tertullian wirft den Montanisten gerade vor, daß sie *ohne äußerste Notwendigkeit* Laien der Feier der Eucharistie vorstehen lassen und dadurch die Eigenart des Amtes leugnen[43]. Tertullian steht mit seiner Meinung in der alten Kirche nicht so isoliert, wie man meinen würde. Eine Schwierigkeit ist seine wechselnde Terminologie. Wer aber im Notfall von der Gemeinde eingeladen wird, der Gemeinde und daher auch der Eucharistie vorzustehen, wird durch ekklesiale Billigung der Gemeinde (durch die alte «cheirotonía») auch ipso facto Amtsträger: «zugeordneter», d. h. bevollmächtigter Leiter der Gemeinde. Aber das würde auch der Meinung des Augustinus entsprechen, so daß ein realer Konsensus gegeben ist und der Unterschied eher in der unterschiedlichen Terminologie liegt. Die *spezifische Eigenart des Amtes* wird von allen verteidigt, nicht aber eine sakrale Weihegewalt oder eine bestimmte, konkrete Form der Amtseinführung oder «kirchliche Zuordnung».

Im zweiten Millennium aber entsteht gegenüber diesen alten Amtsauffassungen eine unverkennbar neue, einseitig juridische, weniger auf die Ekklesia und fast ausschließlich auf das Amt bedachte Auffassung, durch die «Sakrament» und «Recht» verfremdet und voneinander getrennt werden.

II. Das zweite Jahrtausend: die unmittelbar christologische Begründung und die Privatisierung des Amtes

1. Das Dritte und Vierte Laterankonzil

Eine wesentliche Umdeutung und Veränderung der altkirchlichen Amtsauffassung wurde von zwei besonders auf die Probleme der lateinischen Kirche fixierten Konzilien im Prinzip bestätigt: vom Dritten (1179) und vom Vierten (1215) Laterankonzil.

Auch wenn das Decretum Gratiani noch einmal auf Kanon 6 des Konzils von Chalkedon, das alle «absolute» Weihen verbietet und sie für ungültig erklärt, hinwies, und auch wenn Theologen wie Hugo von Sankt Viktor noch gegen Ende des elften Jahrhunderts an diesen Kanon erinnerten[44], ist es eine Tatsache, daß das Dritte und das Vierte Laterankonzil zwar nicht ausdrücklich und *de jure*, aber wenigstens *de facto* mit den Bestimmungen von Chalkedon brechen. Der «titulus Ecclesiae», auf den man nach Chalkedon geweiht werden mußte – d. h. man durfte nur geweiht werden, wenn man von einer bestimmten Gemeinde als ihr Vorsteher vorgeschlagen oder gebilligt wurde – fand 1179 eine ziemlich radikale Neuinterpretation. Unter der Führung von Papst Alexander III. wird der alte, auf die Gemeinde ausgerichtete «titulus Ecclesiae» wie folgt umgedeutet: niemand darf geweiht werden, «wenn sein Lebensunterhalt nicht genügend gesichert ist»[45]. Das war nicht einmal eine prinzipielle Leugnung der alten ekklesialen «Zuordnung», aber diese alte Form der Amtsbestellung wurde jetzt in den wirren und unsicheren Zeiten des Mittelalters unter dem Gesichtspunkt des finanziellen Lebensunterhalts des Priesters betrachtet.

Man wollte hier keinen Bruch mit der Vergangenheit: zwanzig Jahre nach dem Konzil erinnert Papst Innozenz III. – zum letzten Mal in der Geschichte der Kirche! – an die Ungültigkeit der absoluten Weihe, allerdings bestimmt er auch, aus Motiven der Barmherzigkeit und unter Berufung auf eine alte Gewohnheit der «oikonomía», daß Priester, die schon «absolut» geweiht worden sind, weiter ihren priesterlichen Aufgaben nachgehen dürfen unter der Bedingung, daß der Bischof, der sie weihte, dafür sorgt, daß ihr Lebensunterhalt gesichert ist. Der ganze Text ist yine Art Kompromiß zwischen altkirchlichen und feudalen Auffassungen.

Natürlich war die Sicherung des Lebensunterhalts damals ein sehr aktuelles und drängendes Problem, das tatsächlich gelöst werden mußte: die Zeiten waren schlecht, viele Kleriker irrten umher («clerici vagi»); und viele weltliche Herren errichteten sich «Eigenkirchen». Das verhindert aber nicht, daß der alte «titulus Ecclesiae» an der Oberfläche auf eine rein feudale Angelegenheit eines «beneficium» reduziert wurde. Die altchristlichen Wurzeln dieses Titels werden nicht geleugnet, die scholastische Theologie aber übernimmt nur, was an der Oberfläche erscheint, mit der Folge, daß das Konzil von Trient nur noch diese Oberfläche kennt und 1563 mit der ganzen Autorität eines Konzils offiziell sanktioniert[46]. In wenigen Worten: man hat – oder fühlt – eine Berufung, Priester zu werden. Man meldet sich an (der ekklesiale Bezug ist nicht ganz verloren gegangen!), man wird zum Priesteramt ausgebildet und schließlich dann auch geweiht. Das Paketchen Priester liegt fertig, man weiß nur noch nicht, wohin der Bischof es schicken soll! Die «ordinatio» bleibt zwar eine Einordnung des Priesters als Amtsträger in eine diözesane Regio, der konkrete Ort und die konkrete Gemeinde bleiben aber offen, und das (Mit-)Bestimmungsrecht der Gemeinde bei der Wahl des Priesters geht verloren, obwohl es in der alten Kirche ein wesentliches Element der «ordinatio» war.

Auch wenn schon das Dritte Laterankonzil hier wesentlich von den Auffassungen und der Praxis des ersten christlichen Jahrtausends abweicht, wird der Bruch vollends vollzogen durch das Vierte Laterankonzil, das bestimmte: «Nur ein auf erlaubte und

gültige Weise geweihter Priester»[47] darf die Messe halten. An sich braucht dies kein Widerspruch zum ersten Jahrtausend zu sein, aber trotzdem kommt es zu einer großen Verarmung: der wesentliche Bezug zu der Wahl durch die Gemeinde ist verlorengegangen, und die ganze ekklesiale Dimension der Eucharistie ist auf den «zelebrierenden Priester» reduziert. Sowohl die Vorgeschichte als die Nachgeschichte dieser beiden Konzilien zeigen die volle Tragweite und die fatale Bedeutung der verengten und verarmten Auffassungen. Darin zeigt sich, daß die ziemlich grundlegende Veränderung im Denken und Tun nicht von theologischen Kriterien, sondern von außertheologischen Faktoren bestimmt wurde und daß auch in der weiteren Entwicklung keine theologischen Ideale oder theologischen Intuitionen, sondern außertheologische Voraussetzungen maßgebend waren. Hierin liegt der einzige, aber auch sehr wichtige Grund, weshalb wir die ältere, ekklesiale Sicht des Amtes der jetzt offiziell geltenden vorziehen.

2. *Die Lehre vom Merkmal*

Man kann sich tatsächlich fragen, wie es möglich war, daß sich solch grundlegender Wandel in der Kirche historisch vollziehen konnte. Wir können hier nicht das ganze Mittelalter und seine «feudalen» Voraussetzungen analysieren. Einige Historiker suchen eine Verbindung mit der Theorie eines geheimnisvollen sakramentalen Merkmals, das dem «sacramentum ordinis» zugrunde liegen sollte. Diese Theorie verbreitete sich gerade zur Zeit des Dritten und Vierten Laterankonzils[48]. Ich meine aber, daß dies der Grund für die neue Auffassung nicht sein kann: die ziemlich verschwommenen Vorstellungen von einem sakramentalen Merkmal, die dem Ende des zwölften Jahrhunderts entstammen, wurden von den sogenannten *scholastici maiores* – Bonaventura, Albertus Magnus und besonders Thomas von Aquin – bei all ihrer mittelalterlichen Neuheit und Modernität doch in Kontinuität mit der alten Kirche aufgenommen und interpretiert. Das Merkmal verweist nach ihrer allerdings in Details unterschiedlichen Meinung auf einen engen Zusammenhang von *ecclesia* und *ministerium*[49]. Übrigens wurde ein Merkmal mit jeder Weihe verbunden, von der Weihe zum Bischof bis zur Weihe zum Akolythen oder zum Küster, was wohl nur mühsam ontologisch interpretiert werden kann. Bei den Interpretationen der Theorie der Merkmale ist «mancipatio» ein wichtiges Wort. Es heißt: die Berufung zu einem bestimmten kirchlichen Dienst mit dem Einverständnis der Gemeinschaft. Das erste offizielle kirchliche Dokument, das ein *Priestermerkmal* erwähnt, ist ein Brief von Gregor IX. aus dem Jahre 1231 an den Erzbischof von Paris[50]. Wie schon erwähnt, betonte die scholastische Theologie seit Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in ihrer Lehre über das Merkmal besonders den Zusammenhang zwischen der «Kirchengemeinde» und dem «Weihesakrament» und setzte so unter Verwendung einer neuen Kategorie das alte Denken fort.

Vom Standpunkt des *Dogmas* aus ist nur die Existenz eines solchen Merkmals definiert worden, darüber hinaus wollte das Konzil von Trient jede weitere theologische Erklärung, sogar die, die im Merkmal nur eine *relatio rationis*, d. h. eine logische Beziehung und eine juridische Fiktion sah (Durand de Saint-Pourçain), vollkommen offenlassen. Eine ontologisierende Interpretation des Merkmals kann sich daher auf kein kirchliches Konzil berufen[51].

Der Begriff des «Merkmals» ist also eine Kategorie des Mittelalters, mit deren Hilfe die altkirchliche Sicht auf die bleibende Beziehung zwischen der *Gemeinde* und dem *Amts*träger und zwischen dem Amtsträger und der Gabe eines amtlichen Charismas vom Heiligen Geist zum Ausdruck gebracht wird. Man würde allerdings auch bald einen Unterschied machen zwischen der anvertrauten Amtsbefugnis (als «Vollmacht», «sacra potestas») und der entsprechenden sakramentalen Gnade, die eine persönliche Hilfe und Kraft für den Amtsträger sein sollte, damit er auf heilige und christliche und dann auch für ihn selbst heilsame Weise seine Aufgaben wahrnehmen könnte. Man kann zwar behaupten, daß dieser Unterschied zwischen einer juridischen und charismatischen Dimension des Amtes die Sazerdotalisierung des Amtes begünstigte[52], nicht aber, daß sie unbedingt dazu führen mußte.

Andere Faktoren aber, die der scholastischen Lehre über das Merkmal an sich fremd waren, haben dazu geführt, daß die Vorstellung des Merkmals zu einer Theorie entwickelt wurde, die mit einer ontologisierenden, ja oft sogar magischen Sazerdotalisierung des Amtes zusammenhing. Ob jetzt die konkrete Lehre des Merkmals dieses ontologisch, juridisch oder als eine juridische Fiktion interpretierte, immer wurde im Mittelalter das Merkmal als eine *unmittelbare* Teilnahme am Hohenpriestertum Christi betrachtet: «Das sakramentale Merkmal ist eine Teilnahme an dem Hohenpriesteramt Christi», meinte Thomas von Aquin und mit ihm meinten dies auch verschiedene «moderne» Theologen des Mittelalters[53]. Dies braucht an sich keine Ontologisierung des Amtes zu bedeuten, aber die Mittlerrolle der Gemeinde wird völlig übergangen, und der Priester wird als *Mittler* zwischen

Gott und den Menschen betrachtet, was für Augustinus noch ein häretischer Gedanke war.

3. Die Renaissance des römischen Rechts: Autorität «an sich»

Der Hauptgrund aber für die neue Amtsauffassung des Mittelalters lag nach meiner Meinung in der *Renaissance* des römischen Rechts gegen Ende des elften und im Anfang des zwölften Jahrhunderts und nicht, wie viele Historiker meinen, in der Lehre des Merkmals als solcher[54]. Bedingt durch die Renaissance des römischen Rechts wurde juridisch der Begriff der Führungsgewalt, auf welchem Gebiet auch immer, zu einer autarken Wirklichkeit in sich. Die Dimension der «Territorialität» ging als wesentlicher Aspekt der Führungsaufgabe verloren, wurde «wegabstrahiert». «Territorialität» soll hier nicht an erster Stelle einen geographischen Begriff bezeichnen, sondern eher auf den «menschlichen Raum» hindeuten, in dem die Autorität des Leiters ausgeübt wird. Im kirchlichen Raum heißt das, daß die Dimension der Ortsgemeinde, der Ortskirche vergessen wird. Diese Entwicklung führte Ende des dreizehnten Jahrhunderts zu dem berühmten Ausspruch des Vincent de Beauvais: «quodque principi placuit, legis habet vigorem»[55] – was der Fürst will, hat Gesetzeskraft. Hier erscheint das Prinzip der «plenitudo potestatis»: die Autorität hat einen Wert in sich, braucht keine weitere Begründung, ist losgelöst von einem konkreten Ziel und einem konkreten Raum, von einer (profanen) Gemeinschaft oder einer (kirchlichen) Gemeinde. (In diesem Rahmen muß man auch den Investiturstreit zwischen «sacerdotium» und «imperium» sehen).

4. «Weltliche» und «geistliche» Christen

Nichttheologische, feudale und juridische Faktoren ermöglichten so die theologische Wende in der Amtsauffassung, und diese Wende hatte weitreichende Folgen. Ursprünglich wurde in der Kirche die Grenze zwischen dem «Geist Christi» und dem «Geist der Welt» durch die Taufe markiert: durch sie hatte man Christi Geist, durch sie wurde man in die auserwählte Gemeinschaft von Gottes *ekklesia* aufgenommen. Zwar verschob sich mit der Ausbreitung der Kirche diese Grenze in die Richtung der «*zweiten*» Taufe, der monastischen Profeß, aber auch die Mönche waren ursprünglich vor allem Laien, und die christliche Gemeinde sah in ihnen ihr eigenes, tiefstes Ideal als Christen, das Urbild ihres christlichen Lebens in besonderem Maße verwirklicht und sichtbar gemacht. Die Grenze aber zwischen den Weltlichen, die den Geist der Welt, und denen, die den Geist Christi besaßen, verschob sich schon merklich auf der karolingischen Synode von Aachen, beschleunigt aber seit der gregorianischen Reformation, immer weiter von der Gemeinde weg, die immer mehr in den Bereich des «Weltlichen» fiel. In einer Zeit, in der jetzt jeder getauft wurde, stand nur der Klerus jenseits der Grenze zwischen denen, die den Geist Christi, und denen, die den Geist der Welt besaßen. Die Priester wurden die eigentlichen Vertreter der Kirche. Man sah sie eher als einen *Stand* in der Gesellschaft mit eigener, typischer Lebensweise denn als amtliche Diener einer Gemeinde. Die Priesterschaft wurde privatisiert und personalisiert[56]. Besonders die neuen Auffassungen über Recht (*ius*) und Jurisdiktion führten zu einer Trennung zwischen «potestas iurisdictionis» und «potestas ordinis» mit der Folge, daß der alte Begriff «sakramentales Recht» abgeschwächt wurde und dann dieses Recht, das im Wesen des Sakramentes angelegt ist, vergessen wurde. Hier liegt nach meiner Meinung der Grund für den Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten christlichen Jahrtausend. Jetzt war auch der Weg für die *absoluten Weihen* frei: die alte ordinatio kann zur sakralen Weihe werden. Dadurch entstanden verschiedene, früher ekklesiologisch unvorstellbare, neue Phänomene wie z. B. die Privatmesse[57]. Man ist Priester «an sich».

5. Die Weihe: Keine Zuordnung zu einer Gemeinde, sondern Vollmacht zur Wandlung

Die Folge dieser Wende ist, daß die Beziehung zwischen «ecclesia» und «ministerium» zugunsten einer neuen Beziehung zwischen «potestas» und «eucharistia» zerstört wird. Dies wird auch begünstigt durch die neue Bedeutung, die der Ausdruck «corpus Christi» bekommt: altkirchlich war die Gemeinde der wahre Leib Christi, «corpus verum Christi», jetzt redet man vom «corpus mysticum Christi» und vom eucharistischen Leib Christi, und dieses ist dann auch das «corpus verum Christi»[58]. Die frühere Vorstellung, daß der Priester der Gemeinde vorsteht, nachdem er ihr «zugeordnet», in sie «eingefügt» wurde, um ihr *Leiter* zu sein, weicht der mittelalterlichen Auffassung: er «wird geweiht» um die *Eucharistie* zelebrieren zu können[59]. Auf diese Auffassung hatte auch die wachsende Bedeutung der «sacra potestas» im Mittelalter eingewirkt: die Weihe wird die Verleihung einer besonderen *Macht*, um in der Eucharistie die *Wandlung* vollziehen zu können. Das Vierte Laterankonzil dachte nach diesen Voraussetzungen logisch folgerichtig weiter, als es feststellte, daß nur der gültig geweihte Priester die Worte der Wandlung gültig aussprechen

kann[60] – eine klägliche und dürftige Auffassung des Amtes, wenn man sie mit der der alten Kirche vergleicht.

III. Das «moderne» Bild des Priesters

Die von der mittelalterlichen Welt und vom dort wieder aufgenommenen römischen Recht geprägte kirchliche Amtsvorstellung führte später, besonders unter dem Einfluß des im Ancien Régime vorherrschenden Ideals der «absoluten Monarchie» zu einem Idealbild des Priesters, wie es zuerst von Josse Clichthove (1472–1543) in aller Schärfe und logischer, aber auch fataler Konsequenz formuliert wurde, wie es das Konzil von Trient aufnahm und wie es in der Spiritualität der Priester im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert weiterlebte und von de Bérulle und der Französischen Schule weiterentwickelt wurde. In den letzten Jahrhunderten bis zum Zweiten Vatikanum lag dieses Idealbild des Priesters der gesamten geistlichen Literatur über Priestertum, Priesterberufung und Priesterspiritualität zugrunde[61]. Biblisches, patristisches und mittelalterliches Gedankengut verbinden sich dort mit der neuen Situation «der modernen Gesellschaft». In einer hierarchisch strukturierten christlichen Gesellschaft, in der die Autoritätsorgane, die bürgerlichen und kirchlichen, an Gottes Autorität teilhaben und göttlichen Rechts sind, ist der Priester aufgrund seiner Lebensweise und seines Standes von der Welt und von den Laien getrennt. Letztere sind zuständig für die weltliche, die säkulare Wirklichkeit.

Besonders Clichthove betrachtet das christliche Priestertum als die Fortsetzung des *levitischen Priestertums* in einer *theokratischen Gesellschaft*. Die Grundlage dieser modernen Priesterspiritualität ist eine Auffassung über die sakramentale Standesgnade des Priesters, die durch die Lehre über das Meßopfer und das diesem Meßopfer entsprechende Leben des Priesters geprägt ist. Die Priesterspiritualität kommt zum Tragen in einem gesellschaftlich hervorgehobenen und von den Lebensgewohnheiten anderer in der Gesellschaft abgehobenen Lebensstil im Priesterstand, der mehr und mehr monastische Züge annimmt. Man betrachtet den Zölibat nicht mehr wie z. B. Thomas von Aquin als eine Entscheidung der Kirchendisziplin[62], sondern er wird als eine Notwendigkeit betrachtet, die auf Gottes Willen zurückgeht, ja nahezu göttlichen Rechts ist. In der Priesterspiritualität gehört der Zölibat wesentlich zu den Grundelementen des vom Leben der Laien abgehobenen Lebensstils. Das Bild des Priesters wird in diesen Zeiten vollends klerikal und hierarchisch. Angesichts des Verfalls der Sitten unter dem Klerus, gegen den schon Luther und Erasmus angingen, wollte der Reformator der Geistlichkeit, Josse Clichthove, mit vollem Recht eine echt religiöse Priesterspiritualität verteidigen, aber er tut es dadurch, daß er dieser Spiritualität *juridische Formen* gibt und sie juridisch absichern will. So wird das Priestertum *von einer Verabsolutierung des Rechtes her betrachtet:* so weit wäre das Mittelalter nicht gegangen, auch wenn dort Ansätze in dieser Richtung gegeben waren. Das mittelalterliche Bild des Priesters bekommt dadurch seit dem sechzehnten Jahrhundert eine neue, moderne Gestalt, in der es juridisch folgerichtig denkend perfektioniert wird und strenge, mithin auch starre Formen annimmt. Im zwanzigsten Jahrhundert taten Pius X., Pius XI. und Pius XII. sehr viel für die weite Verbreitung und Popularisierung dieses modernen Priesterideals[63].

So kann man trotz aller Kontinuität pauschalisierend drei große Auffassungen über das kirchliche Amt in der Geschichte der Kirche unterscheiden, die auch sozial bedingt sind: das *patristische*, das *mittelalterliche* und das *moderne* Priesterbild. Die Kritik unserer Tage, die aus einem erneuerten Wissen um die anthropologischen, sozialen und kirchlichen Wirklichkeiten entsteht und sich um die Erneuerung von Mensch, Gesellschaft und Kirche sorgt, richtet sich besonders gegen das moderne Priesterbild.

B. Kontinuität und Divergenz zwischen dem ersten und dem zweiten Jahrtausend

1. Die pneumatische Christologie der alten Kirche und das nichtekklesiale christologische Amt in der modernen Kirche

Auch wenn die Theologie des Amtes sich im Westen seit dem zwölften Jahrhundert auf typisch lateinische, westliche Weise zu ganz neuen Sonderformen entwikkelte, meine ich unter den verschiedenen Phänomenen in den zweitausend Jahren christlicher Amtsauffassung und christlicher Amtspraxis in der Tiefe zwei wichtige Linien der Kontinuität benennen zu können. Erstens hat die Kirche sich immer gegen eine Eucharistiefeier gewandt, die außerhalb der universalen «communio ecclesialis» oder gar im Gegensatz zu ihr gefeiert wurde. Zweitens wußte man immer, daß keine christliche Gemeinde autonom und selber die *letzte* Quelle der Befugnisse und Autorität ihrer Amtsträger ist. Dafür aber war im ersten Jahrtausend besonders in der Zeit vor Nizäa die Auffassung des Amtes *ekklesial-pneumatologisch*, wir könnten auch sagen *pneumato-christologisch* inspiriert und wurde auch dementsprechend weiter thematisiert, während im zweiten Jahrtausend das Amt unmittelbar christologisch begründet

wurde und die ekklesiale Rolle der Gemeinde und der Heilige Geist in den Hintergrund traten.

Es entstand so eine *Amtstheologie ohne Ekklesiologie* aus der gleichen Geisteshaltung, die es im Mittelalter ermöglichte, daß der Traktat über die Sakramente unmittelbar auf die Christologie folgte ohne Vermittlung eines selbständigen Traktats über die Kirche als Gemeinde und Gemeinschaft. Überhaupt gab es damals keine selbständig ausgearbeitete Ekklesiologie. Auch wenn zumindest noch Thomas immer von den «sacramenta *Ecclesiae*» redet, wird man später die ganze ekklesiale Dimension des Sakramentes dadurch unterschlagen, daß man es als «signum efficax gratiae» definiert und so die Wirkung und Kraft des Sakramentes unmittelbar mit der «sacra potestas» in Beziehung bringt, über die der Priester als ein dazu besonders ermächtigtes und geweihtes Individuum verfügt. Die ekklesial-pneumatische und die pneumatische Bedeutung des Amtes werden vergessen, und das Amt wird immer mehr in ein juridisches Schema gepreßt und losgelöst von dem Sakrament, das die Kirche selber ist.

Das Zweite Vatikanum: Ein Versuch der Wiederaufnahme der patristischen Amtstheologie

Das Zweite Vatikanum hat in vielerlei Hinsicht versucht, die theologischen Intuitionen der alten Kirche wieder aufzunehmen. Doch ist dieses Konzil unverkennbar besonders in der Terminologie, die es verwendet, ein *Kompromiß* zwischen der Amtsauffassung im ersten und der im zweiten Jahrtausend[64]. Vom Konzil wird die ekklesiale oder kirchliche Dimension des Amtes neu betont. Anstelle von «potestas sacra» redet das Konzil lieber von «ministeria» und «munera». Aber die «potestas sacra» verschwindet nicht ganz, auch wenn z. B. in *Lumen Gentium* der klassische Unterschied zwischen der «potestas ordinis» und «potestas iurisdictionis» nirgendwo auftaucht. Das Konzil bricht mit dieser Zweiteilung: grundsätzlich ist die Jurisdiktion in der Weihe schon mitgegeben. So wurde wenigstens «in fundamento» die alte Auffassung des Amtes, die in der Forderung nach dem «titulus ecclesiae» exemplarisch sichtbar wurde, wiederhergestellt, und man fing an, den Juridismus, der vorher das Amt bestimmte, ansatzweise abzubauen.

2. «Priester» und «Laie»

Schon kurz nach der Zeit des Neuen Testamentes machte Clemens, inspiriert vom jüdischen alttestamentlichen Modell des Unterschieds zwischen «den Hohenpriestern und dem Volk»[65] einen Unterschied zwischen «klerikós» und «laikós»[66]. Doch weist diese Terminologie keineswegs auf einen *Standesunterschied* zwischen Klerikern und Laien hin: «Klerikós» ist jemand, der einen «kléros», ein Amt, ausübt[67]. Es geht hier um einen Unterschied zwischen verschiedenen *Aufgaben*, und das nicht im Sinne der Abgrenzung und Zuweisung von Ämtern und Kompetenzen in einer Verwaltung oder Bürokratie, sondern im Sinne kirchlich-charismatischer Verantwortung, auch wenn es hier um eine besondere und spezifische Verantwortung geht[68]. Im Licht der gesamten Tradition der Kirche muß der Unterschied zwischen Priestern und Laien nicht als die Bestätigung eines Priester*standes* als abgesonderter Gruppe in der Kirche, sondern als ein Hinweis auf *eine spezifische, und zwar sakramental-kirchliche Aufgabe* der Priester betrachtet werden. Auch die mittelalterliche Theologie vermeidet noch immer, das Verhältnis Priester–Laie als ein Verhältnis zwischen «praelatio» und «subiectio» zu betrachten[69], als ein Verhältnis der Unterordnung unter einen Übergeordneten: *Die Kirche ist ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft von Brüdern.* Das scheinbare Dilemma zwischen einer ontologisch-sazerdotalisierenden einerseits und einer rein funktionalistischen Amtsauffassung andererseits kann und muß durch ein wirklich theologisches Verständnis des kirchlichen Amtes als der Geistesgabe eines ekklesialen Amtscharismas und als des *Dienstes* der Gemeindeleitung überwunden werden. Man muß dann auch konsequent sein und alle Folgen aus einem solchen Amtsverständnis in einer «Gemeinde Christi» ernstnehmen.

3. Sakramentales Amt

Aus all diesen Überlegungen zeigt sich die nicht sakrale, aber trotzdem zutiefst *sakramentale* Bedeutung des Amtes, zu dem die Kandidaten schon in alter Zeit durch eine *liturgische* «Zuordnung» bestellt wurden[70]. Auch wenn heute in der ökumenischen Diskussion die fachtechnische theologische Bedeutung des Wortes «Sakrament» noch offensteht, darf man doch sagen, daß alle christlichen Kirchen, die das Amt anerkennen, sich inhaltlich über die wesentlichen Elemente dessen, was die alte Kirche «ordinatio» nannte, einig sind: Berufung oder Billigung eines Kandidaten seitens der Gemeinde (ekklesialer Aspekt) und Charisma des Geistes (pneumato-christologischer Aspekt), die beide unter normalen Umständen mit einer Handauflegung und der Bitte der Epiklese verbunden werden. In dieser Liturgie bekommen dann sowohl der ekklesiale als der pneumatische Aspekt des Amtes eine konkrete liturgische Gestalt in der gemeinschaftlichen Feier der Gemeinde[71]. Mit den Worten des griechisch-orthodoxen Theologen J.D. Zizioulas können wir den

wachsenden Konsensus von Theologen aus unterschiedlichen Konfessionen wie folgt zusammenfassen[72]: die sakramentale Amtsausübung ist eine Handlung, in der die Gemeinde sich selbst verwirklicht. Der künstliche Gegensatz, der zwischen «Charisma» und «Amt» oder Institution konstruiert wurde, wird aufgehoben: das Amtscharisma ist seinem Wesen nach eine «Zuordnung» oder «ordinatio», die *kommunitär-ekklesial, pneumatologisch* und *sakramental-juridisch* ist. Obwohl die sogenannte Gültigkeit oder «Ekklesialität» der «Weihe» unter normalen Umständen an ein isoliertes sakramentales Handeln (nämlich die liturgische Handauflegung) gebunden ist, ist dies nicht primär: an erster Stelle steht bei der Amtseinführung oder «Zuordnung» das Handeln der Gemeinde als ganzer, d. h. als *apostolischer Gemeinde*, die in «communio» mit allen anderen Ortskirchen lebt. Bei eimer solchen Sicht der Gemeinde folgt auch aus ihren biblischen und patristischen Grundlagen die Möglichkeit, die Legitimität, ja die Selbstverständlichkeit einer *außergewöhnlichen Amtsausübung* in Ausnahmefällen. Solch außergewöhnliche Amtsausübung kann dann wegen ihrer Notwendigkeit für die Gemeinde auch ekklesiologisch positiv gewertet werden.

4. Eine Gemeinde ist eine Eucharistie feiernde Gemeinde

Die alte und – besonders seit dem Zweiten Vatikanum – auch die heutige Kirche kann sich keine christliche Gemeinde ohne Eucharistiefeier vorstellen. Es gibt ein wesentliches Band zwischen der *ekklesía* als Ortskirche und der *Eucharistie*. In der Zeit vor Nizäa galt – offensichtlich nach jüdischem Vorbild – die Regel, daß dort, wo zwölf Familienväter (also zwölf Familien) zusammen waren, sie auf einen Vorsteher (und das heißt auch auf jemanden, der ihnen als Eucharistie feiernder Gemeinde vorsteht) ein Recht hatten[73]. In den kleinen, nichtstädtischen Gemeinden, trat bald an die Stelle eines Bischofs ein «presbyterialer Vorsteher», ein «Pastor» oder Pfarrer. Jedenfalls entspricht es altkirchlicher Auffassung, daß es vom ekklesialen Standpunkt aus nicht so etwas wie «Priestermangel» geben könnte – allerdings wären damals Wort und Begriff und überhaupt die ganze Problematik undenkbar gewesen. Der sogenannte Priestermangel heute würde von der alten Kirche scharf kritisiert werden, weil dieser zeigt, daß wesentliche Gesichtspunkte der alten Amtsauffassung verloren gegangen sind und dieser Mangel daher *außeramtliche* Gründe hat. Es gibt ja heute mehr als genügend Mitchristen, Männer und Frauen, die ekklesiologisch das Charisma des Amtes besitzen wie z. B. die vielen Katechisten in Afrika, viele, die in Europa und sonstwo in der Pastoral arbeiten, Christen, die in Wirklichkeit schon ihren Gemeinden vorangehen, sie inspirieren, ermutigen, ihre Einheit fördern und Identifikationsgestalten der Gemeinden sind. Aber die «liturgische Zuordnung» oder «ordinatio» wird ihnen aus Gründen, die dem *Wesen* des kirchlichen Amtes fremd sind, vorenthalten, und so dürfen sie der Eucharistie und dem Dienst der Versöhnung nicht vorstehen. Ekklesiologisch ist dies ein Mißstand und schlimmstes Übel.

5. Das Amt und die Gesamtkirche

Schließlich besteht eine Beziehung zwischen dem Amt in der Ortskirche und dem Amt in der universalen Kirche, in der Gesamtkirche. Im Altertum war die Gesamtkirche keine besondere, von den Ortskirchen hervorgehobene und ihnen übergeordnete Institution. Ursprünglich bestand überhaupt keine überregionale Organisation, obwohl in relativ kurzer Zeit Patriarchate und Kirchenprovinzen unter einem Metropoliten entstanden, in denen die unterschiedlichen Ortskirchen in einer überstädtischen Einheit zusammengefaßt wurden. Der patriarchalen «Sedes romana», dem Stuhl Petri, erkennt man im Lauf der ersten fünf Jahrhunderte immer mehr den «Primat des Liebesbundes» zu[74].

Das Zweite Vatikanum nahm die alte Vorstellung einer universalen Kirche wieder auf. Das Konzil redet von den Ortsgemeinden als «Teilkirchen» oder «Ortskirchen»: «In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.»[75] In der Ortskirche wird die Gesamtkirche verwirklicht. Man gehört zur Gesamtkirche, *weil* man einer Ortskirche angehört[76], nicht umgekehrt. Daher darf auch keine Gemeinde das Monopol auf den Geist Christi für sich in Anspruch nehmen. Unter den Gemeinden ist Kritik auf der Basis des Evangeliums möglich. Auch die kleinsten kirchlichen Basisgemeinden sind verpflichtet zur Solidarität mit den anderen christlichen Gemeinschaften und dürfen die ekklesiale Verantwortung für die Gesamtkirche nicht übergeordneten kirchlichen Instanzen überlassen, sonst verzichten sie auf ihr Wesen als Gemeinde Christi. Dies war dann auch der Grund, weshalb schon von alters her bei der liturgischen «Zuordnung» oder Amtseinführung bestimmter Christen als Amtsträger in ihre Gemeinde gefordert wurde, daß Leiter und Wortführer aus den Nachbargemeinden anwesend waren. Es entspricht daher der Wesensstruktur der Kirche, daß die Amtsträger der Ortskirchen als kritische Leiter und Sprecher ihrer Gemeinde zur gleichen Zeit verantwortlich sind für die Leitung der Gesamtkirche als «Band der Liebe». Das heißt

nach katholischer Sicht auch, daß sie solidarisch zusammenarbeiten und vereint bleiben mit dem einen Gemeindeleiter, dem als letztendlich einheitsstiftendem Faktor die *Funktion Petri* anvertraut ist.

C. Theologisch-kritische Beurteilung heutiger, alternativer Amtsformen

1. Das Experiment als Suche nach einer besseren Gestalt des Bleibenden

Aus der obenstehenden historisch-theologischen Skizze zeigt sich, daß in den konkreten, *historisch wechselnden Gestalten* des Amtes immer «Konstanten», bleibende Grundlinien, zu finden waren. Bei dieser Beurteilung heutiger Formen gehe ich aus von einer Einsicht, die eigentlich von allen Christen geteilt wird: die Kirchenordnung, wie veränderlich sie auch ist und sein soll, ist für die christlichen Gemeinden ein großes Gut. In der einen oder anderen Form gehört eine Kirchenordnung wesentlich zu der konkreten Gestalt der «Gemeinden Gottes»: zu der Kirche. Aber die Kirchenordnung darf nicht für sich selbst da sein, sich selbst zum Ziel erklären oder absolut gesetzt werden. Wie das Amt, so steht auch die Kirchenordnung *im Dienst der apostolischen Gemeinden*. Die Kirchenordnung war ja in jeder Zeit der Geschichte der Kirche stark von dieser konkreten Geschichte bedingt, und als die gesellschaftliche und kirchliche Wirklichkeit sich änderten, veralteten auch frühere Formen und Bestimmungen der Kirchenordnung und bewirkten das Gegenteil dessen, was sie bewirken sollten: dem Aufbau einer christlichen Gemeinschaft. Dann macht man in den vielen heutigen sozialen und wirtschaftlichen Wandlungen bei einer neuen soziokulturellen Sensibilität und Emotionalität negative Erfahrungen mit den Grenzen, Mängeln und Fehlern der alten Kirchenordnung. Daraus wachsen spontane Experimente, die neue christliche und kirchliche Lebensmöglichkeiten suchen. All dies kann man soziologisch, auch was die Amtspraxis angeht, feststellen, und theologisch kann man darauf hinweisen, daß ähnliches schon in der Zeit des Neuen Testaments selbst geschah und im Neuen Testament seinen Niederschlag fand.

Auf diese Weise hat die Erfahrung der Mängel einer bestimmten Kirchenordnung eine *zukunftfordernde, motivierende und regulative Kraft*. Natürlich besagt die Tatsache, daß alle dieselben negativen Erfahrungen innerhalb einer geltenden, historisch gewachsenen, aber jetzt nicht mehr sinnvollen und veralteten Kirchenordnung machen, noch nicht, daß sie sich einig sind, wie es denn wohl sein müßte. Nur durch erfolgreiches *und* scheiterndes Ausprobieren neuer Modelle und Möglichkeiten wird ein Weg gefunden, wie es positiv anders ein kann und konkret sein sollte. Daher können und dürfen hier Versuche schiefgehen, sonst wäre es kein ehrliches Suchen. Mißerfolge sind hier keine Schande, sondern eine Phase auf dem Weg der Pilgerschaft zu einer neuen Alternative, die dem Evangelium besser entspricht als die alte, überholte Kirchenordnung. Allmählich kristallisiert sich aus den vielen, unterschiedlichen Formen des Suchens das Bild neuer christlicher und kirchlicher Lebensmöglichkeiten heraus, die noch nicht realisiert sind – man ist ja zu ihnen unterwegs – zu denen man sich aber berufen und verpflichtet weiß.

Andererseits lehrt uns die Soziologie, daß in veränderten Zeiten besonders für träge und etablierte Systeme, die sich darum oft an erster Stelle nur um die Selbsterhaltung kümmern, die Versuchung groß ist, sich auf ideologisch fixierte Weise an die alte Ordnung festzuklammern, um sie, koste es, was es wolle, zu verteidigen. Natürlich gilt dies für jedes System in der Gesellschaft, aber vielleicht betrifft es ganz besonders die institutionelle Kirche, die alles Recht hat, sich selbst als «Gemeinde Gottes» zu verstehen, aber oft zu Unrecht die Neigung zeigt, alte Traditionen mit unveränderlichen göttlichen Entschlüssen gleichzusetzen, was sie nicht sind, wie ehrwürdig sie auch sein mögen. Das Zweite Vatikanum ist hierin vorsichtiger geworden als man es früher war: während das Tridentinum eher voraussetzt, daß die alte Dreiteilung Episkopat–Presbyterat–Diakonat göttlichen Rechts sei[77], ersetzt das Zweite Vatikanische Konzil das tridentinische «ordinatio divina», «nach Gottes Weisung», durch das relativierende «von alters her»[78]: Schon in der alten Kirche war es so.

2. Vorläufige «Illegalität»

Bedenkt man, daß die Bestimmungen einer Kirchenordnung, auch die einer veralteten, die unter den neuen Umständen den Aufbau der Gemeinden eher verhindert als sie ermöglicht, das offizielle Gesetz vertreten, wird es verständlich, daß die Suche nach neuen, vielleicht dringend notwendigen Alternativen meistens mit einer vorläufigen «Illegalität» einhergehen muß. Das ist nicht neu in der Kirche, das war schon immer so. Die alte, noch sehr offene Scholastik kannte übrigens im Gegensatz zu der späteren, die es vorzog, in dieser Frage stumm zu bleiben, die «non-acceptatio legis», die Verweigerung eines Gesetzes durch die Basis, und erhob so die vorläufige Illegalität in den Rang eines theologischen Prinzips: wenn die große Mehrheit ein bestimmtes Gesetz verwirft, dann

ist es, wie gut es theoretisch auch sein mag, *tatsächlich irrelevant*. Dies zeigt, daß es kirchenhistorisch einen Weg gibt, der es Christen ermöglicht, von unten, von der Basis her eine alternative Praxis zu entwickeln, die vorläufig mit der offiziell geltenden kirchlichen Praxis konkurriert, die aber auf Dauer die in der Kirche tatsächlich vorherrschende Praxis werden kann, um dann schließlich von der offiziellen Kirche anerkannt und offiziell bestätigt zu werden. (Dann kann – die Zeit steht niemals still – der ganze Prozeß wieder neu anfangen!)

Daher haben die in diesem Heft erzählten Erfahrungen über eine von der offiziellen Kirchenordnung abweichende Praxis nach meiner Meinung erstens *diagnostischen, ideologiekritischen und dynamischen*, die Zukunft der Kirche vorantreibenden, und zweitens sogar *normativen* Wert. Normativ ist die neue Praxis natürlich nicht schon dadurch, daß es sie gibt, sondern dadurch, daß ihre Existenz auf christlich verantwortete Weise in der antizipatorischen Orientierung, die eine utopisch erhoffte Zukunft zu geben vermag und mit dem Maßstab des apostolischen Glaubens, wie dieser uns aus der ganzen Erfahrungsgeschichte des Christentums entgegentritt, reflektiert wird.

3. Relativität von «alt» und «neu»

In unserer weltlichen, bürgerlichen Gesellschaft wird die Normativität des tatsächlich Gegebenen und Bestehenden gefeiert. Aber niemand von uns wird behaupten wollen, daß die tatsächlich gegebenen Wirklichkeiten oder auch Statistiken uns mitteilen könnten, wie es sein soll. Die Statistiken zeigen übrigens noch immer die massive Faktizität der geltenden Kirchenordnung, aber diese muß gemessen werden an «Freud und Leid», an den positiven und negativen Erfahrungen, die die Christen durch die Jahrhunderte mit ihr gemacht haben und die sie besonders heute mit ihr machen. Vor allem heute dürfte die negative Erfahrung hier sehr stark sein. Ähnliches gilt aber auch für die neuen, alternativen und in ihrer Intention kritischen Formen kirchlicher und amtlicher Praxis. Auch sie werden sich gegenüber der historischen Erfahrung von Christen verantworten müssen. Wie das Alte, das zudem auch noch der Statiztik entspricht, keinen Wert in sich hat, so auch nicht das Neue, Alternative, das jetzt der Auffassung einer bewußten Minderheit zu entsprechen scheint. Eine bestimmte Praxis der kirchlichen Gemeinde, sei sie alt oder neu, hat nur dann Autorität, wenn in ihr der christliche «logos» wohnt: wenn sie bestimmt wird von dem, was man die «Apostolizität» der christlichen Gemeinde genannt hat. Außerdem: alles ist erlaubt, aber nicht alles ist heilsam, so meinte Paulus.

4. Absoluter Vorrang des Aufbaus der Gemeinde

Die Berichte über neue, alternative Formen christlicher und kirchlicher Praxis werden immer von der eigenen Erinnerung und von der Erfahrung mit der alten, mangelhaften und oft sogar absurden Kirchenordnung mitgeprägt. Es wirkt in den Berichten nach, was von der alten Kirchenordnung verhindert und erschwert wurde, wovon man sich befreien wollte. Man kann ja tatsächlich bei der Beurteilung der heutigen Praxis von den heutigen Erfahrungen ausgehen und von der Forderung der Humanität und der Menschenrechte auch in der Kirche. Ich möchte aber eher einen anderen Weg wählen, der mir gegenüber der Zähigkeit eines jeden Systems, auch dem der alten Kirchenordnung, strategisch erfolgversprechender erscheint, der aber auch weit unmittelbarer theologisch argumentiert, weil er von innen heraus, vom Wesen der Kirche selbst her versucht, Verkrustungen und Sperren, die den Aufbau christlicher Gemeinden hemmen, zu durchbrechen. Der Aufbau wirklich christlicher Gemeinden ist wichtig und steht an erster Stelle: darin sind sich sowohl die Verteidiger der offiziellen, geltenden Kirchenordnung als die Verfechter einer kritischen, alternativen Praxis einig. Dieser Aufbau aber schließt das Recht der Gemeinde mit ein, alles tun zu können und zu dürfen, was wirklich nötig ist, damit sie eine «Gemeinde» Jesu sei und damit sie als Gemeinde Jesu immer intensiver wachsen kann. Das schließt ein, daß sie mit den anderen christlichen Gemeinden innig verbunden bleibt, daß zwischen diesen Gemeinden gegenseitige, aufbauende und ermutigende Kritik möglich ist und daß auch, damit die Einheit möglich bleibt, die Bereitschaft besteht, nicht alles zu wollen, was theoretisch sein könnte. Das schließt das Recht der Gemeinde auf die Feier der Eucharistie mit ein, denn, so sagt das Zweite Vatikanum, die Eucharistie ist das Herz des Lebens einer Gemeinde. Das bedeutet dann notwendigerweise auch das Recht einer Gemeinde, Leiter zu haben, die sie orientieren, führen und fördern, die die Grundwerte der Gemeinde darzustellen wissen, Kritik gegenüber der Gemeinde üben, sich aber auch selbst der Kritik der Gemeinde stellen. Hier kann es um eine Gruppe von Leitern gehen, um einen einzelnen, oder auch um einen «signifikanten anderen», der kein Leiter ist in der phänomenologischen Bedeutung des Wortes. für das Leben der Gemeinde aber im Sinne des eben Erwähnten vieles bedeuten kann.

5. Die Last historischer Entscheidungen

Die offizielle Kirche bestreitet keine dieser apostolischen Rechte, die eine Gemeinde haben muß, damit sie in Wirklichkeit Gemeinde Christi werden kann. Sie ist grundsätzlich mit allem einverstanden, aber sie geht dabei gleichzeitig aus von historisch schon getroffenen Vorentscheidungen, z. B. in bezug auf die Zulassungskriterien für das Amt. Diese Vorentscheidungen aber können unter den geänderten Umständen von Kirche und Welt diese ursprünglichen Rechte der Kirche *blockieren*, ihnen sogar entgegenwirken. Der heutige Priestermangel, der zum Teil als die logisch notwendige Folge einmal getroffener Vorentscheidungen erklärt werden kann, führt zu allerlei ungesunden Ersatzformen der kirchlichen Dienste. Neben einer legitimen, *authentischen Vielfalt* von differenzierten kirchlichen Diensten, die in der heutigen Gemeinde notwendig geworden sind, entsteht auch eine unechte *Vielfalt*, die nur darauf zurückgeht, daß die sakramentale Weihe oder «Zuordnung» denen vorenthalten wird, denen sie eigentlich zustünde.

Diese Annäherungsweise, die von dem, was alle gemeinschaftlich anzunehmen bereit sind, ausgeht, zeigt die Aporien, zu denen das herkömmliche Priesterbild führte und mit denen jetzt Priester und Gemeinden leben müssen. Es sollte doch betroffen machen, daß in unserer Zeit das Wesen der Eucharistie wegen der veränderten Umstände bedroht ist, daß sogar die Gefahr besteht, daß die Eucharistie selbst zu einem banalen, rituellen Automatismus wird oder daß man, auch aus Ehrfurcht vor der Eucharistie, ganz auf ihre Feier verzichten muß. Man braucht sich nur die Geschichten anzuhören, die von dem faktischen Funktionieren von «Servicepriestern» im Rahmen einer sakralen Sicht des Amtes berichten, um zu wissen, wie das mechanische Festhalten an einem überholten Priesterbild die Gemeinde und die Eucharistie der Lächerlichkeit preisgibt und den christlichen und kirchlichen Sinn von Eucharistie und Gemeinde erstickt.

Dies alles geschieht, obwohl viele Männer und Frauen bereit sind, in der Gemeinde pastoral zu arbeiten und dies oft schon viele Jahre mit vollem Einsatz tun und obwohl, wenn es auf die theologische Fachqualifizierung ankommt, auch genügend Pastoralreferenten, wie sie in Deutschland genannt werden, vorhanden sind. Diese negativen Erfahrungen deuten darauf hin, wie gerade jetzt die tatsächlich herrschende Kirchenordnung zu einer Ideologie verfestigt wird, die gerade in ihrer Erstarrung das töten wird, was die Kirche ursprünglich mit dieser Kirchenordnung ermöglichen und fördern wollte.

6. Die alternative Praxis als Befreiung aus einer gemeindefeindlichen Amtsideologie

Der einzige Grund für diese sakramentalen Aporien, die einzige Entschuldigung für die Not, die man die Gemeinde leiden läßt, ist: es gibt nicht genügend vorhandene theologisch ordnungsgemäß ausgebildete Priester männlichen Geschlechts, die bereit sind, auch noch zölibatär zu leben. Gerade dies können viele Christen nicht mehr nachvollziehen, und gerade deshalb beschließen einige Gemeinden und ihre Amtsträger, dann halt einfach selbser anzufangen mit einer alternativen Praxis. Die überall entstehende alternative Praxis hat daher zu Recht *diagnostische* Bedeutung: sie weist auf die Krankheitssymptome des geltenden Systems hin und legt daher *ideologiekritisch* die ideologischen Voraussetzungen der starren Verteidigung der alten Praxis bloß. Den Christen, die versuchen, neue Wege zu gehen, ist es klar, daß in ihrer alternativen Praxis schon einstweilen das neutestamentliche Prinzip des Vorranges der Gemeinde gegenüber dem Amt und *a fortiori* der Vorrang der Gemeinde gegenüber den notwendigen Zulassungskriterien für das Amt verwirklicht wird: das christliche Wohl der Gemeinden geht vor. Außerdem ist es eine soziologisch feststellbare Gegebenheit, daß Vorschriften und Bestimmungen in einer bestimmten Gesellschaft oder Gruppe, auch in der Kirche gelten, solange sie innerlich überzeugen: solange also ihr (christlicher— «logos», ihre Redlichkeit, nicht bezweifelt werden kann. Daß heute innerhalb der Kirche auf der ganzen Welt eine ganze Palette alternativer Verhaltensweisen entsteht, ist in sich schon ein Zeichen, daß die bestehende Kirchenordnung ihre Glaubwürdigkeit verloren hat und sie neu durchdacht werden muß. Für eine große Gruppe von Gläubigen ist sie nicht mehr überzeugend. Der sozial-psychologische «Mechanismus» der «non-acceptatio legis» setzt sich spontan und überall immer mehr durch. Wenn die Kirche trotzdem an der bestehenden Kirchenordnung festhalten will, kann sie dies, weil sie viele nicht mehr zu überzeugen vermag, nur noch *auf autoritäre Weise* tun. Dadurch wird aber die heutige Situation noch aussichtsloser und noch verfahrener, denn viele würden wegen ihrer demokratiefordernden Grundüberzeugung protestieren und das autoritäre Auftreten der Amtskirche ablehnen.

7. Die alternative Praxis als Suche nach reller neuer christlicher Glaubwürdigkeit

Schließlich hat die alternative Praxis auch eine *dynamisierende* Wirkung, denn viele sehen in dieser Praxis Möglichkeiten, daß das Christentum und das Leben

der kirchlichen Gemeinden wieder glaubwürdig werden und immer mehr Christen sich wieder neu mit ihrem Glauben identifizieren. Nicht die einfache Tatsache, daß es hier eine alternative Praxis gibt, besitzt schon eine solche zukunftsträchtige und die Zukunft fördernde Kraft, wohl aber die Tatsache, daß die Christen wegen der in der neuen Praxis anwesenden «christlichen Vernunft» (*logos*) in ihr auch mit fast unfehlbarem Instinkt eine Form der heutigen Verwirklichung von Apostlizität wiedererkennen. Weil die neue Praxis so überzeugend ist, bekommt sie auf die Dauer selbst eigene Autorität und werbende Kraft. Man kann ja schlecht behaupten, daß die lebendige Überzeugung, die schon heute das Leben vieler Gemeinden und ihrer Amtsträger prägt und beseelt, nicht eine ihr innewohnende Apostolizität besäße, auch dann, wenn sie noch nicht öffentlich von der offiziellen Kirche anerkannt worden ist, und daß sie diese erst durch die später erfolgende Sanktionierung bekäme. Im Gegenteil, wenn sie später als apostolisch anerkannt wird, dann wird das dadurch möglich sein und davon ausgehen müssen, daß schon zuvor, d. h. schon jetzt, dieser Praxis ein christlicher *logos* und christliche Apostolizität als aktuell sinnvolle christliche Lebensmöglichkeit innewohnen.

8. Christliche und apostolische Legitimität der neuen Praxis

Als christlicher Theologe muß ich unterstreichen, daß die alternative Praxis der christlichen Gemeinden, die sich durch Jesus als den Herrn inspirieren lassen, erstens *dogmatisch und apostolisch möglich* ist (ich kann hier natürlich nicht alle Details beurteilen): sie ist eine legitim christliche, kirchliche Lebensmöglichkeit, die als Antwort auf die Not vieler Gemeinden in unserer Zeit entstand. Es ist unsinnig und blind, hier Bezeichnungen wie «häretisch» oder «ketzerisch» zu verwenden, nur weil es hier um eine alternative, d. h. von der Großkirche abweichende Praxis geht. Zudem ist zweitens die heutige Praxis, wenn man die heutige kanonische Kirchenordnung voraussetzt, nicht eine Praxis «*contra*» (gegen) die heutige Kirchenordnung, sondern wohl eine Praxis «*praeter* ordinem», an ihr vorbei: sie verstößt zwar gegen den Buchstaben des heutigen Rechts, sie ist «contra» diesen Buchstaben, aber *sie entspricht dafür dem, was das Kirchenrecht* in einer früheren Situation *ermöglichen und sichern wollte*. Es ist verständlich, daß diese heutige Situation den Vertretern der geltenden Kirchenordnung nicht besonders angenehm ist, aber auch sie sind verpflichtet, auf die negativen Erfahrungen vieler Christen mit gerade dieser Kirchenordnung einzugehen und sich des Schadens, der auf diese Weise dem Aufbau der Gemeinde, der Feier der Eucharistie und dem Ansehen des Amtes zugefügt wird, bewußt zu werden. Sonst verteidigen sie nicht länger die eucharistische Gemeinde und das Herz und Zentrum ihres Lebens, das die Eucharistie ist, sondern ein etabliertes System, nackte Faktizität. In einer Zeit, in der die Menschen auf die Machtstruktur eines Systems äußerst empfindlich reagieren, verursacht eine starre und harte Haltung der Kirchen gegenüber den vielfältigen Versuchen und Experimenten, mögen diese auch nicht immer voll überlegt oder ausgewogen sein, gerade denen, die die Kirche von ganzem Herzen lieben, unnötig Schmerz und Leid.

Gerade weil die alternative Praxis nicht «contra», sondern meistens eigentlich nur «*praeter* ordinem» ist, kann man sie in konkreten, schwierigen Situationen der Kirche auch *ethisch* verteidigen – über die subjektiven Absichten und den subjektiven Wert von Gewissensentscheidungen steht uns so oder so kein Urteil zu. Wenn jemand in diesem Zusammenhang redet von «Leuten, die sich aus der Kirche ausgeschlossen haben» stimmt ein solch liebloser und unkirchlicher Vorwurf nicht nur traurig, sondern er steht selbst verdächtig dem nahe, was die Kirche «Ketzerei» nannte. Dem Zweiten Vatikanum fiel es jedenfalls sehr schwer, die Grenzen der Zugehörigkeit zur Kirche zu bestimmen. Irgendwo müssen sie natürlich gegeben sein, aber wer will sich anmaßen zu bestimmen, wo sie bestimmt liegen. Übrigens ist eine solche Äußerung eine posthume Verurteilung der christlichen Gemeindeauffassung und Amtspraxis in früheren Jahrhunderten und auch und vor allem eine Verurteilung des Suchens nach den besten pastoralen Möglichkeiten, die das Neue Testament selbst bezeugt: das erste christliche Jahrtausend und das Neue Testament selbst wären häretisch!

9. Kein Triumphalismus des Neuen – kein Wahrheitsmonopol des Alten

Ich möchte aber auch ausdrücklich davor warnen, in einem triumphalistischen Geist eine neue alternative Praxis zu suchen und zu verwirklichen. Auch das wäre unapostolisch. Die alternative Praxis bleibt vorläufig eine abnormale Situation im Leben der Kirche. Persönlich – dies ist aber dann auch eine *sehr* persönliche Meinung – bin ich der Auffassung, daß es auch so etwas wie eine Strategie oder «Ökonomie der Konflikte» geben müßte. Dort, wo eine alternative Praxis als Ausweg aus der pastoralen Not einer Gemeinde nicht dringend notwendig ist, gibt es keinen Grund, alles, was «apostolisch» oder dogmatisch möglich wäre,

ausprobieren zu wollen, denn dann bestünde die Gefahr, daß in solchen kritischen Gemeinden die Gemeinde der Problematik des Amtes untergeordnet wird und die ganze Gemeinde unter den Identitätsproblemen und den Identitätskrisen ihrer Amtsträger zu leiden hat. Wir sollten auch die alternativen Formen der kirchlichen Praxis nicht mystifizieren. Ein vernünftiges Maß an Realismus und Nüchternheit ist auch hier geboten. Dann sieht man: Erneuerungen in der Kirche fangen meistens außerhalb der Legalität an, Erneuerungen von oben sind selten und außerdem gefährlich. Das Zweite Vatikanum ist für beides ein Beispiel. In der Konstitution über die Liturgie bestätigte die Kirche weitgehend eine illegale Praxis, die vor dem Konzil in Frankreich, Belgien und Deutschland entstanden war. Die weitere Konkretisierung aber der Erneuerungsprinzipien des Konzils nach dem Konzil, die von oben geschah, kam für viele in den Gemeinden zu plötzlich; sie waren nicht vorbereitet und reagierten verunsichert und enttäuscht.

Oft hört man, daß Veränderungen oder eine alternative Praxis nicht durch die Tatsache allein, daß sie anders oder neu sind, schon christlich und kirchlich vertretbar sind. Das meine ich auch, das ist ja richtig. Aber nicht richtig it die implizite Behauptung, die damit meistens einhergeht. Auch die geltende Kirchenordnung ist nicht durch die Trägheit ihrer gegebenen Existenz allein schon legitim. Auch ihr gegenüber muß man Fragen stellen. Auch sie kann, wenn die Auffassungen über Mensch und Welt sich ändern, in den Verdacht des Verfalls geraten, in den Verdacht, daß sie unter den neuen Umständen ein Hindernis für authentisches christliches und kirchliches Leben geworden ist. Auch das Ehrwürdige und Alte ist nicht deshalb allein, weil es ehrwürdig oder alt ist, das Bessere und das Richtigere.

10. Kein Dualismus zur Verteidigung hierarchischer Sakralität...

Dagegen sind wahrscheinlich einige der Meinung, daß ich in dieser Darlegung die Kirche einseitig «horizontal», nach dem Modell einer soziologisch gegebenen Wirklichkeit, die man dann auch soziologisch erschöpfend erklären könnte, betrachte und vergesse, daß die Kirche eine charismatische Wirklichkeit «von oben» ist. Gerade diesen kirchlichen Dualismus müssen wir ablehnen, dazu verpflichtet uns das Neue Testament. Natürlich dürfen wir nicht nur in *deskriptiver, empirischer Sprache* über die Kirche reden, wir müssen auch *in der Sprache des Glaubens* über sie als«Gemeinde Gottes», als «Leib Jesu», als «Tempel des Heiligen Geistes»... nachdenken. Aber in beiden Fällen reden wir von ein und derselben Wirklichkeit, sonst würden wir die Kirche gnostisch aufteilen in einen «himmlischen Teil» – über diesen müßte die Soziologie dann schweigen – und einen «irdischen Teil», über den man dann auch alles Böse erzählen darf. Darauf reagierte das Zweite Vatikanum mit den Worten: «Die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten.» (Lumen Gentium 8.) Die Verzögerung und Behinderung bei der Erneuerung des Amtes geht zurück auf diese dualistische Auffassung der Kirche, die man auch in einer nur scheinbar christlichen Terminologie die «hierarchische» Auffassung von der Kirche nennt. Die Folge ist, daß man die Laien so viel wie möglich in der Kirche pastoral arbeiten läßt, es gibt ja den Priestermangel, aber ihnen die ihrer Aufgabe entsprechende sakramentale Zuordnung verweigert. Die Frage ist nur, ob diese Entwicklung in Richtung der nichtamtlichen oder nichtsakramental bestätigten Laienmitarbeiter in der Pastoral eine theologisch gesunde Entwicklung ist. Jedenfalls dient sie dem wahrscheinlich zum Scheitern verurteilten Versuch, ein historisch bedingtes, einseitig sakral orientiertes Bild des Priesters aufrechtzuerhalten.

11. ... sondern die Sorge aller für den Aufbau wirklich christlicher Gemeinschaft

Schließlich meine ich, daß es nicht richtig ist, «Rom» alle Schuld zu geben. Die Leitung der Kirche kann nur dann auf sinnvolle und vertretbare Weise eine neue Praxis offiziell einführen, wenn das Volk und seine Amtsträger, auch die Bischöfe, genügend darauf vorbereitet sind. Man kann unmöglich von der Führung der Kirche fordern, daß sie die Kirchenordnung ändert, wenn diese Änderung nicht von der Mehrheit der christlichen Gemeinden gebilligt und mitvollzogen wird. Sonst droht ein massives Schisma. Zwanzig Jahre später kann man dann anfangen mit dem Versuch, die wieder einmal gespaltene Kirche in ökumenischer Anstrengung mühsam zu einigen. Eigentlich sollten wir von den früheren Spaltungen der Kirche doch etwas gelernt haben.

Gerade darum betrachte ich die kritischen, alternativen Gemeinden als ein *Ferment* der allgemeinen Bewußtseinsbildung. Ihre Situation ist *innerhalb* des großen Verbandes der apostolischen Kirchen eine marginale Situation der notwendigen und fruchtbaren *Ausnahme*, die ohne zu große Überforderung und Verunsicherung die allgemeine Bewußtseinsbildung aller fördert und so zuläßt, daß auch die große Kirche reif wird für die Einführung einer anderen und besse-

ren Kirchenordnung, die unserer Zeit entspricht und in neuer, lebendiger Gestalt auch für unsere Zeit die Apostolizität der christlichen Gemeinschaft ermöglicht.

[1] Hieronymus, Dialogus contra Luciferianos c. 21: PL 23, 175.

[2] Einige dieser Nebenerscheinungen wurden in diesem Heft erwähnt. Siehe auch F. Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen (Düsseldorf 1977).

[3] Die unterschiedlichen Amtsstrukturen im Neuen Testament können hier nicht analysiert werden: Man konsultiere dafür die bestehende exegetische Literatur. Hier möchten wir den *Geist* skizzieren, der das Sprechen des Neuen Testamentes über das Amt bestimmt.

[4] Vgl. 1 Kor 12,28. Hier werden sowohl spezifisch amtliche Dienste als auch andere, nichtamtliche, erwähnt.

[5] PG 104, 558. Siehe auch 104, 975–1218 und 137, 406–410. Vgl. P. Joannou, Discipline générale antique I 1 (Grottaferrata 1962) 74–75; V. Fuchs, Der Ordinationstitel, von seiner Entstehung bis auf Innocenz III. (Bonn 1930); C. Vogel, Vacua manus impositio: Mélanges liturgiques (Festschrift B. Botte, Löwen 1972) 511–524; J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche (Freiburg i.B. 1972).

[6] Für die jüdischen Hintergründe der christlichen «cheirotonía» als «cheirothesía (= Handauflegung) s. K. Hruby, La notion d'ordination dans la tradition juive: La Maison-Dieu, Heft 102 (Paris 1970) 52–72; E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament (Göttingen 1951); A. Ehrhardt, Jewish and Christian Ordination: Journ. Eccl. Hist. 5 (1954) 125–138.

[7] Cyprian, Epist. 4,5: PL 50,434; s. auch F. Nikolasch, Bischofswahl durch alle. Konkrete Vorschläge (Graz/Wien/Köln 1973); K. Ganzer, Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. (Köln 1968). Ganzer zeigt, wie es historisch zu einem Bruch mit der alten Kirchenordnung kam.

[8] Leo der Große, Ad Anast.: PL 54,634. Siehe L. Mortari, Consecrazione episcopale e collegialitá (Florenz 1969); H. Dombois, Das Recht der Gnade (Witten 1961); R. Kottje, Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen: CONCILIUM 7 (1971) 196–200. H.M. Legrand, Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: CONCILIUM 8 (1972) 949–500.

[9] Paulinus, Epistola I ad Severum c.10: CSEL 29,9.

[10] Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis II 3: PL 83,779.

[11] Wohl wurde diskutiert über die «chorepiscopi» (Bischöfe, die im Dienst des Diözesanbischofs ländliche Gegenden bereisten), aber gerade diese Diskussion bestätigt das alte Prinzip des «titulus ecclesiae»: Bergère, Etudes historiques sur les chorévêques (Paris 1925); Th. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat (Amsterdam 1963).

[12] C. Vogel, Laica communione contentus. Le retour de presbytre au rang des laïcs: Revue sc. rel. 57 (1973) 56–122.

[13] In der Zeit nach den Aposteln, aber noch innerhalb des Neuen Testaments finden wir die ersten Spuren eines Übergangs von der einfachen «cheirotonía» (Zuordnung oder «Ordinatio» zu einer Gemeinde durch die offizielle Zustimmung der Gemeinde) zu einer liturgischen Zeremonie, die auch die «cheirothesía» oder Handauflegung miteinschloß: 1 Tim 5,22; 2 Tim 1,6; s. auch 1 Tim 4,14.

[14] B. Botte, La tradition apostolique de saint Hippolyte (Liturgiewissensch. Quellen und Forsch. 39, Münster 1963); B. Botte, L'ordination de l'évêque: La Maison-Dieu, Heft 98 (1969) 113–126, auch: Etudes sur les sacrement de l'ordre (Paris 1957) 13–35; A. Rosse, La prière de consécration pour l'ordination épiscopale: La Maison-Dieu, Heft 98 (1969) 127–142; C. Vogel, L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident: La Maison-Dieu, Heft 102 (1970) 57–72, auch: Le ministère charismatique de l'eucharistie (Studia Anselmiana 61, Rom 1973) 181–209; J. Lecuyer, Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome: Rech. sc. rel. 41 (1953) 30–50; H.J. Schulz, Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung: P. Bläser u.a., Amt und Eucharistie (Paderborn 1973) 208–255; H.J. Schulz, Die Grundstruktur des kirchlichen Amtes im Spiel der Eucharistiefeier und der Ordinationsliturgie des römischen und byzantinischen Ritus: Catholica 29 (1975) 325–340; H.M. Legrand, Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: CONCILIUM 8 (1972) 494–500; J.H. Hanssens, Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales: Orient. christ. periodica 18 (1952) 297–318; V. Brockhaus, Charisma und Amt (Wupptertal 1962) 647–676; V. Fuchs, Der Ordinationstitel, aaO. Anm. 5.

[15] Traditio 2, 7 und 8.

[16] Y. Congar, Ordinations *invitus, coactus* de l'Eglise antique au canon 214: Rev. Sc. phil. théol. 50 (1966) 169–197.

[17] Traditio 9.

[18] Traditio 11 und 13; siehe auch 15 und 19. In den von der Traditio abhängigen Constitutiones Apostolorum vom Ende des vierten Jahrhunderts wird auch die Handauflegung bei Subdiakonen und Lektoren bezeugt (8,21,2 und 8,22,2), m.a.W. die Klerikalisierung setzt sich durch.

[19] In der Einführung seiner Ausgabe der Traditio leugnet B. Botte, daß die «confessio» oder das Leiden des Märtyrers eine Weihe ersetzt (S. 28–29). So denkt auch C. Vogel, L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident: La Maison-Dieu, Heft 102, 57–72. Sie haben insoweit Recht, daß die Glaubenszeugen, obwohl sie das Geistescharisma besitzen, doch nicht *automatisch* Vorsteher der Gemeinden werden. Die «receptio Ecclesiae», d. h. die «cheirotonía» ist notwendig, nicht aber die «cheirothesía». Vgl. M. Lods, Confesseurs et Martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles (Paris/Neuchâtel 1950): D. van Damme, Martys – Christianos. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels: Freib. Zeitschr. f. Phil. Theol. 23 (1976) 286–303.

[20] Siehe V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à 2 Carthage vers le milieu du III[e] siècle (Rom 1969) 194–202; A. Janssen, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian (Nimwegen 1938).

[21] «Sacerdos vice Christi vere fungitur»: Cyprian, Litt. 63: PL 4,386. Siehe B.D. Marliangeas, Clés pour un théologie du ministère (Paris 1979) 47.

[22] Augustinus, Contra Ep. Parmeniani II 8,15–16: CSEL 51, 1908 oder PL 43,49–50.

[23] Siehe P.M. Gy, La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres: Rev. sc. phil. théol. 58 (1974) 599–617.

[24] B. Botte, Secundi meriti munus: Questions liturgiques et paroissiales 21 (1936) 84–88.

[25] So behauptet u.a. J. Blank, Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament (Trier 1978) 8–29. In der Form kann man die Behauptung nicht stehen lassen, wie weiter in diesem Aufsatz gezeigt wird.

[26] Siehe K. Hruby, La «Birkat ha-mazon»: Mélanges liturgiques (Löwen 1972) 205–222; L. Finkenstein, The Birkat ha-mazon: Jewish quarterly review 19 (1928–1929) 211–262; T. Talley, De la «Berakah» à l'eucharistie: La Maison-Dieu, Heft 125 (1974) 199–219.

[27] Siehe J. Audet, La Didaché (Paris 1958).

[28] Tertullian, De corona 3. Siehe auch Justin, 1. Apologie 65,3 und 67,5; A. Quacquarelli, L'epiteto sacerdote (hiereus) ai cristiani in Giustino martire, Dial. 116,3: Vetera christianorum 7 (1971) 5–19; C. Vogel, Le ministère charismatique de l'eucharistie: Ministères et célébration de l'eucharistie 198–204; M. Bevenot, Tertullians thoughts about the christian Priesthood: Corona Gratiarum I (Brügge 1975).

[29] Siehe Ignatius, Ad Smyrn. 8,1–2. M. Jourgon, La présidence de l'eucharistie chez Ignace d'Antioche: Lumière et Vie, Heft 16 (1967) 26–32; R. Padberg, Das Amtsverständnis der Ignatiusbriefe: Theologie und Glaube 62 (1972) 47–54; H.M. Legrand, La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne: Spiritus 18 (1977) 409–431.

[30] Cyprian, Epist. 45.

[31] Cyprian, Litt. 69,9,3; 72,2,1; De unitate Ecclesiae 17.

[32] Dies ist eine Tradition, die im Osten wie im Westen bis ins Mittelalter ihre Gültigkeit hatte. Siehe z. B. Hieronymus, Epist. 15,2;

Innozenz I., Epist. 24,3; Leo der Große, Epist. 24,14; Pelagius I., Epist. 24,14; Aphraates, Dem. 12 de Paschate 9; Decr. Gratiani II c.1 q.1, c.73 und c.78; Petrus Lombardus Sent. IV d.13.

[33] Zu finden in der Vita Zephyrini 2 (Ausgabe von L. Duchesne I 139–140).

[34] Siehe D. Droste, «Celebrare» in der römischen Liturgiesprache (München 1963) besonders S. 73–80; R. Schultze, Die Messe als Opfer der Kirche (Münster 1959); R. Raes, La concélébration eucharistique dans les rites orientaux: La Maison-Dieu, Heft 35 (1953) 24–47; R. Berger, Die Wendung «offerre pro» in der römischen Liturgie (Münster 1965); Y. Congar, L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique: La liturgie d'après Vatican II (Paris 1967) 241–282; E. Dekkers, La concélébration, tradition ou nouveauté?: Mélanges liturgiques (Löwen 1972) 99–120; B. Botte, Note historique sur la Concélébration dans l'Eglise ancienne: La Maison-Dieu Heft 35 (1953) 9–23.

[35] Siehe für eine scheinbare Ausnahme im Gelasianum: Droste, aaO. 80.

[36] Noch gegen Ende des elften Jahrhunderts schreibt Guerricus von Igny: «Der Priester konsekriert nicht allein, er opfert nicht allein, sondern die ganze Versammlung der Gläubigen *konsekriert und opfert* zusammen mit ihm.» Sermo 5: PL 185,57.

[37] Siehe vor allem E. Dekkers, aaO. in Anm. 34: 110–112; R. Berger, aaO. 246; R. Schultze, aaO. 118.

[38] 1 Clem. 44,4–6. Siehe M. Jourgon, Remarques sur le vocabulaire sacerdotal de la Prima Celementis: Epektasis (Festschrift Kard. J. Daniélou, Paris 1972) 109; J. Blond: L'eucharistie des premiers chrétiens (Paris 1948) 38–39.

[39] Siehe Anm. 29.

[40] Tertullian, De exhort. cast. 7,3; De praescriptione 41,5–8; G. Otranto, Nonne et laici sacerdotes sumus? (Exhort. cast. 7,3): Vetera christianorum 8 (1971) 27–47.

[41] Siehe G. Otranto, Il sacerdozio commune dei fedeli nei reflessi della 1 Petr. 3,9; Vetera christianorum 7 (1970) 225–246. J. Delorme, Sacerdoce du Christ et ministère (à propos de Jean 17: Rech sc. rel. 62 (1974) 199–219; J.H. Elliot, The elect and the holy. An exegetical examination of 1 Peter 2,4–10 (Leiden 1966): Der Begriff «priesterliches» Volk hat keinerlei kultische Bedeutung, sondern verweist auf die *Auserwählung* der christlichen Gemeinde.

[42] Augustinus, Litt. 3,8: CSEL 34,655.

[43] Siehe Anm. 40.

[44] Decretum Gratiani I d.70 c.1 (Ausgabe Friedberg I 254); Hugo von St. Viktor, De sacramentis II p.3 c.2: PL 176,421.

[45] Mansi XXII 220. Siehe R. Foreville, Latran I, II, III et Latran IV (Paris 1965).

[46] DS (Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion) 1764 und 1776.

[47] Viertes Laterankonzil: DS 802.

[48] DS 825. Man konsultiere aus der sehr reichen Literatur besonders E. Dassmann, Character indelibilis. Anpassung oder Verlegenheit (Köln 1973); H.M. Legrand, Das «unauslöschliche Merkmal» und die Theologie des Amtes: CONCILIUM 8 (1972) 262–267; P. Fransen, Wording en strekking van de canon over het merkteken in Trente: Bijdragen 32 (1972) 2–34; E. Schillebeeckx, Sacramentele heilsekonomie (Antwerpen/Bilthoven 1952).

[49] Schillebeeckx, aaO. 501–536.

[50] DS 781 und 825.

[51] Siehe P. Fransen aaO. und E. Schillebeeckx aaO.

[52] Die Ontologisierung des Merkmals in unserer Zeit, besonders in der Spiritualität des Priestertums, zeigt sich z. B. in der Theorie von J. Galot, der das Merkmal zur Grundlage des Zölibats machte in seinem Aufsatz, Sacerdoce et célibat: Nouvelle revue théologique 86 (1964) 119–124.

[53] Summa theologiae III q. 63 a.5. Dies galt auch für das Merkmal der Taufe und das Merkmal der Firmung, aber jedesmal auf eine eigene spezifische Weise.

[54] R.J. Cox, A Study of the juridic status of layman in the writings of the medieval canonists (Washington 1959); L. Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt (Münster 1960); W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien ^{2}1960) 224 ff.; K.J. Becker, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt (QD 47, Freiburg 1970) 113–121; M. van de Kerckhove, La notion de jurisdiction dans la doctrine des décrétistes et des premiers décrétalistes, de Gratien (1140) à Bernard de Bottone: Etudes Franciscaines 49 (1937) 420–455; P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur sacra postestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils (Trier 1973); Y. Congar, Sainte Eglise (Paris 1963) 203–238: R. Sohm nous interroge encore: Rev. sc. phil. théol. 57 (1973) 263–294; J. Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche: Catholica 26 (1972) 108–125. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf ^{2}1970) 75–245.

[55] Speculum doctrinale VIII 34. Siehe G. de Lagarde, La renaissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age I (Löwen/Paris 1956).

[56] Schon seit der karolingischen Zeit macht sich diese privatisierende Tendenz bemerkbar. Wo es früher hieß «tota aetas concelebrat», heißt es jetzt, daß diese Konzelebration des Volkes «in voto» geschehe. U.a. Innozenz III., De sacro altaris mysterio III 6: PL 217,845.

[57] Siehe u.a. O. Nussbaum, Kloster, Priestermönch und Privatmesse (Bonn 1961); A. Häussling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (Münster 1973).

[58] M. de Lubac, Corpus mysticum, L'eucharistie et l'Eglise au moyen-âge (Paris ^{2}1949); Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma: Handbuch der Dogmengeschichte III 3cx (Freiburg 1971) 105–108.

[59] Wie alle mittelalterlichen Theologen sagt auch Thomas: «Sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem»: Summa theol. III q. 65 a.3.

[60] DS 802. Schärfer noch formulierte ein Responsum Sti. Officii 1957: «*Ex institutione Christi* ille solus valide concelebrat qui verba consecratoria pronunciat.»: AAS 49 (1957) 370.

[61] Siehe J.P. Massaut, Jossse Clichthove, L'humanisme et la réforme du clergé, 2 Bde. (Paris 1969) und dazu die kritische Rezension von G. Chantraine, J. Clichthove: témoin théologique de l'humanisme parisien: Rev. hist. eccl. 66 (1971) 507–528. Siehe auch H. Jedin, Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vatikanum II.: Theologie und Glaube 60 (1970) 102–124.

[62] Summa theologiae, IIa IIae q.88 a.11.

[63] Siehe A. Rohrbasser (Hg.), Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII. (Freiburg 1962). Für die gesamte historische Übersicht auch E. Schillebeeckx, Creatieve terugblik als inspiratie voor het amt in de toekomst: Tijdschrift v. Theol. 19 (1979) 266–293.

[64] A. Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen Gentium» (Bologna 1975)1 P.J. Cordes, Sendung und Dienst (Frankfurt 1972); P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche (Trier 1973); Y. Congar, Préface: B.D. Marliangeas, Clés pour une théologie du ministère (Paris 1978) 5–14. Siehe auch Anm. 54.

[65] Jes 24,2 und Hos 4,9.

[66] 1 Clem 40,4–5.

[67] Siehe Traditio Hippolyti 3: dort wird gesagt, daß der Bischof die «Klēroi», d. h. die unterschiedlichen Dienste, koordinieren muß.

[68] In Lumen Gentium 10 wurde aus einer Enzyklika Pius' X. hinzugefügt, daß das Priestertum der Gläubigen wesentlich vom Amtspriestertum verschieden ist («essentia et non tantum gradu differunt»). Im Licht der ganzen theologischen Tradition muß man dies als eine Bestätigung der spezifischen Eigenart des Amtes betrachten und nicht als Grundlage für den Unterschied in Lebensstil und Stand.

[69] Siehe u.a. Bonaventura, In IV Sent. d.24 p.1 a.2 q.2; Thomas in IV Sent. d.24 q.1 a.1 qla.1 ad 1.

[70] Für die Entstehung der Terminologie, ausgehend vom Wort «ordo»: P. van Beneden, Aux origines d'une terminologie sacramentelle: ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature latine avant 313 (Löwen 1974); B. Kübler, «Ordo»: Paulys Realencyclopädie XVIII–1 (Stuttgart 1939) 930–934; T. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (Krefeld ^{2}1953).

[71] B.D. Dupuy, Theologie der kirchlichen Ämter: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Das Heilsgeschehen in der Gemeinde (Mysterium salutis IV/2, Einsiedeln 1973) 488–525, hier 495.

[72] J.D. Zizioulas, Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie: H. Vorgrimler (Hg.), Amt und Ordination in ökumenischer Sicht (Freiburg 1973) 72–113.

[73] Erzählt in der Vita S. Gregorii Thaumaturgi: PG 46,909.

[74] L. Hertling, Communio und Primat: UNA SANCTA 17 (1962) 91–95; W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg München 1963); N. Afanassief u.a., La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe (Neuchatel 1960); A. Brandenburg/H.J. Urban (Hg.), Petrus und Papst (Münster 1977); H.J. Mund (Hg.), Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion (Paderborn 1976); K.H. Ohlig, Braucht die Kirche einen Papst? (Mainz/Düsseldorf 1973); J. Ratzinger (Hg.), Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Düsseldorf 1978).

[75] Lumen Gentium 23 und 26; Christus Dominus 11; Sacrosanctum concilium passim. Siehe auch H. Marot, Note sur l'expression «episcopus catholicae ecclesiae»: Irenikon 37 (1964) 221–226.

[76] H.M. Legrand: Unam Sanctam 74, 105–121 und ders., Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?: CONCILIUM 8 (1972) 21–27; L. Ott, Le sacrement de l'ordre (Paris 1971) bes. S. 42–44.

[77] DS 1776.

[78] Lumen Gentium 28.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen, Belgien, geboren. Dominikaner. Priesterweihe 1941. Studium in Löwen, an der Theologischen Fakultät von le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und der Sorbonne in Paris. Doktor der Theologie 1951, Magister der Theologie 1959. Seit 1958 Professor für dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur der «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a. De sakramentele Heilsekonomie (Antwerpen 1952); Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1959); Offenbarung und Theologie (Mainz 1965); Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971); Jesus, die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1974); Christus und die Christen (Freiburg 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg 1979). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, NL–6525 AJ Nijmegen, Niederlande.

Alois Winklhofer

Der Weg zur wahren Menschlichkeit

Die zehn Gebote
Mit einem Nachwort von Konrad Baumgartner
Kartoniert DM 12,80; Bestell-Nr. 71

Eine zeitnahe, fundierte und gut lesbare Auslegung der Zehn Gebote im Horizont des christlichen Glaubensanspruchs.
Der Autor (1971 gest.) war Professor für Dogmatik in Passau.

Erich Wewel Verlag · Anzinger Straße 1 · 8000 München 80

FÜR DIE ARBEIT IN DER GEMEINDE

Hans-Dieter Bastian / Dieter Emeis / Peter Krusche / Karl Heinrich Lütcke

Taufe, Trauung und Begräbnis

Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln

Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag
208 S. Kst. DM 24,–

In ökumenischer Zusammenarbeit ist ein Praxis-Buch entstanden, das eine Anleitung zum kirchlichen Handeln bei Taufe, Trauung und Begräbnis bietet.

Walter Kasper / Karl Lehmann (Hg.)

Teufel · Dämonen · Besessenheit

Zur Wirklichkeit des Bösen
148 S. Kst. DM 17,50

Ein Exeget, zwei systematische Theologen und ein Psychologe nehmen zur Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Gestalt des Teufels Stellung.

Gisbert Greshake / Gerhard Lohfink (Hg.)

Bittgebet – Testfall des Glaubens

Grünewald Reihe
104 S. Kst. DM 15.–

Das Thema „Bittgebet" findet derzeit in den theologischen Diskussionen besondere Aufmerksamkeit. Die hier vorgelegten Beiträge wollen dem Leser dazu dienen, seinen eigenen persönlichen Standort zu finden.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Vorwort

Norbert Greinacher / Virgil Elizondo

Ist die Emanzipation des Mannes zu weit vorangeschritten?

Jill Tweddie, Redakteurin der Zeitung «The Guardian» (London), erhielt von einer honorigen Vereinigung in Oxford die Einladung, das Korreferat zu dem Thema «Ist die Frauenemanzipation zu weit vorangeschritten?» zu übernehmen. In einem Offenen Brief (The Guardian 20. 9. 1979) beantwortet sie diese Einladung unter anderem so: «In Wirklichkeit lautet nun die kritischste Frage des 20. Jahrhunderts: Ist die Emanzipation des Mannes zu weit vorangeschritten?... Da gibt es auf diesem Planeten immer noch Mitglieder des männlichen Geschlechtes, die sich selbst zu Königen, Kaisern, Schah aller Schahs, Präsidenten auf Lebenszeit ernennen, die göttliches Recht in Anspruch nehmen für Folter und Mord an unzähligen ihrer Untertanen auf diese oder jene Weise mit der Hilfe von anderen Männern, genannt Polizei oder Militär, und von auswärtigen Männern in sogenannten Demokratien oder schamlosen totalitären Regierungen. Wenn Sie die Ursachen der Hungersnot in dem Teil der Welt, der die Dritte genannt wird, erhellen wollen, dann müssen Sie die vollkommen emanzipierten Agrargeschäftsmänner betrachten, die aus armen Gegenden Batterien von Hennen machen, um ihre eigenen Münder und Taschen vollzustopfen... Sozial emanzipierte Männer geben drei Millionen Pfund pro Minute in der ganzen Welt für Waffen aus; intellektuell emanzipierte Männer benützen mehr als die Hälfte der Weltforschungsmittel für Rüstungsforschung.»

Man wird über diese Aussagen streiten können und müssen, vor allem dann, wenn der Eindruck erweckt wird, als würden alle Mißstände der Welt *nur* auf das Konto einer falschen Emanzipation des Mannes gehen. Richtig aber ist sicher, daß die falsche Rollenverteilung und Rollenfixierung der Geschlechter eine ganz wichtige Ursache für sehr vieles individuelles und gesellschaftliches Leid in dieser Welt darstellt und daß dieses zentrale Problem in seinen vielfältigen Dimensionen bei weitem noch nicht in das Bewußtsein der Öffentlichkeit gedrungen ist. Mit der verfremdenden Frage von Jill Tweddie, ob die Männeremanzipation nicht zu weit vorangeschritten sei, wird auch ein wichtiger Punkt angedeutet, den es bei der Aufarbeitung des Problems vor allem zu bedenken gilt: Gerade weil wir in einer weithin patriarchalisch geprägten Gesellschaft leben, kommt es *nicht allein, aber entscheidend* darauf an, die Rolle des *Mannes* zu verändern. Der Mann muß aus seiner ihn entfremdenden, beherrschenden, autoritären, seine Sinne weithin verdrängenden Rolle befreit werden. Die Befreiung der Unterdrückten muß immer einhergehen mit einer Befreiung der Unterdrücker.

Wenn man von diesem gesellschaftlichen Hintergrund aus die Situation in der Kirche, vor allem in der katholischen Kirche betrachtet, könnte einen tiefste Resignation befallen. Zu bewundern sind vor allem jene Frauen, die trotz allen diffamierenden, zutiefst unchristlichen kirchlichen Gesetzen, Lehräußerungen, römischen Dekreten und vor allem auch kirchlichen Praktiken weiterkämpfen. Aber auch hier gilt: Eine vernünftige und flexible Gestaltung der Rollenverteilung in der Kirche muß gemeinsam von Frauen und Männern vorangetrieben werden. Deshalb haben wir auch der zunächst naheliegenden Versuchung widerstanden, in diesem Heft nur Frauen schreiben zu lassen. Abbau der Männerherrschaft und Befreiung der Frauen kann in Gesellschaft und Kirche nur gelingen, wenn Frauen und Männer ihre Erfahrungen einbringen, lern- und umkehrbereit sind und ihre Rollen neu definieren.

Eine solche Neudefinition der Geschlechterrollen ist auch eine wichtige Voraussetzung für eine menschliche Integration der Sexualität in das individuelle, gesellschaftliche und kirchliche Leben, von der wir noch weit entfernt sind. Denn die Verdrängung der Frau ist immer auch verbunden mit einer Verdrängung der Sexualität.

«Mulier taceat in Concilio?» fragt ein Autor mit vollem Recht. Vielleicht könnte dieses Heft auch eine Neubesinnung für CONCILIUM provozieren.

Beiträge

Ida Raming

Von der Freiheit des Evangeliums zur versteinerten Männerkirche

Zur Entstehung und Entwicklung der Männerherrschaft in der Kirche

I. Einleitung

Wenn hier von Männerkirche gesprochen wird, so sind damit im wesentlichen folgende Wesenszüge und Strukturmerkmale der Kirche bezeichnet: Inhaber sämtlicher kirchlicher Ämter (Diakonat, Presbyterat und Episkopat) sind ausschließlich Männer; die mit den Ämtern verbundene Leitungs- und Hirtengewalt und ihre verschiedenen Funktionen (Lehre, Gesetzgebung und Verwaltung) werden demzufolge nur von Männern ausgeübt; die Frau hat keinen Anteil daran (dies ist gesetzlich verankert in CIC 968, 1). Die Frau kann – wenn überhaupt – in bescheidenen kirchlichen Diensten nur sehr begrenzt seelsorglich-katechetisch tätig werden. Theologische Lehre und Forschung sind die Domäne des (klerikalen) Mannes. Übereinstimmend mit den realen Machtverhältnissen ist das Gottesbild ausgeprägt: männlich (Vater, Herr), Sprache und Bilder im kirchlichen Raum bestätigen und sanktionieren die Vorherrschaft des Mannes in der Kirche sowie sein volles Menschsein, während sie der Frau verdeutlichen, daß ihr volles Menschsein in Frage gestellt wird: infolge der männlichen Gottesvorstellung bleibt die Aussage von der Gottebenbildlichkeit der Frau ohne Überzeugungskraft und hängt gleichsam in der Luft. Die Dominanz des Mannes in der Kirche prägt naturgemäß alle Einrichtungen, Verhaltensweisen, ja die gesamte Theologie. Auch die Mariologie ist nicht ausgenommen; gerade sie ist eine Kompensationserscheinung der im übrigen patriarchalisch geprägten Kirche, bleibt sie doch für die reale Frau, was ihre Stellung in der Kirche anbelangt, ohne Bedeutung.

Wenn in den folgenden Ausführungen nach den Ursachen für den Zustand der Kirche, insofern sie zutreffend als Männerkirche bezeichnet werden kann, gefragt wird und historische Entwicklungslinien aufgezeigt werden, so kann es sich innerhalb dieses eng bemessenen Rahmens nur um die Darstellung von einigen grundlegenden Aspekten und Tendenzen handeln, die zu dem derzeitigen Zustand geführt haben. Die Darlegungen sollen im wesentlichen den Zweck verfolgen, zu vergegenwärtigen und in die Erinnerung zurückzurufen, was an anderen Stellen bereits z. T. in Einzeluntersuchungen aufgezeigt worden ist[1].

Ist solche Erinnerung überhaupt notwendig und sinnvoll? Allzu leicht begnügt sich eine Institution, die auf ein nahezu 2000jähriges Bestehen zurückblicken kann, mit ihrem Status quo, setzt ihn absolut, erstarrt in festgefahrenen Strukturen. Ein Suchen und Forschen in der Geschichte, eine Konfrontation des gegenwärtigen Zustandes mit geschichtlichen Entwicklungen, ein Wissen um Ursachen für geltende Gesetze und Einrichtungen bewahrt vor Dogmatisierungen des doch nur geschichtlich Gewordenen. Insofern bleibt ein Rückgriff auf die Geschichte unabdingbar und für die Erhaltung von Lebendigkeit geradezu lebensnotwendig. Gerade für die katholische Kirche trifft das in besonderem Maße zu: Ein Sich-in-Frage-stellen durch den Rückblick in den Spiegel ihrer eigenen Geschichte könnte sie vor tödlichen Erstarrungen und Zementierungen sowohl in dieser wie in anderen Fragen bewahren und vermöchte ihr neue Impulse für die Zukunft geben.

II. Zur Stellung der Frau nach dem Neuen Testament vor dem Hintergrund des Spätjudentums

Bei dem schwierigen Versuch, die Stellung und Wertung der Frau nach den neutestamentlichen Aussagen zu beschreiben, ist es unerläßlich, den soziokulturellen Hintergrund des Neuen Testaments – soweit er für uns noch faßbar ist – zu berücksichtigen, um von vornherein Fehlschlüsse zu vermeiden. So ist das Spätjudentum zunächst einmal prägende Umwelt für das Neue Testament, so daß die neutestamentlichen Aussagen über die Frau ohne Kenntnis der spätjüdischen gesellschaftlichen Strukturen nicht richtig eingeschätzt und interpretiert werden können.

Die Bezeichnung der Frau als Eigentum des Mannes gibt den herrschenden Standpunkt des Spätjudentums in dieser Beziehung wieder[2]. Demzufolge wird die Frau auf das Haus beschränkt. Rechtliche Benachteiligungen und moralisch-ethische Disqualifizierungen der Frau korrespondieren miteinander: Frauen – Heiden – Ungebildete – bzw. Frauen – Sklaven – Kinder werden auf die gleiche Stufe gestellt[3]. Die Frau gilt als Symbol des Bösen; das ist eine Auswirkung spätantiker Exegese von Gen 3, derzufolge Eva als Ursprung der Sünde charakterisiert wird. So wird die anthropo-

logisch-ethische Ungleichheit der Geschlechter exegetisch-theologisch untermauert. Die Vorschriften für den synagogalen Kultus sind lediglich Ausfluß dieser Einschätzung der Frau: Für das Zustandekommen eines Gottesdienstes war nur die Anwesenheit von Männern erforderlich; das Vorlesen aus der Thora sowie die Teilnahme am Passahfest war für die Frau nicht statthaft; weiter war ihr verwehrt, als Zeugin vor Gericht aufzutreten. Amtliche Funktionen wurden der Frau unter diesen Bedingungen nicht übertragen. Allenfalls in der (hellenistischen und römischen) Diaspora konnten diese strengen Normen nicht durchgehend eingehalten werden, denn der hellenistisch-römischen Gesellschaft, vor allem der Großstadt, war die relativ selbständige freie Frau nicht unbekannt[4].

Diese (sehr summarisch dargestellten) Umweltfaktoren verfehlten ihre Auswirkung in bezug auf die Einschätzung und Stellung der Frau im Laufe der Zeitspanne, die die Schriften des Neuen Testaments umfassen, nicht, wenn auch konstatiert werden muß, daß Jesu Lehre und Einstellung, soweit sie uns durch die vier Evangelien tradiert ist, sich in wohltuender Weise abhebt von rabbinischer Mindereinschätzung der Frau. Dies allerdings nicht dadurch, daß Jesus ein gesellschaftspolitisches Programm zur Befreiung der Frau entworfen hätte, daß er – abgesehen vermutlich von der Frage der Ehescheidung[5] – ausdrücklich rabbinischen Vorstellungen über die Frau entgegentreten wäre, sondern durch sein Verhalten, indem er einen freien, ungezwungenen, von Achtung vor der Person der Frau getragenen Umgang mit Frauen pflegte, der frei war von dualistischen und asketischen Tabuisierungen[6].

Im übrigen sind Äußerungen Jesu zu dem hier zu behandelnden Themenkomplex nicht vorhanden. Wir können annehmen, daß Frauen zum Jüngerkreis Jesu gehörten, aber Jesus hat seinen Jüngern wahrscheinlich keinen Plan bezüglich der Organisation und Struktur seiner Gemeinde hinterlassen[7].

Aber auch wenn auf Jesus selbst eine amtliche Einsetzung und Aussendung von Aposteln zurückzuführen wäre und er zu diesem Dienst nur Männer berufen hätte, ist das kein Beweis für einen ausdrücklichen Willensakt Jesu in dem Sinne, daß er dieses Amt nur auf Männer beschränken wollte, wie die Vatikanische Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (1976) folgert. Es muß nämlich unterschieden werden zwischen dem Verhalten Jesu der Frau als Individuum gegenüber, das frei ist von jeglicher Diskriminierung, und seiner Einstellung soziologisch vorgegebenen Strukturen gegenüber: das Amt als öffentlicher Dienst, im jüdischen Bereich ausschließlich männlich geprägt, fällt unter soziologische Kategorien, die sich dem unmittelbaren reformerischen Zugriff einer Einzelperson entziehen; von daher ergab sich eine Anpassung Jesu an die bestehenden soziologischen Strukturen, die man jedoch nicht als Bestätigung auslegen kann.

Solcher Interpretation liegt auch insofern ein grundlegendes Mißverständnis des Geistes Jesu zugrunde, als er keinerlei Unklarheit darüber gelassen hat, wie er das Amt in der Gemeinde verstanden wissen wollte, nämlich ausschließlich als *Dienst* und gerade nicht als Instrument der Herrschaft, was es faktisch durch den ausdrücklichen, gesetzlich zementierten Ausschluß der Frau geworden ist; es sollte nach Jesu Willen keine christliche Führungsgruppe entstehen, die durch Usurpation von Hoheits- und Herrschertiteln sowie durch Vorrechte ein hierarchisches Verhältnis zu den übrigen Christen begründete; die Ablehnung des Vater-Titels (Mt 23, 8–11; Vgl. auch Mt 20,25–28) steht als Beweis dafür[8].

In der ersten Phase der Missionstätigkeit der jungen Gemeinde innerhalb des griechisch-römischen Kulturbereichs scheint diese Konzeption des Amtes als Dienst, der nicht auf ein bestimmtes Geschlecht beschränkt ist, noch realisiert zu sein; steht doch die Ausbreitung der Botschaft im Bewußtsein der Naherwartung so im Vordergrund, daß jede Hilfe dabei willkommen ist. Frauen aus der Mittelschicht, nicht unvermögend, und wahrscheinlich selbständig, waren oft die ersten Adressaten der neuen Botschaft und übernahmen dann ihrerseits verantwortliche Funktionen bei ihrer weiteren Verbreitung (vgl. Röm 16,1f; 1 Kor 16,19; Apg 16,14f), und zwar nicht nur als Patroninnen von Hausgemeinden, sondern auch als Leiterinnen von Ortsgemeinden (Röm 16,1f; 16,7)[9]. Auch das Wirken von weiblichen Propheten war in den paulinischen Gemeinden bekannt und geschätzt (1 Kor 11,5; Apg 2,17).Die charismatische Konzeption von Gemeindedienst, die eine Fülle verschiedener Gaben zur Entfaltung kommen ließ – negativ ausgedrückt: das Fehlen einer festen Organisation und Ämterhierarchie –, ermöglichte den Frauen eine aktive Teilnahme am Aufbau, an Leitung und Leben der frühchristlichen Gemeinden.

Dabei stellte die relativ selbständige und freiere Lebensweise von Frauen in den Großstädten der griechisch-römischen Welt, verglichen mit der Stellung der jüdischen Frau, eine günstigere Vorbedingung dar[10]. Paulus nutzte also die bestehenden Verhältnisse in den hellenistischen Gemeinden für die Praxis. Ganz verfehlt jedoch wäre es anzunehmen, Paulus hätte aus der von ihm verkündeten Gleichheit aller vor Gott (Gal 3,28) soziale Folgerungen im Hinblick auf die Stellung der Frau in den Gemeinden

ziehen wollen. Allzu deutlich unterscheidet er nämlich zwischen der Gnadenordnung in Christus, die die Gleichheit aller Menschen in Christus vor Gott impliziert und deren Verwirklichung in der eschatologischen Dimension erwartet wird, und der sogenannten Schöpfungsordnung, die im irdischen Bereich in den vorhandenen sozialen Strukturen realisiert ist. Für letztere gilt nach Paulus eindeutig in Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition das auch griechischem Denken vertraute Gesetz der Unterordnung der Frau unter den Mann (1 Kor 11,3–10; Eph 5,22–24). Das ist ein durchgehendes Prinzip auch der sogenannten Haustafeln der neutestamentlichen Briefliteratur (Kol 3,18–14,1; Eph 5,22–6,9; 1 Petr 3,1–7). Das Prinzip der Unterordnung der Frau, zunächst auf Familie und Ehe beschränkt, wird auf die Gemeindeordnung ausgedehnt, sobald die charismatische Ordnung der paulinischen Gemeinden bei allmählich schwindender Naherwartung aufgehoben wird, die Ämterstruktur sich zunehmend verfestigt und nach dem Muster von tradierten patriarchalisch geprägten Institutionen des Judentums und des Hellenismus ausgestaltet wird[11].

Hieraus wird deutlich, wie gefährdet und angefochten, wie wenig selbstverständlich der Dienst der Frau in den neutestamentlichen Gemeinden war – verglichen mit der Stellung des Mannes –. In den deuteropaulinischen Pastoralbriefen (Abfassungszeit etwa 100 n. Chr.), die hauptsächlich Regeln und Anweisungen für Amtsträger enthalten und den Zweck der festen Institutionalisierung und Konsolidierung der Ämterhierarchie verfolgen, ist für die Frau ein deutliches Lehrverbot ausgeprochen: 1 Tim 2,8–15. Das Verbot wird exegetisch untermauert durch den Hinweis auf die nachträgliche Erschaffung der Frau und die Rolle der Frau beim Sündenfall nach Gen 3 – «Beweise» für die Inferiorität der Frau.

Sehr ähnlich ist dem Inhalt und Wortlaut nach die Stelle 1 Kor 14,33–36, die als Interpolation anzusehen ist und kirchenrechtliche Zustände des frühen zweiten Jahrhunderts durch Berufung auf Paulus sanktionieren will[12]. Die bei Paulus bereits vorhandenen misogynen Elemente: ethische und seinsmäßige Minderbewertung der Frau (1 Kor 11,3 ff; 2 Kor 11,3) kommen hier voll zum Tragen. Aus seinen für die besondere Situation seiner Gemeinde gegebenen pastoralen Ratschlägen (1 Kor 11,13–16) sind inzwischen abstrakte Gesetze geworden, auf die bürgerliche Moralauffassungen von den Pflichten der Ehe- und Hausfrau eingewirkt haben[13]. Gerade diese Stellen und nicht jene, die den aktiven Beitrag der Frau am Leben der paulinischen Gemeinden bezeugen, sind in der Folgezeit bis auf den heutigen Tag zu den entscheidenden Stützen für den inferioren Status der Frau in der Kirche geworden[14].

Trotz dieser fundamentalen Einschränkungen und Diskriminierungen halten die Pastoralbriefe immerhin noch an einem kirchlichen Amt für die Frau fest, nämlich an dem Institut der Gemeindewitwe (1 Tim 5,3–16) und an dem Amt der Diakonisse (1 Tim 3,11)[15]. An der Entwicklung dieser Frauenämter lassen sich exemplarisch alle entscheidenden Faktoren aufzeigen, durch die die Frau aus dem kirchlichen Amtsbereich verdrängt und in eine völlig passive inferiore Rolle verwiesen wurde.

III. Die Entwicklung der frühchristlichen Frauenämter

Bei dem Witwenamt scheint es sich um eine eigenständige Form weiblichen Presbyterates zu handeln, dessen Entstehung durch die kulturellen Verhältnisse der Gemeinden im orientalischen Bereich (strenge Trennung zwischen den Geschlechtern) bedingt ist. Von daher ergaben sich als Aufgaben für die Witwe: Seelsorge unter den Frauen in deren Wohnungen verbunden mit diakonischen karitativen Diensten; ferner wird ausdrücklich der Gebetsdienst erwähnt. Bereits in der syrischen Didaskalia, einer Kirchenordnung aus den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts, die sich in Abwehr gegen häretische Strömungen auf die Autorität der Apostel beruft, werden die Funktionen der Witwe deutlich eingeschränkt: jegliche religiöse Unterweisung, auch im kleinen Kreis, wird ihr verwehrt, von der Sakramentenspendung wird sie strikt ausgeschlossen (Taufverbot); ans Haus gefesselt, soll sie sich auf den Gebetsdienst beschränken; sie wird somit zur Asketin gestempelt.

Die Drosselung der kirchlichen Rechte und Tätigkeiten der Witwe ist den Quellen zufolge auf das Erstarken des monarchischen Episkopats zurückzuführen, für den der Verfasser der Didaskalia deutlich eintritt[16]. Die Witwe, das Gegenstück zum männlichen Presbyter, wird als Konkurrenz nicht nur zu dem in der Entwicklung begriffenen männlichen Diakonat, sondern auch zum presbyterialen und episkopalen Amt gesehen und gefürchtet. Aus demselben Grund, nämlich der Furcht davor, die Witwen könnten sich die Rechte der Presbyter aneignen, stellt das Konzil von Laodicea (343) definitiv fest, Frauen sollten künftig nicht mehr als Älteste (presbyterae) in der Kirche eingesetzt werden[17]. Aus den Presbytern der alten Gemeinden sind nämlich kultische Priester mit sakramentalen Funktionen geworden, die man Frauen verweigern zu müssen glaubt. Hierbei kommt über die

Herausbildung und Verfestigung der klerikalen Hierarchie hinaus noch eine weitere Ursache für die Ablehnung kirchenamtlicher Betätigung der Frau zum Vorschein: Der Kampf gegen die Lehr- und Missionstätigkeit der Frauen in den als häretisch geltenden Gemeinden[18].

An die Stelle des charismatisch geprägten Witweninstituts, das auf das Gebet, allenfalls noch auf die Krankenpflege beschränkt wird, setzt darum die Didaskalia das weibliche Diakonatsamt als gefügiges Organ des Bischofs mit einem festen Platz in der kirchlichen Hierarchie. Einige Funktionen, die die Witwe ausübte, werden der Diakonisse übertragen; von der ehemaligen Tauffunktion verbleiben ihr aber nur gewisse Handreichungen bei der Immersionstaufe von Frauen (z.B. Körpersalbung aus Schicklichkeitsgründen).

Die in der syrischen Didaskalia eingeschlagene Entwicklung bezüglich des Diakonissenamtes hat in den etwa 100 Jahre später entstandenen Apostolischen Konstitutionen, der bedeutendsten pseudoapostolischen Sammlung kirchenrechtlich-liturgischen Inhalts aus dem vierten Jahrhundert ihren Abschluß erreicht. In der Begründung des Lehr- und Taufverbots der Konstitutionen kommen massiv frauenverachtende Tendenzen zum Ausdruck: «Wenn der Mann das Haupt des Weibes ist, so ist es nicht schicklich, daß der übrige Leib (= die Frau) das Haupt beherrsche ... Wenn nämlich der Mann das Haupt des Weibes ist und er zum Priestertum befördert wird, so widerstreitet es der Gerechtigkeit, die Ordnung des Schöpfers zu zerstören und den dem Manne eingeräumten Vorrang an das unterste Glied abzutreten; denn die Frau ist der Leib des Mannes, sie ist aus seiner Rippe und ihm unterworfen, weswegen sie auch zum Gebären der Kinder auserwählt ist.»[19]

Wenngleich die Diakonisse durch Ordination einen bestimmten Platz in der Ämterordnung der Kirche erhält und zum Klerus zählt, so ist aber doch unübersehbar, daß ihr Amt gegen die männlichen Ämter scharf abgegrenzt, diesen untergeordnet und mit der Hypothek des Antifeminismus belastet ist; schon von daher ist es der Gefahr der Verdrängung ausgesetzt. Bei zunehmendem Eindringen von asketischen Strömungen in den Raum der Kirche, welche ihrerseits wiederum auf judenchristlich-gnostische Einflüsse sowie auf neuplatonische Anschauungen zurückgehen, wird die anfänglich noch vorhandene Unbefangenheit im Umgang der Geschlechter endgültig zunichte gemacht: Die Diakonisse wird in die asketische Lebensform der gottgeweihten Jungfrauen hineingezogen, auf das klösterliche Leben zurückgedrängt und vom öffentlichen Gemeindedienst ausgeschlossen[20].

Dies ist das Ende des Frauenamtes in der Kirche sowohl des Ostens als auch des Westens, wenn auch in anderer Hinsicht eine unterschiedliche Entwicklung dieses Amtes in beiden Bereichen zu verzeichnen ist. In den von mehreren gallikanischen Synoden des vierten und sechsten Jahrhunderts erlassenen Verboten der Diakonissenordination kommt noch eine Tendenz zum Vorschein, die nicht unerwähnt bleiben sollte. Sie wirft ein Licht auf die im Gefolge zunehmender Sakralisierung des Kultes nach dem Muster alttestamentlicher ritueller Vorschriften in die Kirche eindringenden, der Frau feindlichen Strömungen. Die Frau wird nicht zuletzt auch wegen ihrer «monatlichen Unreinheit» aus dem Kultbereich verdrängt[21], eine Folge des Wiederauflebens der alttestamentlichen Reinheitsvorschriften im Ausgang der Antike und im frühen Mittelalter.

IV. Der Einfluß der Patristik auf Stellung und Wertung der Frau

So entwickelt sich das orthodoxe Christentum, das mehr und mehr zur etablierten Staatsreligion wird, in Abwehrhaltung gegenüber den als häretisch geltenden Gemeinden ausgesprochen frauen- und emanzipationsfeindlich. An dieser Entwicklung haben sowohl bereits die altkirchlichen Theologen als auch die Kirchenväter des vierten bis sechsten Jahrhunderts einen wesentlichen Anteil. Geprägt von der Vorstellung eines anthropologischen und ethischen Minderwertes der Frau, beschränken sie diese auf zwei Lebensformen: auf den Stand der Ehe- und Hausfrau, die als biedere Matrone in strenger Abgeschlossenheit von der Öffentlichkeit sich dem Ehemann in Gehorsam unterzuordnen hat, ferner auf den Stand der Jungfräulichkeit, womit die Forderung verbunden wird, das weibliche Geschlecht, Inbegriff der Gottfeindschaft, der sittlichen Gefährdung und Schwäche, zu transzendieren und so geistlich zum Mann zu werden[22]. Die ideologischen Stützen für diese ihre Antwort auf die Frauenfrage ihrer Zeit lieferten ihnen einerseits das römische Recht, das sich durch seine konservative Moral schon erheblich von der Realität entfernt hatte[23], andererseits biblische Stellen (Gen 3,6; 6,2) durch die sie ihre Auffassung von der Frau als Ursprung der Sünde und Verführerin des Mannes bestätigt fanden.

V. Repression der Frau durch Theologie und Kanonistik des Mittelalters

Der geistige Einfluß des patristischen Denkens hinsichtlich der Wertung der Frau bleibt auch für die Folgezeit bestimmend; stand doch die Autorität der

Kirchenväter im Mittelalter in solch hohem Ansehen, daß ihre Aussagen als eigentliche Rechtszeugnisse galten, vergleichbar den Konzilsbeschlüssen und Erlassen der Päpste. Vor allem auf dem Gebiet der Schrifterklärung wurde den Vätern unbestritten der erste Rang zuerkannt. Ihrer Schriftexegese der (obenerwähnten) paulinischen und deuteropaulinischen Stellen über die Frau bedient sich Gratian denn auch in seinem (etwa um 1140 verfaßten) Dekretbuch, um den der Frau zugewiesenen «Stand sklavischer Unterworfenheit, aufgrund deren sie dem Mann in allem untertan sein muß» (dictum p. c. 11, C. 33 q. 5) zu begründen und zu legitimieren[24].

Die Verdrängung der Frau aus dem amtlichen kirchlichen Bereich nimmt in dieser Zeit mehr und mehr juristische Formen an. So kennt das Decretum Gratiani nur Verbote für die Frau, die ihr die Ausübung pastoraler Funktionen sowie kultisch-liturgischer Handlungen verwehren. Da das Decretum Gratiani bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts alle älteren Rechtssammlungen verdrängte und, obgleich Privatarbeit, durch Gregor XIII. offiziell als erster Teil des Corpus Iuris Canonici bezeichnet wurde, ist sein Einfluß auf die Folgezeit kaum zu überschätzen. So ergänzen die Dekretalen Gregors IX. (1234) die bereits im Dekretbuch Gratians enthaltenen Vorschriften für die Frau noch durch weitere Verbote (Predigtverbot, Verbot, Beichte zu hören sowie des Ministrantendienstes im Altarraum).

Verschiedene im Voraufgehenden bereits erwähnte Faktoren bilden zusammen die *Motivstruktur* dieser Verbote: die nach alttestamentlichem Muster vollzogene Sakralisierung des Kultes, im Gefolge davon die kultischen Reinheitsvorschriften des Alten Testaments, asketische Tendenzen (Zölibatsvorschrift für Priester), vor allem die Auffassung vom anthropologischen und ethischen Minderwert der Frau und ihrem dadurch bedingten *status subiectionis*, gestützt durch biblische, patristische und römisch-rechtliche Autoritäten. In der mittelalterlichen theologischen und kanonistischen Literatur bildet sich eine eigentliche Beweisführung für die angebliche Weiheunfähigkeit der Frau heraus: die «constitutio ecclesiae facta propter sexum», also die wegen des weiblichen Geschlechts aufgestellte kirchliche Bestimmung stehe der Ordination der Frau entgegen[25]. Die Diskriminierung des weiblichen Geschlechts wird hier mit eindeutigen Worten ausgesprochen, ähnlich in der Begründung des Thomas von Aquin[26]. Alle diese Begründungen sind exemplarisch für den zwischen der Geringschätzung der Frau und ihrer Stellung in der Kirche bestehenden kausalen Zusammenhang, der – ebenso wie für die mittelalterliche Theologie und die betreffenden Vorschriften des Corpus Iuris Canonici — auch bestimmend für die darauf aufbauende Dogmatik sowie für das geltende Recht ist.

VI. Unrevidierter Antifeminismus in der katholischen Kirche der Gegenwart

Durch die im Jahre 1977 veröffentlichte Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt ist die patriarchalische Grundstruktur der Kirche mit allen ihren Implikationen erneut bestätigt worden. Der programmatische Satz der Erklärung: «Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen»[27] entlarvt den Ungeist, der sich als bestimmender Grundzug durch das Dokument zieht. Fern von der notwendigen Ehrfurcht vor Geist und Person Jesu, anscheinend nicht bereit zu ehrlichen historischen Analysen oder zur Kenntnisnahme der bereits vorhandenen wissenschaftlichen Ergebnisse, projizieren die Verfasser des Dokumentes ihre patriarchalische Einstellung in die Person Jesu, um die Männerdominanz noch durch göttliche Autorität zu sanktionieren[28].

Die Unhaltbarkeit der von der Erklärung vertretenen Position zeigt sich weiter in folgendem: Wenn in der Theologie der frühen Kirche sowie des Mittelalters der Status der Frau mit ihrem angeblichen Minderwert in Zusammenhang gebracht wurde, so soll derselbe Status der Erklärung zufolge Ausdruck der Andersartigkeit bzw. Verschiedenartigkeit der Frau vom Mann sein[29]. Nichts kann kritisch Denkende, durch die Geschichte der Theologie und Kirche Belehrte darüber hinwegtäuschen, daß alle derartigen Argumentationen sowie auch die in diese Kategorie gehörende Symbolargumentation (der Priester repräsentiert Christus, den Mann, das Haupt der Kirche – die Frau die Kirche als Braut Christi, von daher ergeben sich die «verschiedenen» Funktionen für beide in der Kirche), wie sie in der neueren Theologie und in der Erklärung verwandt werden, letztlich auf der Prämisse vom Minderwert der Frau und ihrem davon abgeleiteten untergeordneten Stand basieren.

Ist es angesichts dieser Reaktion der verantwortlichen Amtsträger, ihrer Verhärtung gegenüber allzu berechtigten Reformbestrebungen in der Frauenfrage noch verwunderlich, daß sich ein tiefgreifender Entfremdungsprozeß zwischen den Frauen, die sich der Hintergründe ihrer Stellung in der Kirche bewußt sind, und der amtlichen Kirche vollzieht? Die katholischen Frauen und alle Einsichtigen sind durch die Verletzung der Menschenwürde und Menschenrechte der Frau von seiten der patriarchalischen Institution

Kirche herausgefordert, Strategien zur Veränderung ihrer Situation zu entwickeln. Aufgrund dessen, daß die traditionelle Theologie in allen ihren Disziplinen der patriarchalischen Institution Kirche als wesentliche Stütze dient, ist es erforderlich, daß die Stellung der Frau im Christentum, die patriarchalisch geprägte Theologie überhaupt, einer gründlichen Revision unterzogen wird. Mit anderen Worten: der Aufbau und Ausbau von «women studies» in bezug auf Religion und Kirche und im Zusammenhang damit eine gezielte Aufklärung sind ein dringendes Erfordernis in der Gegenwart[30].

[1] In den folgenden Ausführungen stütze ich mich u.a. auf K. Thraede, Art. Frau: Reallexikon für Antike und Christentum VIII (1970) 197–269; Ders., Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche: «Freunde in Christus werden...» (Kennzeichen Bd. 1) hg. von G. Scharffenorth u. K. Thraede (Gelnhausen 1977) 31–182; O. Bangerter, Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der Alten Kirche (Neukirchen 1971); H. Cancik, Die neutestamentlichen Aussagen über Geschlecht, Ehe, Frau: zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft (Stuttgart 1972) 9–47; R. Radford Ruether, Die Abschirmung des Allerheiligsten. Sexismus und geistliches Amt: Wege zum Menschen 31 (1979) 53–68.

[2] Diese Sicht ist bereits im antiken Judentum vorhanden, vgl. Thraede, Ärger... 89.

[3] Vgl. Thraede, aaO. 88.

[4] So Thraede, aaO. 92.

[5] Vgl. Cancik, aaO. 19.

[6] Cancik, aaO. 20ff; Radford Ruether, aaO. 55f.

[7] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung: CONCILIUM 12 (1976) 7.

[8] So auch Radford Ruether, aaO. 56f.

[9] Vgl. Thraede, Ärger... 99.

[10] Vgl. Thraede, aaO. 101f.

[11] Dazu siehe Thraede, aaO. 125.

[12] Vgl. H. Lietzmann – W.G. Kümmel, An die Korinther I.II (Tübingen [4]1949) 75; Thraede, aaO. 111f.

[13] So Cancik, aaO. 17.

[14] Paul VI. z.B. begründet in seiner Predigt anläßlich der Erklärung der heiligen Theresia zur Kirchenlehrerin den Ausschluß der Frau von den «hierarchischen Funktionen des Lehr- und Priesteramtes» mit der Stelle 1 Kor 14,34 (AAS 62,1962,593).

[15] Über das Verhältnis der beiden Ämter zueinander sind im Laufe der Forschung verschiedene Hypothesen aufgestellt worden, vgl. dazu O. Bangerter, aaO. 63f.

[16] Vgl. Achelis-J. Flemming, Die syrische Didaskalia (Leipzig 1904) 276, 280f.

[17] So Bangerter, aaO. 79.

[18] Vgl. Bangerter, aaO. 75; Thraede, Ärger... 135.

[19] Didascalia et Constitutiones Apostolorum, hg. v. F.X. Funk (Paderborn 1905) I 191, 199, 201; Apostolische Konstitutionen (Bibliothek der Kirchenväter 63, 1874) 115f., 120.

[20] Vgl. L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche (Göttingen 1902), 153f, 156; Bangerter, aaO. 121.

[21] Nähere Ausführungen darüber unter Berücksichtigung der Quellenbelege bei I. Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? (Köln 1973) 38 A. 163; 39 A. 168.

[22] Vgl. Thraede, Art. Frau, VIII 245.

[23] So Thraede, aaO. VIII 246.

[24] Über die Bedeutung der Kirchenväter innerhalb des Decretum Gratiani s. Raming, aaO. 54–62.

[25] Vgl. Raming, aaO. 163.

[26] S. th. suppl. q. 39 a.1: «... quia, cum sacramentum sit signum, in his quae in sacramento aguntur requiritur non solum res, sed signum rei ... Cum igitur in sexu foemineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subiectionis habet; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere» (Summa theologiae, hg. v. P. Caramello, Turin/Rom 1948, Bd. 4 S. 773). Die glossa ordinaria zu den Dekretalen des Bernhard v. Botone (abgefaßt 1245) sagt, der Frau komme die geistliche Schlüsselgewalt nicht zu, weil sie nicht Gottes Ebenbild sei und dem Mann in völliger Unterordnung dienen müsse, s. Raming, aaO. 140ff. mit A. 80,81.

[27] Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (dt. Übersetzung hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) 5.

[28] Es ist überdies bekannt geworden, daß von Vatikanischen Kreisen her gezielt darauf hingearbeitet wurde, daß die Anglikanische Kirche in England gegen die Frauenordination entschied. So wird Ökumene auf Kosten der Frau betrieben.

[29] «Gleichheit ist nicht Identität... Die Aufgaben sind verschieden und dürfen deshalb nicht vermischt werden.» (Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 20.)

[30] An der Universität Nijmegen läuft bekanntlich ein Projekt «Feminismus und Christentum» unter der Leitung von Drs. Catharina Halkes. Darüber hinaus ist am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster (Seminar für Religionswissenschaft) ein Forschungsprojekt mit dem Arbeitstitel: «Die Frau im Islam und in den islamischen Gesellschaften» begonnen worden (wissenschaftl. Mitarbeiterin: Dr. theol. Iris Müller). Dieses Projekt sollte dringend auf die mit dem Islam eng verwandten Hochreligionen (Judentum und Christentum) ausgeweitet werden, um vergleichende religionswissenschaftliche Forschungen zu ermöglichen.

IDA RAMING

Studierte katholische Theologie und Germanistik in Münster und Freiburg i.Br.; philologisches Staatsexamen; Doktorat der Theologie in Münster. Dissertation: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici (Köln 1973); Weitere Veröffentlichungen: Frau und kirchliche Ämter: Diaconia Christi 10 (1975) H.1; Die inferiore Stellung der Frau nach geltendem Kirchenrecht: CONCILIUM 12 (1976) 30–34. Anschrift: Überwasserstraße 8, D–4402 Greven-Gimbte.

Ferdinand Menne

Kirchliche Sexualethik und Geschlechterrollen in der Kirche

I. Vorbemerkungen

Warum hat keine Frau diesen Artikel geschrieben? Eine notwendige und im Schreiben immer dringlichere Frage; keine überzeugende Antwort. «Mulier taceat in Concilio» (mit kleinen, bezeichnenden Ausnahmen)?

Zu dem gestellten Thema ist so viel gesagt worden und ist noch so viel zu sagen, daß man sein Problemfeld eingrenzen muß: Wenn «kirchliche Sexualethik» zur Sprache kommt, geht es überwiegend um die katholische. Mit der Kirche ist die der Bundesrepublik Deutschland gemeint, eine Kirche, die glatt in eine spätkapitalistische Übergangsgesellschaft eingepaßt ist; die lateinamerikanische zum Beispiel, die in ganz anderer Lage ist, hat auch andere sexualethische und sexualpolitische Probleme und Lösungen.

An wen wendet sich das Folgende? Sicher nicht an jene Mehrheit von Frauen und Männern, die es absurd oder lächerlich finden, in Fragen der Sexualität – im Guten wie im Schlechten – noch etwas von der Kirche zu erwarten. Indem vornehmlich von Frauen gesprochen wird, die noch von der Kirche und ihren Männern berührt werden (in jedem Sinne des Wortes), sind vor allem Kirchen-Männer die Adressaten. Vom Autor gewünscht ist die solidarische Unterstützung des lebensgeschichtlichen, kulturellen, sozialen Wandels des Lebenszusammenhangs mehrerer Frauen-Gruppen:

1. der Frauen, die beruflich und existentiell an die Kirche gebunden sind (Mitarbeiterinnen in kirchlichen Institutionen, Laien-Theologinnen, Hauswirtschafterinnen von Priestern, Ordensschwestern);

2. der Frauen, die aus formeller Bindung an die Kirche ausgeschieden sind, sowie Frauen, deren Männer den Austritt aus der Priester-Rolle vollzogen haben (Frauen «laisierter» Priester);

3. der Frauen, die ihre Religiosität als Kirchlichkeit erleben.

Gemeint sein könnten schließlich auch die Lebensumstände von Frauen, die sich selbst als unkirchlich verstehen, aber durch öffentliche Wirkungen der Kirche (in Gesetzgebungs- und -ausführungsprozessen, Öffentlichkeitskampagnen usw.) betroffen sind.

II. Kritische Erinnerung kirchlicher Geschichte(n)

Wer unter der kirchlichen Sexualethik und den kirchlich angebotenen Geschlechterrollen aktuell leidet, hat die verständliche Neigung, Kirchengeschichte als Unrechts- und Unterdrückungsgeschichte zu rekonstruieren. In einer solchen Beurteilung wird der Kirche aber – zumindest hinsichtlich der Neuzeit – mehr kulturschaffender und gesellschaftsbestimmender Einfluß zugestanden als ihr tatsächlich zukommt. Lebenden Interessen, Veränderungsbestrebungen ist mehr gedient mit einer genauen historischen Vergewisserung als mit einer taktisch getroffenen Auswahl aus der Geschichte. Insoweit möchte ich mich von Michel Foucault belehren lassen: Nicht mehr nur «die bekannte große Mechanik der Repression» erneut und für die kirchliche Abteilung abzuwandeln, sondern das ganze Muster der Macht zu durchleuchten[1].

Um nicht mißverstanden zu werden: Die zusätzliche Unterdrückung durch die Kirche soll nicht verharmlost werden; ihre Mechanik war düster und grausam. Max Scheler hat – «unwissenschaftlich» erbost – seine Meinung nicht aus der Luft gegriffen, bei der kirchlichen Sexualmoral handle es sich um eine «alte(r), falsche(r) Priestermoral, die ... die Geschlechtsliebe möglichst zum bloßen Trieb und libidinösen Lustverlangen herabzudrücken sucht, zum Teil aus Standesressentiment, das herabdrückt, worauf man selbst verzichten muß, teils aus Sorge um die mögliche Störung des bloßen Reproduktionsgeschäftes (das um der Macht und Ausdehnung ihrer Kirche willen den Priestern besonders quantitativ wichtig ist), teils um des edleren und tieferen Motives willen, daß ein *Widerstreit* zwischen Liebe zum Göttlichen und Geschlechtlichen vermieden werde – eine gewiß beachtenswerte Gefahr gerade der höchsten Formen der Geschlechtsliebe»[2].

Und auch ein Hymniker des Eros wie Walter Schubart rafft in kürzester Form historische Sachverhalte zusammen, wenn er rhetorisch erregt ausruft: «Die Askese tötet nicht den Sexus, sondern den Eros; den Sexus kann sie nicht töten. Daher ist die Geschichte der Askese eine Geschichte sterbender Erotik und zugleich ein Verzeichnis schwelender Begierden. Man denke an das schwüle, mit geschlechtlicher Spannung geladene Gewölk, das manchen Beichtstuhl umlagert. Man denke an die Gewissenskrämpfe der im Zölibat stöhnenden Priester ... Wieviel namenloses Elend brachte allein diese eine asketische Institution über den katholischen Klerus aller Jahrhunderte, so daß die Geschichte der erzwungenen Ehelosigkeit mit Recht zu den dunkelsten Seiten der christlichen Entwicklung gerechnet wird. Man denke an die theologische Speku-

lation über das *sigillum virginitatis,* an die wollüstige Ausmalung der anatomischen Einzelheiten, hinter denen sich das Geheimnis der übernatürlichen Gottesgeburt verbirgt – ein Vorstellungsgebiet, auf dem die überreizte Phantasie der Unbeweibtheit unbehelligt umherschweifen konnte. Man denke vor allem an die Moraltheologie und die Pastoralmedizin, die sich oft unter dem Vorwand wissenschaftlichen Ernstes an den ausgefallensten Perversionen ergötzt.»[3]

Die Zeugnisse der Kirchen-Väter, die die Lehre der Kirche bestimmten, sind bekannt[4]: «Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat» (Tertullian). Grundlegend der Einfluß jenes Mannes, der der heilige Augustinus werden sollte: Ohne ihm eine «moderne» Seelenlage zu unterstellen, ist doch deutlich, daß er erotisch-sexuelle Probleme seiner Jugend mit Hilfe von Aussagen der Stoa, des Gnostizismus, des Manichäismus verarbeitet, in denen die Frau als minderwertiges, ent-geistigtes Zeugungswesen, die Zeugung aber als Rechtfertigung der Herablassung des Mannes in das Fleisch erscheint. Augustinus war im Bereich der Sexualethik wohl noch stilbildender als Thomas von Aquin, der vom «Philosophen» (Aristoteles) gelernt hat, die Frau sei ein verfehlter Mann; er erweitert: Herabsetzung und Unterwerfung der Frau sind Folgen der Sünde, durch Sünde ist das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung. Auch an Luther ist zu denken, der die zölibatäre Denkform und Lebensweise grob verdammte, von ihnen aber letztlich nicht loskam: «Alle sind wir Hurentreiber.» Und also mögen sich die Frauen «ruhig zu Tode tragen, das macht nichts, sie sind drum da»[5]. Originalton von Männern, denen die Geschlechtlichkeit der Frauen vor allem unheimlich ist, so daß sie nur darauf sinnen, wie sie gezügelt werden könne.

Solche Vorstellungen untermauert die theologische Deutung der «Natur»: Was biologisch der Fall zu sein scheint, wird normativ und institutionell ausformuliert; besser umgekehrt: Was der Frau gesellschaftlich und kulturell abverlangt wird, schreibt man ihr als «von Natur aus» gegeben, «ihrem Wesen entsprechend» zu.

Nun könnte dies bloße Lehre geblieben sein, graue Theorie entlasteter und zugleich alteuropäisch verklemmter Mönche. Es muß also weitergefragt werden: Was bedeutet und bewirkt diese Theorie im Kopf eines Klerikers im 15., 18. und 20. Jahrhundert, in Frankreich, England und dem verspäteten Deutschland, für das Leben einer Bauersfrau in der Bretagne, in Sizilien oder im Schwarzwald des 17. oder des 19. Jahrhunderts? Es befriedigt nicht mehr, je nach Erkenntnisinteresse negative oder positive «Stellen» aus «Schrift» und Tradition» zu reihen, die die Beweislast dafür zu tragen haben, daß das Christentum als «Männerwelt» und durch Frauenfeindlichkeit – zwei Seiten einer Medaille – sozial bestimmt ist. Es geht auch darum, herauszufinden, wie die tradierten Sätze im Alltagsleben wirksam wurden, wie sie in Bewußtsein und Gefühlslagen nach Land, Schicht, Klasse, Bildung, Besitz unterschiedlicher Menschen verarbeitet und gesellschaftlich durchgesetzt wurden.

Entscheidend für die kirchlichen Geschlechterrollen, in denen sexualethische Lehrsätze alltäglich wirksam wurden, ist zum einen die Reservierung der Macht- und Einflußrollen für Männer, insbesondere Kleriker; im günstigen Fall erscheinen die Frauen als das «wünschenswerteste Auditorium» (Goethe). Zum anderen werden die Laien-Rollen durch das «Allianzdispositiv» (Foucault) modelliert: ein System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung von Verwandschaften, der Übermittlung von Namen und Gütern, das ganz «patrilineal», vaterorientiert ist. Frauen erscheinen in ihm als «umwachsenes Ovar»: «Das ganze Weib ist Gebärmutter» (Virchow)[6].

Die «vergessene» Geschichte ist demnach aufzuarbeiten, die Geschichte des Alltagslebens der Geschlechter unter dem Anspruch der Kirche. Aussichtsreich ist sicher die Bemühung um jene Ansätze zu Geschichten der Liebe, des Todes, der Barmherzigkeit, der Grausamkeit, der Freude, der Angst, die Lucien Febvre 1941 in den «Annales d'histoire sociale» forderte[7]. Im Sinne einer sich als Sozialwissenschaft verstehenden Geschichtswissenschaft und einer sich historisierenden Sozialwissenschaft müßte dann noch rückgekoppelt werden an die Geschichte der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse.

In der Frauenforschung (als Forschung mit einem spezifischen Erkenntnisinteresse) gibt es erste Arbeiten einer alternativen Geschichtsschreibung, die unser Thema betreffen, etwa die über die «Hexen der Neuzeit» als die andere Seite der abendländischen Rational-Kultur[8].

Damit ist nur ein Programm bezeichnet, das hier auch nicht annähernd ausgefüllt werden kann. Daher wende ich mich der Frage zu, wie es mit dem Verhältnis von kirchlicher Sexualethik und den Geschlechterrollen in der Kirche gegenwärtig bestellt ist. Dazu seien zwei Beispiele ausgeführt, die mir nicht beliebig scheinen: Die Diskussion um Empfängnisverhütung/Schwangerschaftsabbruch und das Verhältnis von Priestern und Frauen.

III. Weibliche Lebensgeschichten und klerikale Herrschaft

Im Jahre 1962 veröffentlichte Marcelle Auclair «Le livre noir de l'avortement», ein Buch mit brieflichen

Selbstdarstellungen verzweifelter Frauen, die eine Schwangerschaft abgebrochen hatten. Sie war damals der Meinung: «Sache der Kirche und der Priester ist es, auf die Hilferufe der Gläubigen in den Gewissensnöten des modernen Lebens offen und natürlich Antwort zu geben. Ihre Aufgabe ist zweifacher Art: erziehen und Erbarmen haben.»[9]

Fragen der Empfängnisverhütung und insbesondere des Schwangerschaftsabbruchs sind in der neuen Frauenbewegung zu einem Brennpunkt von Auseinandersetzungen geworden. Im Streit um die Reform des § 218 in der Bundesrepublik Deutschland hat die Kirche entschiedenen Druck auf den Gesetzgeber ausgeübt, die kirchlichen Moralvorstellungen im staatlichen Gesetz verankert zu lassen und ihre Verletzung mit staatlicher Gewalt zu bestrafen. Und dies angesichts des gleichzeitigen Beharrens auf der Verurteilung wirksamer Methoden der Empfängnisverhütung. Daß es der Kirche nicht nur um den absoluten Schutz des Lebens gehen kann, zeigt ihre Haltung gegenüber geborenem Leben.

Um über die Frage des Schwangerschaftsabbruchs verantwortlich zu sprechen, reicht der Raum dieses ganzen Beitrags nicht. Zur Haltung der Kirche sei nur wiederholt, was Karl Barth in seiner «Kirchlichen Dogmatik» anmerkt: Angesichts des Konflikts zwischen Leben der Mutter und Leben des Kindes habe diese – «in extremen Forderungen gegenüber der Frau nie sparsam!» – etwas «fast schauerlich Respektables»[10]. Ob die Haltung der Kirche eher schauerlich oder eher respektabel ist, darüber kann im Letzten nur das Gewissen der konkret existierenden Frau entscheiden.

In der kirchlichen Sexualethik wird den Frauen verbal das Recht auf freie Entscheidung ihres Gewissens zugestanden, dann jedoch wird die Entscheidung und die Autonomie des Gewissens dem «unantastbaren Recht des ungeborenen Kindes auf Leben» untergeordnet, die Auslegung dieses Rechts für das kirchliche Lehramt beansprucht und die Sanktion von Verstößen den staatlichen Gerichten zugewiesen.

Statt darauf aufmerksam zu machen (und entsprechende Konsequenzen zu ziehen), wie weit die männlich-technologische Modernität Traditionen wegarbeitet, Lebensmöglichkeiten beschneidet und Leben vernichtet, wird versucht, das Problem als Privatproblem der Frauen zu personalisieren. Die Logik amtskirchlicher Äußerungen läuft darauf hinaus, Frauen pauschal als gewissen- und verantwortungslos zu qualifizieren.

Was Päpste und Bischöfe fürchten, der Mensch könne den Fortschritt in der Beherrschung der Naturkräfte und deren rationaler Auswertung auch auf sein ganzes Leben auszudehnen versuchen, das ist bereits geschehen[11]. Der Weg geht nicht zurück zur «alten Natur», in der diese selbst zu sprechen schien. Sexualethik und Geschlechterrollen und in ihnen der Schutz des Lebens können nur gefunden und gesichert werden im Diskurs über und im gesellschaftlichen Kampf um die bewußte Natur, *nova natura*[12].

Der Familienforscher Edward Shorter ist der Meinung, kein Thema des Intimlebens entziehe sich einer Untersuchung mehr als die eheliche Sexualität[13]. Dem kann man nur bedingt zustimmen: Noch weiter entzieht sich oder wird entzogen das erotisch-sexuelle Leben von «geistlichen» Frauen und Männern. Zwar hat es Versuche gegeben, einige Schleier wegzuziehen: es wurde viel menschliches Elend offenbar. Frauen-Elend vor allem, denn wenn es auch Verletzungen von Männern gibt, so haben sie doch immer noch die größeren Möglichkeiten.

Frauen-Elend hat dabei verschiedene Formen, offenbart sich in einer Reihe von Geschlechterrollen in der Kirche, von denen einige genannt seien. Wünsche können unterdrückt werden und untergehen, um als Zwänge wiederaufzuerstehen: Die einen verkindlichten Mann total umsorgende, ordnungs- und putzwütige Haushälterin. Bedürfnisse können auf den Weg erzwungener Sublimierung gebracht werden: Die den geliebten Priester-Mann glorifizierende, im übrigen «entsagende» Jungfrau. Das Erleben unerlaubter Lust und nachfolgender Schuldgefühle: Die in seelische Krankheit getriebene, überforderte Geliebte.

Doch es gelingt noch immer, diesen Problemkreis kollektiv zu verdrängen. Aus verschiedenen Gründen: Viele Betroffene versuchen, ihr Leben wieder «ehrlichzumachen» dadurch, daß sie sich laisieren lassen. «Laisieren» heißt: Den minderwertigen Weg von der Amtskirche erlaubt bekommen, weil man «es nicht fassen» konnte. Wer ihn geht, hat nach meiner Erfahrung Bitterkeit, Wut, Verachtung zu verarbeiten, aber er hat nur selten noch Talent zum Märtyrer, der er würde, wenn er seine Erfahrungen veröffentlichte.

Denn so geht es jenen, die ihre und ihnen bekannte Leiden öffentlich machen: Kirchenmännern ist es ein Leichtes, sie unter Verdacht zu stellen, sie als Querulanten, Wichtigtuer, pathologische Fälle hinzustellen. Das gelingt um so besser, weil auch die gegenüber dem Pflichtzölibat Kritischen sagen: Da wird der Bogen doch überspannt; so zynisch sollte man das nicht formulieren; mit diesen unqualifizierten Anwürfen ist niemandem geholfen und der Sache nicht gedient.

Ein anderer Grund für das Schweige-Kartell ist das Untertauchen derer, die sich «arrangieren», die sich ohne Aufhebens eine passende Lebensform schaffen. Jene Pakte, die um erotisch-sexuelle Beziehungen

zwischen Priestern und Frauen geschlossen werden, dürften zu den stärksten überhaupt gehören. Viel Einsamkeit, Heimlichkeit, Begrenzung der Verkehrsformen und mehr oder minder versteckte Anspielungen sind zu ertragen. Die Stärke dieser Priester-Männer ist die Diskretion und die Tapferkeit ihrer Frauen.

Daß die Kirche hier nicht selbst aufdeckt, daß sie ein Geheimwissen von Behörden und Spiritualen hütet, daß sie unter der Hand sehr praktische, aber auch verlogene Anweisungen für den Umgang mit Frauen und den von geistlichen Frauen gibt – dies berührt ihre Rechtfertigung und Autorität im Kern. In solchem «Wahren des Scheins», in solchem Pragmatismus drückt sich sicher die «Erfahrung von Jahrhunderten» aus, aber wohl nicht mehr die *für* Jahrhunderte.

Allerdings hat solches Verfahren plausible Gründe: Die Aufgabe des Pflichtzölibats würde eine Schwächung des Katholizismus als «politischer Form» bedeuten und die Rest-Macht weiter schmälern. Es hat Logik, daß ein von den Massenmedien als Papst mit «männlicher Ausstrahlung» ausgezeichneter «Heiliger Vater» die priesterliche Notlösung, die Laisierungsverfahren, blockiert.

IV. Versuche zur Frauenbefreiung in der Kirche: Ordination und feministische Theologie

Die Frauenbewegung hat auch in den christlichen Großkirchen Folgen gehabt[14]. Ein altes Thema – die amtliche *Ordination von Frauen* – wurde aktualisiert. Ein Vergleich der Studie «Zur Frage der Ordination der Frauen» des Ökumenischen Rats der Kirchen mit der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt macht die erwartbaren konfessionellen Unterschiede deutlich. Das katholische Ergebnis ist eindeutig: «Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.»[15]

Sich anschließend an C.S. Lewis deckt H.U. von Balthasar den Hintergrund einer solchen Entscheidung auf: «Gewiß ist die absolute Väterlichkeit Gottes des Vaters und seine Repräsentation durch den Sohn und dessen nochmalige Repräsentation durch den Mann ‹etwas, was der Ungläubige unvernünftig, der Gläubige übervernünftig nennen wird›. Aber solches muß es in der Kirche geben, wenn sie die Religion der Offenbarung bleiben soll. ‹Wenn wir das undurchdringliche Element aufgeben und nur das wahren, was wir mit Klugheits- und Angemessenheitsgründen vor dem Forum der aufgeklärten Vernunft rechtfertigen können, dann vertauschen wir die Offenbarung mit einer alten gespenstischen Naturreligion›, in der es Priesterinnen genug gab.»[16]

Frauen in der katholischen Kirche kämpfen gegen diese Monopolisierung der Priesterrolle für Männer. Theologen unterstützen sie, indem sie die Lage als traditionell geworden, aber nicht dogmatisch festgeschrieben erklären.

Dieses Vorhaben, das man als *Versuch der Gleichberechtigung durch Klerikalisierung* der Frau bezeichnen kann, hat gemeinsame Züge mit dem allgemeinen Streben, Frauenemanzipation durch Berufstätigkeit zu erreichen: Einerseits bedeutet dies, überwiegend gleiche Entfremdung wie der Mann auf sich zu nehmen; andererseits ist Berufstätigkeit (wirtschaftliche Unabhängigkeit, Erweiterung des persönlichen Erfahrungsbereichs usw.) notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung der Möglichkeit weitergehender Befreiung.

Zu fragen ist, ob die «Vergeistlichung» von Frauen wenigstens diese Ambivalenz weiblicher Berufstätigkeit besitzt. Selbst dann, wenn man in der Amtskirche klerikale Arbeitsmöglichkeiten für Frauen erwägen würde, kämen wohl nur besonders systemkonforme geistliche Frauen ins Gespräch («virgines probatae»). Es mag eine Hoffnung sein, daß bei einer Ordination von Frauen Kirche in keinem Falle so bleiben würde, wie sie derzeit ist; wahrscheinlicher scheint mir, daß nicht die Frauen das Kirchensystem verändern würden, sondern daß die Männerkirche die Frauen verändern würde.

Darüber hinaus würde sich das Elend der Priester im Gebrauch ihrer Erotik/Sexualität verdoppeln. «Beschneidung um des Himmelreiches willen» – wie oft und wie lange gelingt sie auf eine menschlich erwachsene und reiche Weise? Und wie oft beginnt damit eine private Leidensgeschichte, eine Geschichte von Abwehrmechanismen und Ersatzbefriedigungen, religiös getönter Masochismus? Die Päpstin Johanna – wie immer es um ihre historische Gestalt steht – sollte sie nicht ein Phantom oder ein Einzelfall bleiben?[17]

Neben dem Versuch, auf organisatorischer Ebene einen Wandel kirchlicher Geschlechterrollen zu bewirken, gibt es einen anderen hinsichtlich der kirchlich-theoretischen Wissensform, der *Theologie*. Vor allem in Amerika haben sich Ansätze feministischer Theologie herausgebildet, von denen einige innerkirchlich-reformatorisch, andere radikal-kritisch angelegt sind. Die entschieden kritischen Ansätze sind in ihrer Konsequenz «nachchristlich», halten die christlichen Kirchen für so unveränderlich durchtränkt von Männerherrschaft, daß Frauen in ihnen keine bedeutende Rolle spielen können. Die reformatorisch-christlichen Theologinnen dagegen reklamieren ver-

drängte Inhalte des Christentums, denen zufolge Mann und Frau «eins in Christus» sind.

Einige – nicht unbestrittene – Themen einer solchen feministischen Theologie: Weibliche religiöse Erfahrung; Tod Gottes als Tod des großen Patriarchen und eines phallokratischen Wertsystems; das Symbol der Mann/Weiblichkeit bzw. Weib/Männlichkeit (Androgynie/Gynandrie); eine ‹andere›, nicht entsexualisierte Maria als Symbol für weibliche Erfahrungen; nicht-sexistisches Reden von Gott; Schwesterschaft/Schwesterlichkeit als kritische Kategorie. Viele Themen der «säkularen» Debatte in der Frauenbewegung wurden religiös reformuliert.

Diese ‹andere› Sprache der Religion steht immer in der Gefahr, reiner Überbau zu werden: Gemüt einer herzlosen Welt, Geist geistloser Zustände, imaginäre Blumen an der Kette. Das Verhältnis von Theologie und kirchlicher Praxis sollte jedenfalls nie außer acht gelassen werden; neben der Frage nach der Wissensform bleibt die nach der Organisationsweise zu stellen: Eine Geschichte von Jesus, der nicht durch Jungfrauengeburt (in welchem Idol sich nach Schubart ein Bedürfnis nach dem Wunderbaren mit Abscheu vor dem Geschlecht mischt) zur Welt kommt, sondern von der jungen Jüdin Maria/Mirjam geboren wird, wird manchen Menschen zusagen – aber auch der Glaubenskongregation? Was ist geholfen, wenn Jesus als einfühlsamer, mit Verständnis für Frauen begabter «wirklicher» Mann erscheint – angesichts des Kardinals-Kollegiums? Haben nicht die «nachchristlichen» Feministinnen und H.U. von Balthasar Recht, die das katholisch-christliche Wissenssystem für so zentral vermännlicht halten, daß jede Nachlese ‹anderen› Wissens von vornherein als Sammeln der Krumen vom Tische der Reichen erscheint, jedenfalls aber keine andere Praxis begründen kann?

Die Fragen in einer vorläufigen These beantwortet: Die katholisch-kirchliche Sexualethik, die katholisch-kirchliche Modellierung der Geschlechterrollen lassen nicht erkennen, wo Frauen in den Wissens- und Organisationsformen auf absehbare Zeit eine Stellung gewinnen können, die ihrem Streben nach Befreiung gerecht wird. Die Strukturen des kirchlichen Alltags lassen sich nur in den allgemeinen Strukturen verändern.

V. Mutmaßungen zu einem anderen Alltagsleben der Geschlechter

Welche Perspektiven bleiben angesichts kritischer Anfragen zur Ordination von Frauen und zur Entwicklung einer feministischen Theologie? Damit steht die Zukunft der kirchlichen Sexualethik und die ihrer Konsequenzen für die Geschlechterrollen in der Kirche allgemein zur Debatte.

Die große Zeit kirchlicher Sexualethik begann wohl mit den Bußpraktiken und den Methoden der Aszetik und Mystik des Mittelalters: sie endete am Ende des 18. Jahrhunderts, als eine neue «Technologie des Fleisches» entstand, «die zwar von der Thematik der Sünde nicht ganz unabhängig war, sich jedoch im wesentlichen dem kirchlichen Bereich entzog». Das «Sexualitätsdispositiv» entstand: Pädagogik, Medizin und Ökonomie machen aus dem Geschlecht eine Laien- und Staatssache, «eine Angelegenheit, in der sich der gesamte Gesellschaftskörper und fast jedes seiner Individuen der Überwachung unterziehen mußten»[18].

Das kirchliche Lehramt hat den Wandel vom «Allianzdispositiv» zum «Sexualitätsdispositiv» nicht mitgemacht, sondern bleibt bei der insbesondere Frauen bedrückenden normativen Kraft der biologischen Natur und der legalen Eheverhältnisse als Zeugungsverhältnisse.

Die Verweigerung gegenüber dem Sexualitätsdispositiv könnte eine produktive Weigerung sein, wenn sie sich argumentativ gegen die neue Beherrschung des Körpers durch seine Pädagogisierung, Medizinisierung, Ökonomisierung richtete. Die kirchliche Ablehnung wendet sich aber gegen die neue Beherrschung im Namen einer alten, kann sich darum nicht als menschenfreundliche und daher insbesondere frauenfreundliche Unzeitgemäßheit erweisen, sondern wird zur bloßen Ungleichzeitigkeit.

Immer weniger Frauen, die sich ihrer Lage und ihrer Aussichten bewußt werden, begreifen sich als Auditorium für diese Ansprache. Gegen kirchliche Fremdbestimmung hinsichtlich Sexualethik und Geschlechterrollen steht die Entscheidung von Frauen zur Selbstfindung, Selbstverständigung, Selbstorganisation. Frauengruppen bieten ein insulierendes Schonklima, das die Sicherheit gibt, Fragen auch an die Männerkirche zu stellen.

Wird eine betroffene Frau, die ihre Erfahrungen lebensgeschichtlich verarbeitet hat, nicht Verbindlicheres zum Schutz des Lebens des Embryos im Mutterleib sagen können als ein greiser Kardinal, der den Vergleich der Praxis des Schwangerschaftsabbruchs mit dem Massenmord an den Juden nicht abwehrt? Kann eine junge Mutter, die ihren Einzelfall an den Biographien anderer Frauen überprüft, nicht selbstbewußt mit einem Theologen über Normen sprechen, die jener als Buchweisheit von seinen – durchweg männlichen – Kollegen gewinnt? Erzeugt die Fürsprache einer erotisch befriedigten Frau für zeitweilige Enthaltsamkeit nicht mehr Nachdenklich-

keit als der Askese-Appell eines Beichtvaters, der die «Melancholie der Erfüllung» (Ernst Bloch) nicht kennt? Wirken Bedenken gegen die «normative Kraft des Faktischen» in einer spätkapitalistischen Gesellschaft nicht eindringlicher aus dem Munde einer Frau, die den Widerspruch zwischen der Klage über Bevölkerungsrückgang bei gleichzeitiger Kinderfeindlichkeit im täglichen Leben erfährt?

Ist ein Vorsprung an Erfahrung wettzumachen durch einen Vorsprung an theoretischer Beschäftigung? Würden Frauen, wären sie entlastet und wohldotiert wie ein verbeamteter deutscher Theologieprofessor, weniger «Durchdringung» sexualethischer Probleme leisten als jener?

Der wachsende Mut zur Selbstverständigung über erotisches Wissen, Bewußtsein, Handeln, in die neben Betroffenheiten, Bedürfnissen, Erfahrungen die kritische Erinnerung von Traditionen eingeht, scheint nicht isoliert lebendig erhalten werden zu können. Er ist Teil eines umfassenden Mutes zum authentischen Leben, in dem Entfremdungen (nicht Bindungen) aufgehoben sind. Wie ein authentisches Leben von Frauen aussehen könnte, daran wird gegenwärtig experimentiert, dafür gibt es kein Rezept und keine bis ins Einzelne ausgearbeitete Vorlage.

Die Meinung, das Besondere der Frauenfrage in der Kirche müsse auf das gesellschaftlich Allgemeine bezogen werden, darf nun nicht dazu führen, die Notwendigkeit vermittelnder Schritte zu leugnen. Solange Frauen in bewußter oder unbewußter Abhängigkeit von Kirchen-Männern berührt werden, muß es einen innerkirchlichen Kampf für die Menschenrechte von Frauen geben. Dabei mag auch eine feministische Theologie, eine feministische Sexualethik ihren Stellenwert haben. In ihr wird schon eine andere Sprache gesprochen, die die Selbstverständlichkeiten der kirchlich üblichen Formelsprache durchbricht[19].

Letztlich geht es aber nicht nur um eine «weibliche Kultur» als autonomes, also gesellschaftsenthobenes Kunstwerk. Der Kampf um die kirchliche Sexualethik und ihre Konsequenzen für die Geschlechterrollen in der Kirche ist nur Teilschauplatz einer größeren *gesellschaftlichen* Auseinandersetzung, an die er objektiv angeschlossen bleibt und subjektiv angeschlossen werden muß, sollen Frauen Subjekte ihrer gesellschaftlich bestimmten Geschichte werden.

Das Herausarbeiten eines gesamtgesellschaftlich Neuen geschieht in Widersprüchen. Männer sprechen von der Synthese des patriarchalischen und matriarchalischen Prinzips: mütterliche Liebe durch Gerechtigkeit und Rationalität, väterliche Autorität durch Barmherzigkeit und Gleichheit (Erich Fromm). Oder sie reden – weiter gehend – von der regulativen Idee einer androgynen Gesellschaft, in der Männer wie Frauen anders sind als gegenwärtig, Sensibilität, Rezeptivität, Sinnlichkeit kreativ befreiende Qualitäten für beide sind: Von der Emanzipation der Frau zur Emanzipation des Mannes und zur Emanzipation der Gesamtgesellschaft (Herbert Marcuse)[20].

Auch solche Männer, die sich um Einfühlung und Veränderung bemühen, begegnen Frauen, die ihnen antworten, der Mann habe die Schönheit traditioneller weiblicher Qualitäten entdeckt, als Frauen andere, unbequemere zu entwickeln begannen; die Misere des Mannes und seiner einseitigen Lebensform werde beklagt, seit Frauen aggressiv um ihre Gleichberechtigung zu kämpfen anfingen[21].

Vorläufig möchte ich gleichwohl einer Feststellung Marcuses beipflichten: «Aus der Problematik der Gleichberechtigung folgt selbstverständlich nicht, daß die Frauenbewegung den Kampf um Gleichberechtigung zurückstellen oder aufgeben sollte. Aber es gibt offenbar etwas jenseits der Gleichberechtigung. Und wenn dieses ‹Jenseits› nicht von Anfang an im Kampf für die Gleichberechtigung steckt, in ihm virulent bleibt, dann ist wohl etwas nicht in Ordnung.»[22]

Dieses Jenseits der spätkapitalistischen Ausbeutungs-, Konkurrenz-, Verdrängungs-, Wachstumsgesellschaft wird mit Begriffen umschrieben, die traditionell dem Weiblichen zugeordnet werden: bedürfnisorientiert, rezeptiv, sanft, schonend. «Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.»[23] In den Ideen über das wahre gesellschaftliche Leben ist aufgehoben das Wissen, daß es in ihm kein falsches Leben des Leibes und der Geschlechter geben kann.

[1] Vgl. M. Foucault, Sexualität und Wahrheit (Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir) (Frankfurt 1977) 93.

[2] Vgl. F.W. Menne, Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit (München 1971) 231.

[3] W. Schubart, Religion und Eros (München 1966) 252.

[4] Vgl. M. Müller, Grundlagen der katholischen Sexualethik (Regensburg 1968); D. Savramis, Das sogenannte schwache Geschlecht (München 1972).

[5] Vgl. J. Burri, «als Mann und Frau schuf er sie». Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht (Zürich 1977).

[6] Vgl. Müller, Grundlagen 69.

[7] Vgl. L. Febvre, La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?: Annales d'histoire sociale, 1941/3, 5–20. Dazu auch: J.-L. Flandrin, Familien (Familles) (Frankfurt 1978); D. Damper/V. Rittner (Hg.), Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie (= Reihe Hanser 212, München 1976); J. van

Ussel, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft (= Rororo-Sexologie 8024/25, Reinbek bei Hamburg 1970).

[8] Vgl. C. Honegger (Hg.), Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters (= Edition Suhrkamp 743, Frankfurt 1978; mit einer ausführlichen internationalen Bibliographie). Dazu auch: H.P. Duerr, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation (Frankfurt ²1978).

[9] M. Auclair, Das tödliche Schweigen. Eine Umfrage über die Abtreibung (Olten 1964) 126.

[10] Vgl. Menne, Sexualethik 83.

[11] Vgl. Menne, Sexualethik 213. Zur Entwicklung des allgemeinen Natur- und Vernunftbegriffs vgl. C. Urban, Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie (Düsseldorf 1979).

[12] Vgl. D. Claessens, Nova Natura. Anthropologische Grundlagen modernen Denkens (Düsseldorf 1970).

[13] Vgl. E. Shorter, Die Geburt der modernen Familie (Reinbek 1977).

[14] Eine sehr gute Übersicht (mit einem Literatur-Verzeichnis auf dem Stand von 1978) gibt: H. Meyer-Wilmes, Die Bedeutung der sogenannten Frauenfrage für die Kirchen und die Theologie. Eine (vor-)theologische Studie zur Erhellung des weiblichen Lebenszusammenhangs, Diplomarbeit, Münster 1979. Ihr gilt mein Dank sowie C.J.M. Halkes.

[15] Zitiert nach Meyer-Wilmes, Bedeutung, 196.

[16] H.U. von Balthasar im «Nachwort des Übersetzers» zu: L. Boyer, Frau und Kirche (= Kriterien 42, Einsiedeln 1977) 95.

[17] Vgl. K. Völker (Hg.), Päpstin Johanna. Ein Lesebuch mit Texten vom Mittelalter bis heute (= WAT 31, Berlin 1977).

[18] Foucault, Sexualität 140.

[19] Mir hat ein feministisch-theologischer Witz gefallen: Ein besonders verdienter Stammtischkollege darf schon einen Blick in die himmlische Seligkeit tun. Als er zurückkommt, ist er bleich und verstört. Die Freunde dringen in ihn zu sagen, wie Gott denn nun aussehe. Der Himmelsbesucher flüstert: «Sie ist schwarz!».

[20] Es muß sicher nicht eigens betont werden, daß Marcuse das Gegenteil jener «anthropologischen Revolution» meint, die Pier Paolo Pasolini als das Massenelend verordneter, einheitlicher Identitäten beschreibt. Vgl.: P.P.P., Freibeuterschriften (Scritti corsari). Die Zerstörung der Kultur des einzelnen durch die Konsumgesellschaft (= Quarthefte 96, Berlin 1978).

[21] Vgl. das Gespräch von S. Bovenschen und M. Schuller mit Marcuse in: Gespräche mit Herbert Marcuse (= Edition Suhrkamp 938, Frankfurt 1978) 65–87.

[22] Marcuse, Gespräche 83.

[23] Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Frankfurt 1969) 207.

FERDINAND MENNE

1941 geboren. Dr. phil. im Fach Soziologie 1970, Habilitation in Soziologie und Sozialphilosophie 1977, seit Dezember 1978 Wissenschaftlicher Rat und Professor für Sozialpädagogik an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund. Veröffentlichungen u.a.: Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit (München/Mainz 1971); (Hg.), Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten, = SL 159 (Darmstadt und Neuwied 1974); zus. mit J. Lell (Hg.): Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft (Düsseldorf/Göttingen ²1977); Alltag und Alternative. Zur Diskussion um einen ‹neuen Lebensstil›, in: Gizycki/Habicht (Hg.), Oasen der Freiheit. Von der Schwierigkeit der Selbstbestimmung = fischer alternativ 4012 (Frankfurt 1978) 104–126. Anschrift: Raesfeldstraße 56, D–4400 Münster, Westfalen.

Nadine Foley

Zölibat in der Männerkirche

I. Einleitung

Gegenwärtig sieht sich das Amtspriestertum der römisch-katholischen Kirche in zwei seiner traditionellen Eigenarten herausgefordert: in seiner Beschränkung auf männliche Amtsträger und in seiner Gebundenheit an den Zölibat. Die erste Eigenart wird durch Befürworter der Ordination von Frauen zum Amtspriestertum in Frage gestellt, die zweite durch Vertreter aus den Reihen der Priester selbst. Die Charakteristika und Dimensionen der Frage nach der Ordination von Frauen, die heute gestellt wird, sind neue Phänomene in der Kirchengeschichte und erwachsen aus der gegenwärtigen Bewegung für die Befreiung des Menschen und aus ihrer Auswirkung auf die Kirche. Der Streit um den priesterlichen Pflichtzölibat dagegen ist nicht neu, obwohl noch zu keiner Zeit so viele Priester ihrem Amt den Rücken gekehrt haben, wie dies heute der Fall ist. Wenngleich der Pflichtzölibat nicht der einzige Faktor ist, der dieses Phänomen auslöst, so ist er doch eindeutig einer der maßgeblichen Faktoren[1]. Die beiden in Frage gestellten Prinzipien haben aus der Perspektive derer, die die Fragen stellen, zumindest zwei Dinge gemeinsam: 1. Sie gehen aus von konkreter Erfahrung. 2. Das Grundproblem ist ein Problem der *Menschlichkeit*. Ungeachtet der Komplexität der beiden Sachbereiche treffen sie sich auf dieser Grundlage, und ihre Gemeinsamkeit ist der Grund, weshalb wir das Bild, das die Kirche von der Frau hat, in seiner Beziehung zum priesterlichen Pflichtzölibat untersuchen wollen.

Es ist nicht Absicht dieses Beitrages, zu wiederholen, was zum Thema des priesterlichen Pflichtzölibats bereits gründlich erforscht und veröffentlicht worden ist. Außer den Arbeiten der Wissenschaftler[2] sind seit 1967, beginnend mit der in diesem Jahr veröffentlichten Enzyklika *Sacerdotalis Caelibatus*[3] Papst Pauls VI., drei autoritative Stellungnahmen der Kirche erschienen. In dem Dokument über *das Amtspriester-*

tum der Bischofssynode von 1971[4] ist ein Abschnitt über den Zölibat enthalten, und schließlich hat am Gründonnerstag 1979 Papst Johannes Paul II. dieselbe Frage in seinem *Brief an die Priester*[5] angesprochen. Die Bedeutung und der Sinn aller drei Verlautbarungen liegt ganz unzweideutig in der Absicht der römischen Kirche, die Forderung des Pflichtzölibats für ihre Priester aufrecht zu erhalten.

Was hier weiter ausgeführt werden soll, betrifft speziell den Zölibat im Zusammenhang mit dem Amtspriestertum, insofern in der Kirche des Westens seit dem 12. Jahrhundert zwischen beiden eine juristische Verknüpfung hergestellt und aufrecht erhalten worden ist. Eine kirchliche Verpflichtung zum Zölibat ist keineswegs *per se* eine Verpflichtung für das Amtspriestertum, wie aus der Tradition des nichtklerikalen Religiosenlebens deutlich hervorgeht. Auf der anderen Seite verlangt die Ordination zum Priestertum für die römische Kirche von Rechts wegen die Beobachtung des Zölibats. Diese Koppelung ist dagegen weder innerer noch notwendiger Art, da Ausnahmeregelungen gewährt werden für Ordinierte aus verschiedenen christlichen Kirchen, die konvertieren, und angesichts der Tatsache, daß die Kirchen des Ostens mit gewissen Einschränkungen einen verheirateten Klerus besitzen. Für den Westen ist der Zölibat für das Amtspriestertum eine Angelegenheit der Kirchendisziplin und durch Kirchengesetz auferlegt.

Das wiederum bedeutet jedoch nicht, daß es in den Reihen der Priester nicht Männer gäbe, die die Ehelosigkeit als die von ihnen frei gewählten Lebensform vorziehen, wie etwa die Ordensgeistlichkeit. Tatsächlich gibt es viele, die dies tun. Sie sind die einzigen, die das echte Ideal des Eheverzichts um des Reiches Gottes willen hoch halten und es in Aufgeschlossenheit für alle Seiten der menschlichen Situation leben, in einer Herzenshaltung, die weder ein Manipulieren anderer zuläßt noch die Auferlegung vorbestimmter Beschränkungen in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Doch ist es ebenso offensichtlich, daß für viele Priester, vielleicht für die Mehrheit, der Zölibat keiner persönlichen Wahl entspricht, sondern während ihrer Vorbereitung auf den Priesterberuf als unerläßliche Bedingung akzeptiert worden ist. Für manche wirkt dieser Zölibat als Störfaktor für ihr seelisches Gleichgewicht und führt zur spirituellen Lähmung[6]. Ihr Dienst ist weder für sie selbst noch für die Menschen, mit denen sie zu tun haben, lebenspendend. Dementsprechend erwächst die eigentliche, reale Frage nach dem Zölibat aus dem existentiellen Zusammenhang zwischenmenschlicher Beziehungen, wie sie von vielen Priestern erlebt und von denen, auf die sie sich beziehen, bemerkt werden.

Die gegenwärtige Forschung im Bereich der Geschichte, der Tradition, der Psychologie, der Soziologie, der Spiritualität und des juristischen Status des priesterlichen Zölibats wurde ausgelöst durch die anhaltende Diskussion über seine Beziehung zum priesterlichen Amt als solchem. Die amtlichen Antworten, von denen Papst Pauls VI. Enzyklika die umfassendste ist, führten biblische und theologische Gründe für den priesterlichen Pflichtzölibat ins Feld, für seine kirchliche und eschatologische Bedeutung, seine Beziehung zu menschlichen Werten, soweit sie Grundsätze für die priesterliche Formung und Warnungen vor Gefahren für die priesterliche Treue abgeben. Eins der Themen, von denen sie nicht spricht, das aber implizit in dem Grundprinzip des priesterlichen Zölibats enthalten ist, ist die kirchliche Wertung der Frau, die durch die Zölibatsforderung für den Priester institutionalisiert wird. Dieser Einzelaspekt einer zugegebenermaßen verwickelten Frage, ein Aspekt, der nur für Frauen einleuchtend ist, soll den Hauptpunkt der folgenden Ausführungen abgeben. Hierzu ist zunächst ein kurzer Überblick erforderlich über das, was die Kirche über die Frau lehrt.

II. Kirche und Frau

Der Frau, die kritisch die verschiedenen Abhandlungen über die Frau in amtlichen kirchlichen Verlautbarungen liest, wird recht bald deutlich, daß die Autoren der betreffenden Dokumente bei ihrer Arbeit die wirkliche Welt der Frau völlig außer Acht lassen und zu ihrer heutigen Erfahrungsweise keinerlei Kontakt haben. Das ist um so bedauerlicher, als Papst Johannes XXIII. die gegenwärtige Zeit als eine Periode verkündete, in der die Erwartungen der Frau, zusammen mit denen der wirtschaftlich und politisch Unterdrückten, auf einen Abbau lange ertragener Superiorität-Inferioritätsbeziehungen drängen, in denen zahllose Menschen gehalten werden und denen die Kirche ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden muß[7]. Papst Johannes identifizierte ganz richtig die neuen Bewegungen als aus der Erfahrung der Menschen erwachsend, eine Erkenntnis, die in dramatischer Form an die Oberfläche gelangte, als während des Zweiten Vatikanums die Konzilsväter begannen, die Situation der Völker der Dritten Welt ins Auge zu fassen. Ihre Bischöfe waren Männer, die ihre Lebensverhältnisse teilten und ihr Elend mitlebten. Das beredte Zeugnis der Bischöfe von ihrer Treue zu ihren armen und notleidenden Völkern und von der Mitschuld der Kirche an der Entstehung der Ursachen dieser Notlage durch ihre mangelnde Aufmerksamkeit, machte auf dem Konzil einen großen Eindruck und änderte radi-

kal seine Richtung. Die Bedeutung der Erfahrung als *locus theologicus* wurde anschließend anerkannt und später dann ausdrücklich formuliert in dem Apostolischen Schreiben «Evangelii nuntiandi» über die Evangelisierung der Welt von heute[8]. Wenn die Kirche heute die Förderung der Menschenrechte für alle Menschen und der sozialen Gerechtigkeit als konstituierendes Element der Verkündigung des Evangeliums verficht, so erwuchs diese Betonung aus der gesteigerten Aufmerksamkeit für die Erfahrung der Völker, die wirtschaftlich und politisch unterdrückt waren, und aus der theologischen Reflexion über diesen Zustand.

Die Bewegung der Frauen zur Erlangung der Freiheit in Gesellschaft und Kirche hat auch ihre Grundlage in der Erfahrung. Doch in diesem Falle gibt es keinen Zugang, durch den ihre Erfahrung bis zu der Ebene vordringen könnte, auf der kirchliche Lehre und Politik formuliert werden. Nur Frauen selbst haben die erforderliche Kompetenz, von ihrer eigenen Erfahrung zu sprechen. Aber sie sind systematisch ausgeschlossen von den ausschließlich von Männern besetzten zölibatgebundenen, hierarchischen Führungsstellen. Doch gibt es innerhalb dieser Stellen Leute, die über sie, zu ihnen und für sie sprechen. Sie vertreten hartnäckig eine Art «Theologie der Frau», die in sich einen alten Mythos enthält, unbeeindruckt von den Entdeckungen und Erkenntnissen der heutigen Wissenschaften und vollständig ohne Beziehung zur Erfahrung einer wachsenden Zahl von Frauen.

In den verschiedenen kirchlichen Äußerungen werden Frauen ständig angesehen und dargestellt, als hätten sie eine «eigene Natur» und innerhalb der menschlichen Tätigkeit eine «spezifische Rolle» zu spielen[9]. So oft er beteuerte und betonte, wie notwendig es sei, das soziale, wirtschaftliche und politische Wohlergehen der Frauen, entsprechend den in der heutigen Welt vor sich gehenden Entwicklungen zu fördern, fügte Papst Paul VI. regelmäßig die modifizierende Einschränkung hinzu, daß dabei die «eigene Rolle» der Frau gewahrt werden müsse. In seiner Ansprache an die katholischen Juristen Italiens im Dezember 1972 erklärte Papst Paul schließlich, was er als einzige Verschiedenheit der Frau ansieht: «Die wahre Befreiung der Frau besteht nicht in einer formalistischen oder materiellen Gleichberechtigung mit dem andern Geschlecht, sondern in der Anerkennung dessen, was die weibliche Persönlichkeit als wesentliches Spezifikum besitzt: der Berufung der Frau, Mutter zu sein.»[10] In ganz ähnlicher Weise kreist das Hauptargument der *Erklärung zu der Frage einer Zulassung von Frauen zum Amtspriestertum* um die Idee von verschiedenen Naturen, die festgelegte Rollen bedingen. «Die gesamte sakramentale Ökonomie basiert in der Tat auf natürlichen Zeichen, auf Symbolen, die dem menschlichen Seelenleben aufgeprägt sind... Die gleiche natürliche Ähnlichkeit ist erforderlich für Personen wie für Dinge: Soll Christi Rolle in der Eucharistie sakramental zum Ausdruck gebracht werden, so bestände diese ‹natürliche Ähnlichkeit›, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht, wenn die Rolle Christi nicht von einem Mann übernommen würde. In einem solchen Falle wäre es schwierig, in dem Diener das Abbild Christi zu erkennen. Denn Christus war und bleibt ein Mann.»[11]

Die Formeln von den «*je eigentümlichen Naturen*» und den «*spezifischen Rollen*», die sich durch sämtliche kirchliche Verlautbarungen hindurchziehen, lassen die zugrundeliegenden scholastischen Kategorien erkennen. In unserem Zusammenhang versteht sich die «eigentümliche» Tätigkeit von irgendetwas als jene differenzierende Tätigkeit, die die Unterschiedlichkeit des Wesens des Betreffenden ausmacht. In klassischer Zeit fanden diese ursprünglich griechischen Seinskategorien ihre konkrete Anwendung beispielsweise in dem «Porphyrischen Baum». Auf der höchsten Seinsebene stand in diesem Schema das menschliche Individuum, das sein ihm eigenes Wesen durch die spezifische Tätigkeit des Denkvermögens, ausgeübt in Vernunft und Willen, offenbarte und sich hierdurch vom Tier unterschied, das seinerseits auf einer niederen Seinsebene seine Eigentümlichkeit durch sein Empfindungsvermögen und die Ortsveränderung kenntlich machte, wodurch es sich als Wesen erwies, das sich über die niederen Organismen, nämlich die Pflanzen usw. erhob, mit denen es im übrigen vieles gemeinsam hatte.

Solche Denkprinzipien sind im Licht einer weiter fortgeschrittenen biologischen Wissenschaft archaïsch. Doch muß auf sie zurückgegriffen werden, um deutlich zu machen, was nun eigentlich gemeint ist, wenn in einer derart beharrlichen Weise die Mutterschaft als die eigentümlich spezifische Rolle der Frau hervorgehoben wird. Hier stoßen wir auf eine Anzahl Implikationen. Werden die Elemente der kirchlichen Verlautbarungen im scholastischen Kontext gesehen, so folgt daraus offenbar, daß die Funktionen des Denkvermögens, nämlich Vernunft und Wille, die spezifischen Tätigkeiten des Mannes sind, während für die Frau die spezifische eigene Tätigkeit die Mutterschaft ist.

Ist das aber ein richtiger Denkvorgang, so kann daraus der Schluß gezogen werden, daß es nicht eine menschliche Natur gibt, sondern zwei[12] und daß die der Frau offensichtlich auf einer niederen Stufe der Seinsebene steht als die des Mannes, ja möglicherweise sogar auf einer untermenschlichen Stufe. Dann aber

vertreten die amtlichen kirchlichen Stellungnahmen ein Menschenbild, in dessen Rahmen es zwei menschliche Naturen gibt, von denen die der Frau auf ihre biologische Rolle in der Hervorbringung von Nachkommenschaft konzentriert ist. Offenbart sich, wie es bei Anwendung der scholastischen Kategorien der Fall zu sein scheint, menschliche Natur durch die Tätigkeit von Vernunft und Willen, dann erweist sich folgerichtig die Frau als weniger denn im Vollsinne menschliches Wesen. Oder um Freuds Satz zu gebrauchen: In ihrer «Biologie liegt Schicksal». Die Gesamtheit ihrer menschlichen Möglichkeiten, einschließlich Vernunft und Willen – wofern diese ihr überhaupt zuerkannt werden –, sind beschränkt und abhängig von ihrer Funktion des Kindergebärens. Diese Schlußfolgerung dürfte indessen unvereinbar sein mit den scholastischen Prämissen, auf denen sie aufbaut, da in diesen kein Unterschied zwischen männlich und weiblich gemacht wird, wenn generell von menschlicher Natur die Rede ist, obwohl in den Perioden, in denen die Scholastik in Blüte stand, die Idee, daß die Frau ein Voll-Mensch sei, wohl niemals positiv in Erwägung gezogen worden ist.

Dieser kurze Versuch, einen begrifflichen Unterbau abzuleiten, auf dem der Sinn dessen, was die Kirche heute über die Frau zu sagen hat, näher untersucht wird, könnte trügerisch erscheinen. Doch scheint dieses Verfahren angesichts der sich dabei ergebenden Evidenz durchaus legitim zu sein. Darin liegt keineswegs die Behauptung, diese philosophische Analyse stelle den *Grund* dar für die Stellung, in der die Frau in Kirche und Gesellschaft gehalten wird. Vielmehr ist die theoretische Formulierung zweifellos eine nachträgliche Rationalisierung bereits seit langem vertretener Ideen. Das ist indes nicht überraschend im Licht der Theologie des Mittelalters, die diese Idee widerspiegelt[13]. Überraschend ist vielmehr, daß hier bis heute Voraussetzungen verewigt werden, ohne daß man sie im Licht einer weiter entwickelten Biologie und der anderen Humanwissenschaften prüft. Und es verdeckt vielleicht unterbewußte Einstellungen der Frau gegenüber, deren Ursprünge noch weiter zurück liegen.

Die Quelle der Vorstellungen von der Frau als inferior, unvollkommen, unrein, verführerisch und andere verunreinigend ist natürlich älter als die griechische Philosophie. Primitive Völker überall auf der Welt verhinderten jede Art Umgang mit Frauen vor wichtigen männlichen Betätigungen wie Jagd, Staatsgeschäften oder Kriegführung. Frühe Kulturen stellten Blut-Tabus auf und hielten Frauen fern von kultischen Feiern, weil sie angeblich geeignet waren, Heiliges zu entweihen. Umgang mit Frauen, vor allem geschlechtlicher Verkehr, wurde allgemein als Beflekkung und Schwächung für den Mann angesehen. Auf den bewußten und unbewußten Ebenen kultureller Gestaltung bestätigen derartige Einstellungen und aus ihnen erwachsende Verhaltensweisen das hartnäckige Fortbestehen einer unterschwelligen Furcht vor der Frau im Zusammenhang mit ihren körperlich-biologischen Vorgängen, namentlich mit ihrer Mutterschaft, ihrer geahnten Beziehung zur Erde und ihrer Fruchtbarkeit sowie ihrer geheimnisvollen Macht über die Männer[14].

Für viele katholische Frauen ergibt sich heutzutage jedoch die Frage, ob die Kirche wirklich begriffen hat, daß sich durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ihr Status grundlegend gewandelt hat oder nicht. In den vielen Abhandlungen über den komplementären Charakter der weiblichen Rolle zu der des Mannes, über die unersetzbare, ja exklusive Rolle der Mutterschaft, die sie in Familie, Gesellschaft und Kultur zu spielen berufen ist, und über die unschätzbaren Eigenschaften der weiblichen Persönlichkeit entdecken sie nicht eine Lehre von der Frau, die ihre individuelle Personalität frei macht und fördert, sondern eher eine subtile «theologische» Verstärkung der Wirksamkeit unüberprüfter Prämissen über die Frau, die unvereinbar sind mit ihrem erwachenden Selbstbild.

Zu einer Zeit, in der Frauen berechtigtermaßen ihre volle menschliche Persönlichkeit geltend machen, mit allen damit zusammenhängenden Folgerungen für die Beteiligung am sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben, stoßen sie auf eine kirchliche Lehrmeinung, die nicht vereinbar ist mit ihrer sich entwickelnden Selbstidentität. Die Frauen gewinnen den Eindruck, daß die beharrliche Betonung ihrer *Rollen* – und das Wort ist vielsagend – die bedeutend wichtigere Frage verdrängt, was die Frau nun eigentlich *ist*: nämlich eine menschliche Persönlichkeit mit einzigartigen ergänzenden Eigenarten und Gaben. Noch bevor die Frau Mutter ist, ist sie Person mit eigener Identität. Mutterschaft ist sicher etwas Edles, doch überlagert sie keineswegs die Personalität. Doch hat in Theorie und Praxis die Idee, die Frau finde in der – natürlichen oder geistigen – Mutterschaft ihre gesamte Identität und Erfüllung, ihre Wirkung getan. Sie hat sich bei Frauen wie Männern festgesetzt, und beide sind dabei abgewertet worden. Heute anerkennen viele Frauen und Männer diesen Sachverhalt und wenden sich einem Vorgang der Selbsterkenntnis zu, unbelastet von den stereotyp gewordenen Schablonen an das Geschlecht gebundener Perspektiven. Sie gewinnen eine Fülle von Erkenntnissen, die sie im Licht des Evangeliums überprüfen können, aus dessen Bot-

schaft der Freiheit ihnen ein Echo ihrer Erfahrung wiederklingt. Und sie bieten der Kirche ein unabsehbares neues Potential für ein tieferes Eindringen in den Sinn des Evangeliums, in dessen Mittelpunkt die Person Jesu Christi steht.

Andererseits ist das, was die Kirche den Frauen bietet und im Großen der Welt als Erklärung gibt, nichts anderes als eine verschleierte Rationalisierung für den untergeordneten Status, in dem die Frauen in Schranken gehalten, abgeschirmt und gehindert werden, in vollem Umfang an den Wirkungen der Menschwerdung teilzunehmen. Durch ein solches Verfahren erhärtet die Kirche die Prämissen einer patriarchalischen Ordnung und verewigt in jeglicher Art von Gesellschaft die Über- und Unterordnungsbeziehungen. Der Widerspruch zu der Erlösungsbotschaft des Evangeliums wird von immer mehr Frauen als Frustration und Beeinträchtigung erlebt. Sie entdecken sich als Opfer einer in der kirchlichen Struktur verkörperten Ideologie, die ihnen keinerlei Möglichkeit beläßt, irgendeinen Anspruch zu vertreten. Der priesterliche Zölibat ist sowohl ein symbolischer Ausdruck dieser unguten Lage als auch ein reales Hindernis zu ihrer Klärung.

III. Priesterlicher Zölibat und Frau, Symbol und Hindernis

Der priesterliche Zölibat ist ein einzigartiges Symbol für die Beziehung der Frau zu der patriarchalischen Kirche. Patriarchalische Gesellschaften institutionalisieren allgemein ihre Idee von der Frau. Die Kirche, die sich selbst als eine einzigartige Gesellschaft bezeichnet, eins «vom Ursprung her in ihrer Natur und in ihren Strukturen»[15], verfährt ebenso in einer ganz einzigartigen Weise, wenn sie Zölibat und Priestertum miteinander koppelt und folglich mit der Autorität und Ausübung der Macht in der Kirche. Die Kirche, der Leib Christi, ist *heilig (holy)*. Ihre Riten sind *heilig (sacred)*. Sie ist in ihrem Wesen *Sakrament*. Sie ist *das Haus Gottes* und der *Wohnsitz Gottes bei den Menschen, voll himmlischer Gaben für alle Ewigkeit*. Mit diesen Sätzen unter anderen beschreibt *Lumen Gentium* den übernatürlichen Charakter und die Sendung der Kirche[16].

Ganz ähnlichen Anspielungen begegnen wir, wenn es um die Darstellung und Beschreibung des Priestertums geht. Ordinierung zum Priestertum ist etwas *Heiliges (sacred)*. Während alle Gläubigen in Christus zu einer «heiligen, königlichen Priesterschaft» gemacht worden sind, «haben» einige unter ihnen «in der Gemeinschaft der Gläubigen die geheiligte Macht des priesterlichen Ordo, das Opfer darzubringen und Sünden zu vergeben». Ganz klar und deutlich fügt das Amtspriestertum zur Heiligkeit des Volkes Gottes die Befähigung hinzu, eine heilige Gewalt auszuüben. «In Verbindung mit dem bischöflichen Ordo nimmt der Priester teil an der Autorität, durch die Christus seinen Leib erbaut, heiligt und leitet.» Aufgrund des besonderen Charakters, der im Weihesakrament verliehen wird, sind Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes «Christus, dem Priester, in solcher Weise gleichförmig gemacht, daß sie fähig sind, in der Person des Hauptes zu handeln»[17].

In seiner Enzyklika *Sacerdotalis Caelibatus* spricht Papst Paul von dem geheiligten Zölibat des Klerus, von dem goldenen Gesetz des heiligen Zölibats, der vollkommenen Keuschheit der Diener der Kirche, die «in besonderer Weise gemäß ist» für die Diener Gottes. Im Gegensatz zur Ehe, die von Jesus erhoben und zum Sakrament gemacht ist, «hat er einen neuen Weg geöffnet, auf dem das Geschöpf, der Mensch, vollständig und unmittelbar dem Herrn anhängend und nur um den Herrn und seine Angelegenheiten besorgt ist»[18]. «Der gottgeweihte Eheverzicht der Diener des Heiligtums macht in der Tat die jungfräuliche Liebe Christi zu seiner Kirche und die jungfräuliche übernatürliche Fruchtbarkeit dieses Ehebundes sichtbar, kraft deren die Gotteskinder nicht aus Fleisch und Blut geboren sind».[19] Papst Paul VI. führt diese Idee noch weiter, wenn er erklärt, der Priester suche, indem er auf die dem verheirateten Manne eigene Vaterschaft verzichtet, «eine andere Vaterschaft, ja eine eigene Mutterschaft, in Erinnerung an die Worte des Apostels über die Kinder, die er unter Schmerzen gebiert»[20].

Wenn eine Frau nacheinander in diesem Sinne lautende Schilderungen von der Heiligkeit der Kirche, dem sakralen Charakter des Amtspriestertums und der Heiligkeit des Zölibats liest, wird sie sich sehr klar darüber, daß sie wenig oder keinen Platz im Rahmen dieser Thematik hat. Und sie kann nicht umhin, daraus zu schließen, daß ihr Ausschluß mit den Vorschriften über den Bereich des Heiligen (*sacred*) zu tun hat. Zwar kann sie annehmen, daß sie zum Volk Gottes gehört, das als heilig (*holy*) charakterisiert wird. Doch wird die aufmerksame Lektüre anderer kirchlicher Verlautbarungen, die in sich ständig wiederholenden ausschließlich im Maskulinum formulierten Wendungen abgefaßt bzw. darin übertragen[21] sind, bei ihr durchaus einen Zweifel selbst diesem Zugeständnis gegenüber wecken können. In den Abhandlungen über das Priestertum ist kein Platz für sie, und wenn die Rede auf den Zölibat kommt, wird sie sich klar darüber, daß sie im Schatten der Randbezirke der Diskussion angesiedelt ist, namentlich, wenn der

Priester gewarnt wird vor den Versuchungen gegen die Berufstreue, gegen die er sich wappnen muß.

Eine offenkundige Bedeutung des Begriffes Zölibat im kirchlichen Sprachgebrauch ist doch wohl: «nicht verheiratet mit einer Frau.» Obwohl der Form nach negativ, im Gegensatz stehend zu dem beachtlichen Material, das als positiver Gehalt und Wert des Zölibats angeführt wird, hat dieser Begriffsinhalt eine für die Frau kritische Nebenbedeutung. Ist der eigentümliche Charakter der Kirche, ihrer Priester und ihres Zölibats der Charakter der Heiligkeit (*sacredness*) und ist der nichtzölibatäre Stand ungeeignet für das heilige Priestertum, ungeachtet der Tradition der östlichen Kirche, dann ist damit doch wohl etwas Definitives gesagt über die Frau und über die ehelichen Beziehungen des Mannes zur Frau. *Die Frau ist ungeeignet, dem Bereich des Heiligen (sacred) oder der Person des geheiligten (sacred) Dieners der Kirche zu nahen.* Überdies befleckt der geschlechtliche Verkehr den geheiligten Amtsträger und macht ihn ungeeignet für seine priesterliche Funktion[22]. Die kirchlichen Dokumente sagen dies nicht in so vielen Worten aus, doch stehen diese Aussagen als unausweichliche Schlußfolgerungen hinter dem, was in der rationalen Begründung für den priesterlichen Pflichtzölibat und der Rhetorik über die eigentümliche Natur, die spezifischen Rollen und die komplementäre Beziehung der Frau zum Manne enthalten ist[23]. Sie legen die Annahme nahe, daß die Kirche den Sinn dessen nicht wirklich akzeptiert hat, was geschehen ist, als Jesus einer von uns – Frau und Mann – geworden ist, uns gleich in allem außer der Sünde.

Der zur Institution erhobene Zölibat hält die Frau fern von der Priesterkaste und erklärt implizit, daß die Kirche in ihrer hierarchischen Ausprägung die Frau nicht braucht. Ganz unbeabsichtigt stärkt Papst Johannes Paul II. diese Schlußfolgerung zweifellos, wenn er behauptet, daß der Priester durch den Verzicht auf die Vaterschaft «eine andere Vaterschaft und selbst eine andere Mutterschaft» sucht, wobei er diese letztere Tätigkeit später einmal als «die ewige Berufung der Frau» bezeichnet[24]. Wie soll eine derart seltsame Androgynie Zeugnis sein für «Symbole, die dem menschlichen Seelenleben eingeprägt sind»? Wenn Priestertum irgendwie Mutterschaft verkörpern, symbolisieren und entsprechend fungieren soll, wieviel angemessener wäre es dann, Frauen zu ordinieren.

Die Tatsache, daß der geheiligte Zölibat aufs engste an die kirchliche Autorität gebunden ist, schafft eine unüberwindliche Schranke gegen die Eröffnung eines Dialogs über die vielen Fragen, die mit der Frau und ihrer vollen Mitgliedschaft und Teilhabe in der Kirche zusammenhängen. Die weibliche Selbsterfahrung als individuelle menschliche Person mit ihren eigenen Talenten und Fähigkeiten bildet die entscheidende Evidenz, welche die seit langem herrschenden kirchlichen Verhaltensweisen als falsch erweist. Während die Frauen langsam und mit viel Mühe Einbrüche in die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereiche der weltlichen Gesellschaft erzielen, sind entsprechende Möglichkeiten in der Kirche schlechthin nicht vorhanden. Innerhalb der offiziellen Kirche gibt es kein Forum für theologische Reflexionen auf der Grundlage der weiblichen Selbst- und Welterfahrung. Die Strukturen des kirchlichen Patriarchats sind abgeschirmt gegen ein solches Bemühen, und viele Frauen sind zutiefst enttäuscht durch den beständigen Affront gegen ihre menschliche Persönlichkeit, den sie erleben bei dem Versuch, sich mit den Ungerechtigkeiten und Unbilligkeiten auseinanderzusetzen, die innerhalb der Kirche fortbestehen.

Bei dieser Frage handelt es sich deutlich um eine Frage der Macht und der Machtausübung. Das Wort «*Macht*», im Zusammenhang mit der Motivierung der Frau bei ihrem Streben nach voller Gleichheit, bringt die Männer allgemein aus der Fassung. Die klassische Verunglimpfung der Befreiungsbewegung der Frauen besteht in der verachtungsvollen Beschuldigung, die Frauen suchten nur, Macht zu gewinnen. Obwohl das Wort unheimliche Obertöne hat, wenn es um Frauenfragen geht, sollte es für die Realität genommen werden, die es bezeichnet. Grundlegende Macht ist das, was in der Meisterung des eigenen Lebens ausgeübt wird, – sei es in eigener Person, sei es in Abstimmung mit andern. Sie ist an die Anerkennung dessen gebunden, daß der Betreffende im Vollsinne Person ist. Das ist die Macht, die die Frauen in der weiteren Frauenbewegung erstreben, und unter deren Aspekt sie ihre Stellung in der Kirche ins Auge fassen. In einer Hinsicht betrifft dieses Problem alle Laien, die Frauen jedoch in einer besonderen Weise.

Während die Laienschaft generell in der Kirche keine Rechte genießt, sind die Frauen als undifferenzierte Klasse doppelt ausgeschlossen. Keine Frau kann die Demarkationslinie zwischen Kleriker und Laien überschreiten. Es ist daher recht merkwürdig, daß im Nachgang zu den amtlichen Verlautbarungen über die Frau und das Amtspriestertum die Notwendigkeit beteuert wird, daß Frauen in die Entscheidungsfindung einbezogen werden[25]. Jegliche wichtigere Entscheidung in der Kirche wird auf den höheren Stufen der zölibatären kirchlichen Hierarchie getroffen, auf denen selbst der niedere Klerus wenig Einfluß besitzt, und von denen die Frau kategorisch ausgeschlossen ist.

Die übliche Erfahrung der Frauen bestätigt diese Realität nach wie vor. Frauen können ihre Angelegenheiten nicht einmal direkt vor die nationalen Bischofskonferenzen bringen. Leiterinnen von Kongregationen weiblicher Religiosen sehen die Wege zur Diskussion gemeinsamer Anliegen mit den Bischöfen blokkiert, während von seiten der Bischöfe einseitig Entscheidungen gefällt werden, die das Wohlergehen ihrer Gemeinschaften betreffen. Frauen mit qualifizierter beruflicher Ausbildung und Erfahrung dienen in Diözesanämtern nach wie vor in Stellungen, in denen sie Priestern mit geringerer beruflicher Qualifikation untergeordnet sind. Frauen bekommen von kirchlichen Amtsträgern hoher Ränge gesagt, sie besäßen nicht die Kompetenz, sich an Projekten wie etwa der Reform der kirchenrechtlichen Bestimmungen über Religioseninstitute zu beteiligen, und sie verfügten nicht über die Art von Urteilsfähigkeit, die für die Ausübung einer richterlichen Tätigkeit am Ehegericht erforderlich sei.

Wenn neue liturgische Rollen für Laien geschaffen oder der Zugang zu ihnen für Laien geöffnet wird, so ist damit beabsichtigt, sie *männlichen* Laien zugänglich zu machen. Das Dekret *Ministeria Quaedam*[26] ist ein Beispielfall dafür. Frauen können weder die Ränge von Akolythen, Lektoren, außerordentlichen Dienern, noch von ständigen Diakonen oder Predigern erlangen. In einer gönnerhaften Laune wird ihnen dann gesagt, «die Kirche schulde Frauen im Laien- wie im Religiosenstand in hohem Maße Dank für ihren Einsatz und ihren liebevollen Dienst»[27], eine besonders aufschlußreiche Art von Erklärung, insofern sie die Frauen außerhalb der «Kirche» stellt. In diesem Sinne ist es eine ehrliche Feststellung des Status quo, wie Frauen ihn erleben. Und so ließe sich die Litanei repressiver Erfahrungen fortsetzen.

Gewiß gibt es Durchbrüche in vielen Einzelbereichen, namentlich in örtlichen Situationen und unter Menschen – Männern und Frauen, Priestern, Religiosen und Laien, bei denen das Empfinden für die fundamentale Ungerechtigkeit wächst. Außergewöhnliche Präzedenzfälle sind in manchen Situationen geschaffen, in denen pastorale Erfordernisse auf dem Spiel stehen. Das Dokument *Die Rolle der Frau bei der Verbreitung des Evangeliums* hält fest, daß in Missionsgebieten Frauen Pfarreien verwalten, predigen, taufen und Trauungen beglaubigen dürfen[28]. In solchen Fällen entwickelt sich unter dem Druck des Priestermangels eine Verbesserung der Rechte der Frau, parallel zu dem, was in der Gesellschaft schlechthin langsam eintritt. Aber innerhalb der Kirche kann diese Entwicklung nicht mehr weiter voranschreiten. Denn danach ist eine Linie gezogen, über die hinaus kein Weg führt. Und sie ist gekennzeichnet durch die Institution des den Männern vorbehaltenen zölibatären Priestertums.

Die Zugeständnisse, die Frauen gemacht werden, sind Ausnahmen und Herablassung. Sie erleichtern keineswegs die radikale Ungleichheit, auf die Frauen in der Praxis stoßen, wenn sie erleben, wie die Mitglieder des elitären priesterlichen Korps sich diesen Grundsatz zueigen gemacht haben. Ihre gesamte Ausbildung hat die Priester darin bestärkt, was vielleicht eine unbewußte Erkenntnis ist: daß sie niemals auf der Ebene der Gleichheit zu einer Frau in Beziehung treten dürfen. Daraus erwächst eine eingefleischte Haltung, die die Frauen als inferior ansieht, und die sich gewohnheitsgemäß darin äußert, daß man sie einerseits unter klerikale Bevormundung und Schirmherrschaft stellt, andererseits immer wieder das Lob des weiblichen Standes beteuert. Bei dieser frauenfeindlichen Mentalität der Priester reicht die formelle Lehre der Kirche über die Frau in die alltäglichen Ereignisse hinein, bei denen Frauen und Mitglieder des Klerus aufeinander einwirken. Immer häufiger sind solche Situationen die einzigen, in denen Priester und Frauen, Laien und Religiosen sich im kirchlichen Dienst engagieren. Die Ergebnisse sind oft schmerzlich für die beteiligten Personen und unreparierbar nachteilig für das geistliche Amt.

Der gesamte Bereich kann nur von Priestern selbst in adäquater Weise in Angriff genommen werden. Doch dabei wird evident, daß die sogenannte «Krise des Priestertums» an ihren Wurzeln eine Identitätskrise ist: die Folge der starren Koppelung von Autorität und Zölibat in seiner Auswirkung auf das Leben der Priester. Auf der Ebene der praktischen Erfahrung erkennen viele Priester tatsächlich die Bedeutung dessen, was Schillebeeckx meint, wenn er sagt: «Zölibat gehört nicht zu der Art von Dingen, die man aufnehmen kann, nur weil man seinen Weg mit etwas anderem weitergehen muß.»[29]

In einem scharfsinnigen Artikel über den Zölibat geht Rodger Balducelli seiner biblischen Grundlegung in der Lehre Jesu einerseits und dem Ursprung der Entscheidung für den Zölibat bei denen nach, die diese Entscheidung treffen. Er schildert, wie die Wirklichkeit des Reiches Gottes einen Menschen so ergreifen kann, daß die Entscheidung für den Zölibat aus einer existentiellen Unfähigkeit erwächst, etwas anderes zu wählen. Die Entscheidung «um des Reiches Gottes willen» (Mt 19,21) wird von Balducelli als ein Fall von Ehelosigkeit gedeutet, die den Betreffenden mehr in ihren Bann schlägt, als daß sie das Ergebnis einer wohlerwogenen Entscheidung für die Ehelosigkeit um des kommenden Reiches willen wäre. «Das Ereignis

des Eheverzichts muß als etwas verstanden werden, das im Rahmen einer größeren religiösen Erfahrung eintritt und als deren existentielle Auswirkung.»[30] Erfolgt dann eine Entscheidung für den Zölibat in dem besonderen Bereich des Verhältnisses eines Menschen zu Gott, so kann sie von keinem in Regie genommen werden, weder von dem einzelnen selbst noch von irgendjemandem sonst. Ganz sicher aber kann sie nicht durch Gesetz befohlen werden. Natürlich ist es möglich, daß Menschen, die nach dem Priestertum streben, auch dadurch zur Wahl der Ehelosigkeit angetrieben werden, daß Gott in ihrem Leben wirksam wird. Ist das jedoch nicht der Fall, so ist Zölibat für sie eine Gesetzesbefolgung, die die Verhinderung der Ehe mit sich bringt und die Notwendigkeit, die Verteidigung dieses Verbotes gegen die angenommene Gefahr zu verstärken, die die Frau darstellt. Eine naheliegende Konsequenz für den Priester, die bisweilen unter der Verkleidung als «Pastoralpsychologie»[31] zutage tritt, ist die Tendenz, Geschlechtlichkeit und Frau herabzusetzen. Nur Priester wissen, in welchem Umfang sie versteckt und offen aus einer solchen Geisteshaltung heraus reden und handeln. Aber Frauen können es intuitiv erkennen.

Die Folgen des zölibatär-patriarchalischen Systems werden einzig und allein von den Priestern erfahren und bilden für viele Priester eine Quelle ständigen seelischen Druckes. Psychologische wie soziologische Untersuchungen haben erkennbar gemacht, welchen Schaden die Zölibatsverpflichtung an der Persönlichkeit vieler Priester angerichtet hat, die dadurch jeglicher menschlicher Intimitätserfahrung verlustig gehen. Aber der Priester ist auch eingeschlossen in ein Kontrollsystem, das ihn in wirksamer Weise umfaßt hält, zugleich aber von ihm fordert, daß er ein selbst nicht partizipierender Sprecher für eine von oben her gesetzlich festgelegte autoritäre Kirchenpolitik ist. In engem Kontakt mit den seelsorglichen Bedürfnissen des Volkes stehend, sieht er sich oft in Konfliktsituationen, ohne daß er die Befugnis hätte, auch im Gefühlsbereich an niederschmetternden menschlichen Problemen des gläubigen Volkes Anteil zu nehmen[32]. Geschieht dies, so erlebt der Priester seine Entpersönlichung auf seine eigene Weise und lernt die Auswirkungen des patriarchalischen Systems auf diejenigen kennen, die in den untersten Schichten tätig sind.

Einsichten in dieses Phänomen stammen von Männern, die im Gefolge der Frauenbewegung begonnen haben, die Quellen ihrer eigenen Unterdrückung zu erforschen[33]. Joseph H. Pleck hat über die Arten und Weisen geschrieben, wie die herrschende Macht in einem patriarchalischen System Frauen, Männer und Gesellschaft beeinflußt. Dabei bemerkt er, daß unter einem patriarchalischen System «menschliche Beziehungen zu anderen Menschen sich nur nach patriarchalischen Normen bilden und gestalten können, obwohl sie weniger offensichtlich sind als die Normen, die die Mann-Frau-Beziehungen beherrschen.»[34] Welches diese Normen in der zölibatär-patriarchalischen Kirche sind, können Priester durch Bemühungen der Bewußtseinsweckung entdecken. Doch natürlich werden die befördert, die sich die Werte der Institution in der beispielhaftesten Weise zueigen machen und entsprechend zu höheren Ämtern berufen werden. In weltlichen patriarchalischen Gesellschaften entsprechen die Rangordnungen den Kriterien für die Maskulinität, wie die betreffende Gesellschaft sie sich zueigen macht. In der Kirche, wo der Zölibat das Potential der «Maskulinität» im Sinne des weltlichen Mannes-Bildes verringert, zeigen die Autoritätsebenen immer noch Grade der Macht an. Die auf den untersten Stufen der hierarchischen Leiter stehen, verfügen über die geringste Macht, ja sie stehen faktisch dem weiblichen Status der «Unterklasse», die jedes patriarchalische System braucht, am nächsten. Angesichts der Regeln und Normen, nach denen jedes patriarchalische System funktioniert, ist es für einen Mann – und Priester bilden da keine Ausnahme – eine unerfreuliche Situation, dazuzugehören. Es darf demnach nicht überraschen, daß sich Priester, wenn sie ein Gespräch über den Zölibat beginnen wollen, in dem seltsamen Netz fangen, das von den Ufern des Zölibats und der Autorität aus gewoben ist. Und in diesem Falle teilen sie mit der Frau die Erfahrung, daß es für sie keine Zuflucht gibt. Ihnen wird von höherer Stelle die Möglichkeit genommen, an einer Entscheidung über den Zölibat teilzunehmen. Folglich gibt es keinen Weg, daß ihre Erfahrung zu einem *locus theologicus* wird, der als Ausgangsbasis dienen kann, von der aus die Kirche sich zu neuen Ebenen kirchlichen Verständnisses und neuer Ausdrucksformen der Art und Weise öffnet, auf die Jesus Christus die Freiheit seiner Jünger gewirkt hat.

Letztlich ist die eigentliche Frage für die Kirche, die den Problemen der Frau und des priesterlichen Zölibats zugrundeliegt, ihr Zeugnis für die Inkarnation in ihren Gliedern und in ihrer kirchlichen Amtsorganisation. Und ganz offenbar liegt der Kern des Ganzen in der menschlichen Sexualität, einem Bereich, der dringend einer soliden theologischen Fundierung bedarf, die ihrerseits aus den seit über hundert Jahren durchgeführten Studien der Humanwissenschaften ihren Nutzen zieht und für die quälenden Probleme der Menschen angesichts des wirren moralischen Klimas dieser Zeit eine neue ethische Orientierung bietet. Leider werden, bis dieses Werk getan und in der

Kirche wirksam geworden ist (ein Projekt, in dessen Bewältigung die Frauen direkt einbezogen werden müssen), die Schwierigkeiten hinsichtlich der Fragen der Frau in der Kirche und des priesterlichen Zölibats und seiner Beziehungen zum Amt des Priesters weiter bestehen bleiben, und unnötige Beschränkungen werden weiterhin das Potential der Kirche bei ihrem Zeugnis für Christus in der Welt einengen.

In ihrem Dokument *Die Rolle der Frau bei der Verbreitung des Evangeliums* schreibt die Kongregation für die Glaubensverbreitung: «Zweifellos leiden Ordensschwestern oft und tief beim Anblick des vernachlässigten Zustandes christlicher Gemeinden, die bedroht sind von dem Verlust von Lebenskraft und vom Untergang. Ihre Bitten um größere pastorale Verantwortung entspringen diesem Schmerz und nicht einem Geist der Anmaßung. Diese Bitten sollten voll Sympathie und mit der durch die Umstände erforderten Dringlichkeit geprüft werden.»[35] Hier ist auf «Schwestern» Bezug genommen. Tatsächlich aber betrifft das, was hier geschildert ist, viele Frauen und Männer, die nach Mitteln und Wegen Ausschau halten, wie sie in größerem Umfang in den Dienst der Kirche einbezogen werden können. Doch geschlechtsbedingte und durch den Zölibat errichtete Schranken hindern sie, Kommunikatoren der heilenden, versöhnenden und gefeierten Liebe Christi in der Welt zu sein. Gleichzeitig wird dadurch das Potential der Kirche für die Erfüllung ihrer Sendung in der Welt begrenzt. Die «durch die Umstände erforderte Dringlichkeit» ist groß. Doch für die führenden Leute der Kirche ist sie noch nicht groß genug, den Dialog aufzunehmen, auf die Glieder ihrer Kirche zu hören und zu entdecken, welch große Reserven an Dienstbereitschaft für das Werk der Verkündigung des Evangeliums zur Verfügung stehen.

In dem Maße wie die Zahl der Priester schwindet und mehr und mehr hochmotivierte Frauen enttäuscht sind von einer Kirche, die sie aussondert und von sich fern hält, verliert die Kirche zweifellos an wertvollem verfügbarem Personal. Doch verliert sie noch etwas viel Wesentlicheres: ihre Glaubwürdigkeit als Zeugin für den, der gekommen ist, damit «alle Leben haben und es in größerer Fülle haben» (Joh 10,10). Was bleibt, ist die höchst sichtbare zölibatär-patriarchalische Kirche, die mehr ihre eigene Botschaft der Intransigenz verkörpert als die vom Geist ihren Gliedern geschenkten Gaben und als die reale Welt der Frauen und Männer, für die selbst heute das Wort Fleisch geworden ist.

[1] Siehe Karl Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums: CONCILIUM 5 (1969/2) 194; CONCILIUM 8 (1972/10) zum Thema «Der Zölibat des katholischen Priesteramts».

[2] Vergleiche beispielsweise die Dokumentation in den unter 1 zitierten beiden CONCILIUM-Heften und Werke wie E. Schillebeeckx, Celibacy (engl. Übers. von C. A. L. Jarrott, New York 1968).

[3] The Pope speaks, XII (Herbst 1967), 291–319; AAS 59 (1967) 657–697.

[4] Washington: United States Catholic Conference 1972, 4, 22–25; AAS 63 (1972) 897ff.

[5] Origins, VIII (19. April 1979) 696–704.

[6] Siehe Eugene Kennedy, Stress in Ministry – an Overview: Chicago Studies XVIII (Frühjahr 1979) 10–11.

[7] Pacem in Terris- United States Catholic Conference 1963, 11; AAS 55 (1963) 267–268.

[8] United States Catholic Conference 1973, 10; AAS 68 (1976) 5–76.

[9] Siehe meinen Artikel, Woman in Vatican Documents 1960 to the Present = Sexism and Church Law, James Coriden (Hg.) (New York 1977) 82–108.

[10] The Right to be born: The Pope speaks, XVII (Winter 1973) 335.

[11] Origins, VI (3. Februar 1977) 522; AAS 69 (1977) 98–116.

[12] Siehe auch André Guindon, L'être femme: deux lectures: Eglise et Théologie, IX (Januar 1978) 111–121.

[13] Siehe Eleanor Como McLaughlin, Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology = Religion and Sexism, Rosemary Radford Ruether (Hg.) (New York) 213–266.

[14] Siehe Wolfgang Lederer, The Fear of Women (New York 1968).

[15] Declaration on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood, aaO. 523.

[16] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Zweites Vatikanum. – In der Ausgabe Conciliar and Post Conciliar Dokuments (Hg. Austin Flannery) (Newport 1975) 350–358 und an verschiedenen Stellen.

[17] Dekret über Amt und Leben der Priester, aaO. 865–868 und an mehreren anderen Stellen.

[18] AaO. 20, 297.

[19] AaO. 26, 299.

[20] Letter to Priests, Hg. Austin Flannery, aaO. 701.

[21] Die englische Übersetzung von Papst Johannes Pauls II. Enzyklika Redemptor Hominis ist hierfür ein typischer Beispielfall. Siehe Origins VIII (22. März 1979) 625–643.

[22] Siehe Celibacy, Canon Law and Synod 1971: Celibacy in the Church, S. 114, wo James Coriden die Ausführungen Kardinal Enrique y Tarancons vor der Bischofssynode 1971 zusammenfassend dargestellt hat. Der Kardinal hat hier ausdrücklich erklärt, die Kirche verlange das Charisma des Eheverzichts nicht aus Gründen der «rituellen Reinheit». In der Vergangenheit dagegen war dies entschieden der Fall, und aus der Perspektive der Frau gesehen, ist diese Auffassung offenbar immer noch wirksam. Zur Thematik der «kultischen Reinheit» siehe Schillebeeckx, aaO. 57–58.

[23] Demetrios Constantelos erklärt: «... die Betonung des Zölibats verbirgt an sich und unterbewußt in sich die patriarchalische Idee, welche die Frau in eine sekundäre Stellung drängt oder sie als den Weg ansieht, auf dem die Sünde in die Welt gekommen ist»: Marriage and Celibacy of the Clergy in the Orthodox Church = Celibacy in the Church, 36.

[24] Siehe die Ansprache bei einer Generalaudienz, L'Osservatore Romano, Englische Ausgabe, Nr. 3 (564) 15. Januar 1979, 9.

[25] Erzbischof Joseph Bernardin, «Statement», Women in Catholic Priesthood: an Expanded Vision, Anne Marie Gardiner (Hg.) (New York 1976) 195.

[26] The Ministries of Lector and Acolyte: The Pope speaks XVII (Herbst 1972) 257–261. Nach der Beteuerungen des Wunsches der Mutter Kirche, «alle Gläubigen» zur vollen, bewußten und aktiven Teilnahme an den liturgischen Feiern zu führen, wird in Regel 7 ausgeführt: «In Übereinstimmung mit der ehrwürdigen Tradition der Kirche bleibt die Übertragung der Ämter des Akolythen und des Lektors den Männern vorbehalten.» AaO. 261.

[27] Erzbischof Joseph Bernardin, aaO. 197.

[28] Herausgegeben von der Seelsorgskommission der Kongregation für die Verbreitung des Evangeliums: Origins, V (22. April 1976) 702–707. Siehe auch Katherine Gilfeather, The Changing Role of

Women in the Catholic Church in Chile: Journal for Scientific Study to Religion, XVI (März 1977) 39–54.

[29] AaO. 120.

[30] Decision for Celibacy: Theological Studies XXXVI (Juni 1975) 227–228.

[31] Ein besonders bedrückendes Beispiel ist Willibald Demal, Pastoral Psychology in Practice, übers. von Joachim Werner Conway (New York 1955) 54–65.

[32] Siehe Richard A. Schoenherr, Holy Power? Holy Authority? and Holy Celibacy?: Celibacy in the Church 234–235; Cletus Wessels, Priests' Liberation: Priests for Equality (Juli 1979) 1–4.

[33] Einen Überblick über die Literatur dieser Bewegung gibt James B. Harrison, Men's Roles and Men's Lives: Signs, Journal of Women in Culture and Society IV (Nr. 2 1978) 324–336.

[34] Men's Power with Women, Other Men and Society: A Men's Movement Analysis: Women and Men, the Consequences of Power (Cincinnati 1976) 16.

[35] AaO. 705.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

NADINE FOLEY

Dominikanerin, gegenwärtig Mitglied des Generalkonzils der Adrian Dominican Congregation. In diese Stellung gelangt aus der Lehrtätigkeit in Philosophie und Theologie am Barry College, dem Siena Heights College und der Drake University. Doktorat in Philosophie von der Catholic University of America, Magistergrad der Theologie vom Union Theological Seminary. Spielte eine Pionierrolle unter den katholischen Frauen in der Campus-Leitung und war in entsprechenden Funktionen tätig an der University of New Mexico, der University of Houston and Drake. Koordinatorin der Projektgruppe der Konferenz Frauen im künftigen Priestertum heute – ein Ruf zur Aktion, die im November 1975 in Detroit gehalten wurde. Derzeit tätig im Ausschuß für die Rolle der Frauen in der Kirche der Leadership Conference of Women Religious, im Unterausschuß der Internationalen Kommission für Englisch in der Liturgie für das Thema der Sexist language, sowie im Verwaltungsrat der National Liturgical Conference. Während des Frühjahrssemesters 1979 war sie Gastprofessor für ökumenische Beziehungen an der Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts. Veröffentlichungen: Women Religious and the Mission of the Church Today, New Visions, New Roles: Women in the Church (Washington, Leadership Conference of Women Religious, 1975) 54–74; Who are these Women? Women and Catholic Priesthood: An Expanded Vision. Sitzungsberichte von der Detroit Ordination Conference, hg. von Anne Marie Gardiner (New York 1976) 3–7, 161–164. Women in Vatican Documents 1960 to the Present, Sexism and Church Law, hg. von James Coriden (New York 1977), 82–108; Homily for Midnight Mass, Women and the Word: Sermons. Hg. von Helen Gray Crotwell (Philadelphia 1977) 47–53; Women, Human and Ecclesial? Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, hg. von Leonard Swidler und Arlene Swidler (New York 1977) 53–60; Women Religious in the Roman Catholic Church, Face to Face. An Interreligious Bulletin, V (Frühjahr 1978) 7–8. Diaconate for Women, The New Catholic Encyclopedia, Bd. XVII (New York 1979) 184–185; Women in Ministry, aaO., 712–714; Women in the Church, aaO., 715–719. Anschrift: Adrian Dominican Sisters. 1257 East Siena Heights Drive. Adrian/Michigan 49221, USA.

Elizabeth Carroll

Kann die Herrschaft der Männer gebrochen werden?

T.S. Eliot hat geschrieben: «Das, was wir waren, wird jeden Augenblick neu und grundsätzlich in Frage gestellt.»[1] Der Titel dieses Aufsatzes will eine solche grundsätzliche Infragestellung einleiten. Die Frage «Kann die Herrschaft der Männer überwunden werden?» scheint anzunehmen, daß die Herrschaft der Männer tatsächlich gegeben ist, daß sie schlecht ist, und vielleicht auch, daß sie unvermeidbar ist. Dieser Aufsatz wird die erste Annahme zu nuancieren versuchen, die zweite beweisen, Gründe angeben, um die dritte zurückzuweisen, und in all dem eine positive Antwort auf die Titelfrage geben. Um all das zu leisten, werden wir uns auf die Ergebnisse der Verhaltens- und der Gesellschaftswissenschaften stützen, darüber im Licht einer christlichen Anthropologie reflektieren und einige Richtlinien für ein Handeln zu formulieren versuchen, das uns auf den Weg zu einer Gesellschaft bringt, in der Liebe und Gegenseitigkeit wirklicher und wahrer werden.

I. Die Tatsachen

«Herrschaft» ist das grundlegende Prinzip für den Aufbau der Gesellschaft und das Verhalten der Individuen, das davon ausgeht, daß die Beziehungen unter den Menschen in einer Gesellschaft nur funktionieren können, wenn eine Gruppe oder wenigstens einige Individuen einer Gruppe das Recht haben, andere zu beherrschen. Es gibt meistens einen Unterschied in Rasse, nationaler Herkunft, sozialer Schichtzugehörigkeit, Religion oder Geschlecht zwischen denen, die herrschen, und denjenigen, die beherrscht werden. Jede Herrschaft geht darauf zurück, daß den Menschen zur Überwindung der Unterschiede zwischen ihnen nur die reine Macht als Mittel übrigbleibt. Das «andere», Unterschiedliche, wird dann als das Minderwertige und Untergeordnete betrachtet, in die eine oder andere Form von Abhängigkeit gezwungen und

in ihr gehalten. Die Herrschaftsausübung geschieht normalerweise in hierarchischer Über- und Unterordnung[2].

Mit der Ausübung von Herrschaft kann sehr unterschiedliches Verhalten einhergehen: von der Anwendung und Androhung physischer Gewalt bis zum warnenden oder strafenden Blick. Am gefährlichsten, weil am undurchschaubarsten, aber ist die Form der Machtausübung, die in der Struktur des gesellschaftlichen Lebens, der Wirtschaft, Politik oder Religion so angelegt ist, daß der Ausschluß der untergeordneten Gruppe von der Teilnahme an dem erwirtschafteten Reichtum, an den erkämpften Rechten oder an den Entscheidungsprozessen zum Wesen der Dinge zu gehören scheint. Um diese Formen der Unterdrükkung zu rationalisieren, werden Ideologien entwikkelt, die erklären sollen, weshalb die Dinge vernünftigerweise so sein müssen, wie sie sind. Durch die Trägheit der Gewohnheit werden nach einer bestimmten Zeit ein solches System der Herrschaft und die entsprechende Ideologie von allen angenommen, nicht nur von den Herrschenden, in deren Interesse sie liegen, sondern auch von den Beherrschten, auch wenn sie dadurch in ihrer Menschlichkeit angetastet und verletzt werden. «So ist es halt» oder «So hat es eben kommen müssen» ist die fatalistische Reaktion besonders der Untergeordneten, die dann das tatsächlich Gegebene für das einzig Mögliche halten, mit dem man sich arrangieren muß.

Die Herrschaft der Männer ist das allgemeine Prinzip der Herrschaft, das jetzt in dem Unterschied der Geschlechter seine konkrete Anwendung und Möglichkeit sucht. Man hat die Gründe für die sogenannte Überlegenheit der Männer mit biologischen, psychologischen oder sozialen Argumenten und «Gegebenheiten» zu erklären versucht: der Mann hat mehr Muskeln und ist deshalb von Natur aus auch stärker, oder: die totale Unkenntnis der eigentlichen Vorgänge der menschlichen Fortpflanzung ermöglichte von Anfang an eine bestimmte Rollenverteilung, die dann auch weiter aufrechterhalten wurde, oder: primitive Ängste und sexuelle Phantasien der Männer brachten sie von vornherein dazu, der Bedrohung, die von der Frau für sie ausging, durch Zwang und mit Hilfe ihrer physischen Überlegenheit vorzubeugen, schließlich: von ihrer ganzen Veranlagung und von ihren Interessen her waren Frauen schon immer auf Haus und Kind fixiert.

Einige Soziobiologen sehen die Ursprünge für die männliche Herrschaft schon in den primitivsten Stadien der Menschheitsgeschichte, ja schon im Verhalten der Primaten und Menschenaffen angelegt. Für ihre Argumentation ist der Unterschied in bezug auf die physische Kraft zwischen Mann und Frau grundlegend[3]. Andererseits meinen heute viele ernsthafte Wissenschaftler, daß in der Zeit, da die Menschen noch Sammler und Jäger waren, Verhaltensmuster, die von der Gleichberechtigung beider Geschlechter ausgingen, vorherrschten: die physische Kraft der Männer sei damals nicht die einzige Quelle des Wortes gewesen. Damals waren «die kognitiv-analytischen, die symbolisch-ästhetischen und die Gesellschaft und Gemeinschaft ermöglichenden und fördernden Talente von Mann *und* Frau voll entwickelt und wurden auch voll eingesetzt»[4].

Während der Jungsteinzeit scheint, gefördert durch die Entdeckung der Landwirtschaft, die furchteinflößende und geheimnisvolle Fruchtbarkeit der Frau das soziale Denken beherrscht zu haben. Es war die Zeit des «Kultes der Großen Mutter», der Muttergottheiten. Das neue Wissen um die große Rolle der Fruchtbarkeit prägte das ganze kulturelle Leben, und dies war so «der große Augenblick der Frau in der Geschichte»[5]. Als aber die Metallverarbeitung entdeckt wurde, besonders als in der Eisenzeit Pflüge und Waffen aus Eisen eingesetzt wurden, trat der Unterschied in physischer Stärke zwischen Mann und Frau stärker ins Bewußtsein. Beutezüge und Eroberungskriege, «eher auf die Aneignung fremden als auf die Erarbeitung eigenen Wohlstands bedacht» gingen zusammen mit der Entstehung der Mythen von Kriegsgöttern. Der Mutterkult verblaßte und geriet in Vergessenheit[6]. Männer wußten jetzt um ihre Vaterrolle in der Erzeugung des Menschen und betrachteten ihre Frauen als Gefäß, dem sie ihren mächtigen und allein genügenden männlichen Samen anvertrauen konnten, damit er dort wachse und reife[7].

Besonders die Entwicklung der Städte, die damit einhergehende Differenzierung der gesellschaftlichen Aufgaben und die Entstehung sozialer Schichten und Gruppen verminderte noch weiter die Wertschätzung der Frau. Elise Boulding schreibt darüber: In einer Stadt «gibt es eine Menge materieller Güter verschiedener Art, in ihr gibt es auch Frauen; für Männer aber ist es der Ort, wo sie erst richtig sich zu verwirklichen anfangen»[8]. Die Zuständigkeit der Frauen, besonders der Frauen, die ein typisches Produkt der Städte sind: der Frauen aus der Mittelschicht, wurde immer mehr eingeengt auf die häuslichen Aufgaben. Dies verhinderte aber nicht, daß arme Frauen sich im Bergbau und an verschiedensten Arbeitsstätten verdingen mußten, aber auch dort wirkte die niedrige Einschätzung der Frau sich aus in den elenden Bedingungen, unter denen sie arbeiten mußte, und dem geringeren Lohn, den sie für ihre Arbeit erhielt. Wenn Frauen außer Haus arbeiteten, dispensierte sie das keineswegs von

der ganzen psychologischen Belastung und Arbeit in Haushalt und Familie.

Elise Boulding ist der Meinung, daß diese doppelte Arbeitsbelastung einer der wichtigsten Gründe ist, weshalb die Frauen so leicht vom politischen und öffentlichen Leben ausgeschlossen werden konnten und können[9]. Denn auch noch heute beträgt sowohl in den kapitalistischen als in den sozialistischen Ländern, sowohl in den Entwicklungsländern als in den reichen Ländern auf der ganzen Erde der Durchschnittslohn der Frau weniger als zwei Drittel dessen des Mannes. Die Anzahl der Frauen, die weder schreiben noch lesen können, ist weit höher als die der männlichen Analphabeten[10]. Dadurch aber sind die Frauen auch sehr stark behindert in ihrer Möglichkeit, kritisch ihre Gesellschaft zu betrachten und Wege zu finden, sie zu ändern. Der Zugang zu öffentlichen Aufgaben oder zu Aufgaben mit großer Verantwortung in Politik, Wirtschaft und Religion wird ihnen nur widerstrebend geöffnet, auch wenn Frauen sich schon längst das Wissen und die Ausbildung erkämpft haben, die zur Ausübung dieser Aufgaben nötig sind.

Der Ausschluß der Frauen vom öffentlichen Leben, der auf die Zeit der Gründung der ersten Städte und der ersten Großreiche zurückgeht, ist, unter Berücksichtigung der Tatsache, daß das Maß des Ausschlusses durch die Jahrhunderte variierte und es die Ausnahmen gab, die die Regel bestätigen, eine bleibende Gegebenheit in der weiteren Geschichte der Menschheit und dauert bis heute an. Die Tatsache, daß auch in der Religion immer Männer bestimmten, gab dem allgemeinen Patriarchalismus auch noch religiöse Bestätigung und Autorität.

Die Kirche, die aus einer patriarchalischen Tradition kam (d.h. aus dem jüdischen Gesetz, vor allem wie es zur Zeit Jesu gehandhabt wurde), sah für die Frau keinen anderen Platz vor als häusliche Aufgaben. Wenn die Frau geschätzt wurde, war es nicht wegen ihrer eigenen Person, sondern wegen des Mannes, von dem sie geheiratet worden war, und wegen der Kinder, die sie geboren hatte (vgl. 1 Tim 2, 15). Der Bund Gottes mit den Menschen wurde durch die Beschneidung zum Ausdruck gebracht, aber bekanntlich werden nur Männer beschnitten. Frauen waren nicht verpflichtet zu den Zeiten des täglichen Gebetes, sie brauchten nicht am Kult im Tempel teilzunehmen. Es war nicht nötig, daß sie etwas Besonderes lernten oder gar studierten, auch nicht die Thora. Vor dem Gericht hatte ihr Zeugnis keinen Wert, und in der Öffentlichkeit sollten sie schweigen, auch ihrem Mann gegenüber und auf jeden Fall, wenn ein Rabbi anwesend war. Der jüdische Mann dankte jeden Tag ausdrücklich Gott, daß er keine Frau war. In einem solchen Kontext[11] trat Jesus auf, aber er wollte den Menschen die erlösende Gnade bringen, die «alles neu macht»[12] sowohl für Männer als für Frauen. Die stereotypen, althergebrachten und herrschenden kulturellen Verhaltensmuster zeigten sich allerdings vorläufig stärker als die Erneuerung, die einen Augenblick lang von Jesus ausgegangen war. Einige rabbinisch argumentierende Stellen aus den Paulusbriefen und spätere Kommentare der Kirchenväter dazu begünstigten diese Verdrängung des neuen Verhaltens, das Jesus den Frauen gegenüber gezeigt hatte: die Christen vergaßen sein Beispiel. Sie konnten die Frau nur noch mit zwei stereotypen, sich ausschließenden Kategorien beurteilen: entweder war die Frau für sie die große Verführerin zum Bösen und zur Sünde wie Eva, oder sie war das glänzende Beispiel aller Tugenden wie Maria. Dazwischen gab es keinen Platz für Frauen als normale Menschen mit Schwächen und Stärken, mit Bedürfnissen und Fähigkeiten.

II. Die Männerherrschaft ist etwas Schlechtes

Auch wenn das Judentum und später die Kirche die Sklaverei lange Zeit kaum in Frage gestellt haben, würde heute ein wirklich engagierter Gläubiger kaum bestreiten wollen, daß Sklaverei, Unterdrückung und Enteignung von Rechten und Besitz unter welcher fadenscheinigen Legalität auch immer eindeutig schlecht sind. Neuere theologische Richtungen, die so unterschiedlich sind wie die Befreiungstheologie(n), die charismatische Geistbewegung in der Kirche, die größere Aufmerksamkeit für menschliche Erfahrung und der Versuch, sie zu erweitern und ihren religiösen Wert zu entdecken, die Biographie als gelebte Theologie und die Theologie als reflektierte und vertiefte Biographie, der neue Personalismus in der Theologie... verstärken die einstimmige Überzeugung, daß es schwere Sünde ist, nicht alles zu tun oder gar zu verhindern, daß die Rechte, Fähigkeiten und Gaben irgendeiner Gruppe oder irgendeines Menschen entdeckt, bestätigt und gefördert werden.

Macht, die in Form von Herrschaft und Unterdrükkung ausgeübt wird, ist schlecht, denn sie verletzt das Wesen der Autorität, das darauf gerichtet ist, andere zu fördern, ihnen die Mittel zu geben, frei zu werden und ihre schöpferischen Fähigkeiten und ihre Arbeit so gut wie möglich für sich selbst und für das allgemeine Wohl aller einzusetzen und fruchtbar werden zu lassen. Autorität, die ihr Wesen vergißt, wird nackte Ausübung der Macht, durch die der Wille der Herrschenden den Untergeordneten aufgezwungen wird. Der Herrschende bestimmt, wie die Rolle, die Ideale,

die Mentalität, die Fähigkeiten und Tugenden des Untergeordneten zu sein haben, denn nur so kann dieser ein geeignetes Instrument in den Händen des Herrschenden für die Ziele des Herrschenden sein. Mit anderen Worten: Herrschaft als Unterdrückung verhindert Selbstentdeckung und Selbstbestimmung. Sie zwingt anderen eine Ideologie auf, damit sie nach den Normen dieser Ideologie lernen, was für sie wichtig und belanglos ist, was sie tun und was sie lassen sollen, was sie aus der vergangenen Geschichte der Menschheit bewundern müssen und an welche Erfahrungen und Leiden der Menschen in der Vergangenheit auf keinen Fall angeknüpft werden soll. Menschen werden nicht dementsprechend eingeschätzt, was sie konkret zum Leben und zum Gemeinwohl der Gesellschaft beitragen, sondern nach der Stufe, die sie in der Machtstruktur der Gesellschaft erreicht haben, ob sie «in» sind, ob sie zu den oberen so oder soviel tausend gehören, oder nicht. Solche Herrschaft hat es dauernd nötig, die Wahrheit zu verdrehen.

Im Fall der männlichen Herrschaft entstand die Unsitte, die Frauen nicht nur von jeder öffentlichen Aufgabe in Politik und Religion fernzuhalten und zu verhindern, daß sie die Gewandtheit von Können und Intellekt erlernen konnten, die sie zu Führungsaufgaben befähigt hätte, sondern sie sogar zu Hause, in Angelegenheiten des Haushalts und der Familie, völlig dem Manne zu unterwerfen: arbeiten durften sie, Verantwortung aber mutete man ihnen auch zu Hause kaum zu. Um diese Strukturen der Unterdrückung zu festigen, besteht in der Ideologie der männlichen Überlegenheit die allesbeherrschende, wenn auch heute noch kaum ausgesprochene, dann doch immer zutiefst wirksame Annahme: «Männer sind diejenigen, die überall im Mittelpunkt stehen sollen und einzig wichtig sind. Frauen leiten ihren Wert ab von der Bedeutung, die sie für diese Männer haben.»[13] «Männer sieht man als stark, selbstgenügsam, als Menschen im vollsten Sinn des Wortes an. Frauen sind schwach, sind die Statisten in einem Spiel, das wesentlich von den Männern als den Hauptakteuren bestimmt wird. Die Natur des Mannes ist die Natur des Menschen, Frauen sind von Anfang an Helferin des Menschen.»[14] «Weibliche» Eigenschaften werden nicht nur herablassend oder mitleidig mit den «männlichen» verglichen, sie werden auch von diesen männlichen ausgehend definiert als deren Gegensatz, deren Fehlen oder deren Ergänzung. Rationalität ist das Privileg der Männer, Intuition, Muttertrieb und Gefühl – wenn nicht Gefühlsseligkeit – die Domäne der Frau. Nachdem so feststeht, wer rational ist, und wer nur die spezifisch weiblichen Eigenschaften hat, wird die Wertung vollendet: Rationalität ist ja das einzig Wesentliche, die weiblichen Eigenschaften, wenn sie nicht in übertriebener Form als spezifisch weibliche Untugenden erscheinen, sind höchstens zweitrangig[15].

Aus dem männlichen Chauvinismus entstand durch die Jahrhunderte ein Sumpf von Gemeinplätzen und Vorurteilen über die Frau, die oft untereinander so widersprüchlich sind, daß man sich wundert, wieso männliche Rationalität und Logik das noch nicht bemerkt haben. Das, was in der Philosophie, der Theologie und in den Rechtswissenschaften das Interesse der Forscher und Denker fesselt, ist das Leben der Männer, die Gesellschaft der Männer, die Religion der Männer. Frauen können dann, wie von Thomas von Aquin, nur definiert werden als «unvollständig und mit unzureichender Kraft gezeugt», ohne «eminentia»: ohne Erhabenheit und Glanz und Würde, nicht fähig zu Großem[16].

Dort, wo die menschlichen Beziehungen am intimsten und am innigsten sein sollten, wird diese Beziehung von einer unterschiedlichen Wertschätzung von Mann und Frau, von einem Schema der Überordnung-Unterordnung, des Wertvollen und des Niedrigen, des Herrschens und des Dienens, noch verstärkt vom griechischen Dualismus zwischen Geist und Fleisch pervertiert und ins Gegenteil verkehrt. Das, was menschliche Gegenseitigkeit sein könnte, wird so in der Quelle vergiftet. Den Frauen wurde über Jahrhunderte hinweg ihre Minderwertigkeit eingeprägt, und sie haben sie leider auch verinnerlicht[17]. Der Zwang, unter dem die Männer inzwischen stehen, sich dauernd überlegen zu zeigen und beherrscht zu bleiben, hat auch für sie inzwischen schon längst negative, destruktive Folgen. Die Kirche verlor aus dem Auge, daß Frauen und Männer nur eine einzige Aufgabe haben, nämlich die, *Mensch* zu sein: jetzt heißt es, die Frauen sollten «voll ihren *eigenen Aufgaben* nachgehen, in Übereinstimmung mit *ihrer eigenen Natur*»[18]. Die Kirche ermutigt die Frauen zu einem falschen Selbstbild: sie sollen vergessen, was sie nach Gottes Schöpfung sind: zuerst Mensch und auch Frau, und nicht zuerst Frau, dann vielleicht auch noch Mensch: «Gott schuf den Menschen nach seinen Bild. Als Mann und Frau schuf er sie.» Der obenerwähnte Satz erinnert an die Definition des Thomas: Frauen seien unvollständige, d.h. fehlerhafte Wesen. Andererseits aber lobt die Kirche in den Frauen Eigenschaften, die eigentlich *alle* wirkliche Christen haben sollten: Feingefühle und geschärftes Empfindungsvermögen; Kreativität; Milde; Fähigkeit, am Leiden anderer Anteil zu nehmen und zu helfen; Aufmerksamkeit; die Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen und von ganzem Herzen, «warm» zu lieben[19].

Daß die Kirche nicht bereit ist, der Frau zuzugestehen, sie sei voll Mensch und voll als Mensch handlungsfähig, wird auch deutlich in ihrem Verhältnis gegenüber der Frau in der Kirche, sprich: ganz konkret im Gottesdienst. Nicht nur muß die Tradition, in der es aber schon andere Tendenzen gab und die schon in vielen Punkten dann doch nicht *die* maßgebende Tradition zu sein schien, auch hier wieder herhalten, um falsche Privilegien zu schützen und einer ernsthaften Betrachtung der Frage, ob Frauen nicht doch geweiht werden sollten, von vornherein vorzubeugen, sondern es werden ihnen im Gottesdienst auch spezifische *Laien*dienste als Meßdiener oder Lektoren verwehrt[20]. Statt den Frauen zu helfen, ihre Minderwertigkeitsgefühle abzulegen, verstärkt die Kirche sie im Gegenteil, z.B. in der Liturgie, wo die Texte so formuliert werden, als ob es im Gottesdienst nur Männer gäbe. Vor lauter Brüdern wird die Mehrzahl, werden die anwesenden Schwestern übersehen.

Die sexuelle Herrschaft ist übrigens ein Paradigma für die anderen Formen der Unterdrückung. Die Verhaltensmuster, die Männer schon zu Hause einüben und die sich tief in ihrer Psyche (und entsprechend in der der Frauen) einprägen, beeinflussen ihr Überlegenheitsgefühl auch außerhalb ihres Zuhause und fördern Rassismus, Klassendünkel, religiöse Intoleranz, aggressiven Nationalismus und Imperialismus und viele Äußerungen unterschiedlichster individueller Vorurteile. Unterdrückende Herrschaft nimmt nicht nur dem Unterworfenen seine Menschlichkeit, sondern entmenschlicht auch den, der meint, von ihr zu profitieren. Das Wissen um dieses Übel hat zugenommen. Zu dulden, daß es weiter bestehen kann, ist in der Terminologie von Juden und Christen Sünde, schwerste Sünde.

III. Ist die Männerherrschaft unvermeidlich?

Da in den unterschiedlichsten Gesellschaften und in den unterschiedlichsten Bereichen dieser Gesellschaften zu allen Zeiten die Herrschaft der Männer ständig wieder neu erscheint, könnte man daraus folgern, man könne dagegen gar nichts tun. Heute hört man Stimmen, die behaupten, daß der Unterschied zwischen den Geschlechtern angeboren, in den Genen vorprogrammiert und daher unabänderlich ist. Einige Soziobiologen ziehen aus ihren Beobachtungen des Verhaltens von Primaten, die dann auch für Menschen Gültigkeit haben sollten, die Folgerung, daß Männchen von Natur aus aggressiv und Weibchen von ihnen abhängig und auf das Aufziehen von Jungen ausgerichtet seien. Es ginge hier dann um uralte Instinkte, die der Mensch von den ersten Lebewesen geerbt haben soll[21]. Oder man argumentiert, daß durch den genetischen Kode (zwei X-Chromosomen für den Mann und ein X- und ein Y-Chromosom für die Frau) und durch die diesem Unterschied entsprechende Ausscheidung der Hormone jede Zelle des männlichen Körpers grundsätzlich von jeder Zelle des weiblichen verschieden ist. Diese billige Vulgarisation, die es sich leicht macht und Sensation sucht, behauptet auch, die Männer hätten eine Art genetischen Musters, das ihre Aggressivität auslöst, sie dazu führt, daß sie sich untereinander verbünden oder bekämpfen, und sie prädestiniert, über andere zu befehlen und sie als Überlegene zu beherrschen. Unterschiede in der menschlichen Arbeitsteilung seien schon biologisch verankert[22].

Die meisten ernsthaften Wissenschaftler verwerfen solche Theorien. Sie meinen, daß der *biologische* Unterschied zwischen Mann und Frau sich auf dasjenige beschränkt, was im Zusammenhang mit der Entstehung neuen menschlichen Lebens steht. Andere Unterschiede zwischen Mann und Frau als die biologischen folgen aus der Tatsache, daß Mann und Frau aufeinander angewiesen sind und miteinander leben müssen: aus den konkreten Formen dieser Zusammenarbeit, z.B. in bezug auf die Kinder oder die Arbeitsteilung, folgen dann die Auffassungen darüber, wie die Rollen von Mann und Frau sein müssen. Wenn diese Auffassungen erstarren, haben wir Vorurteile: man meint zu wissen, was immer war und immer sein muß, obwohl es Beweise genug gibt, daß es nicht überall immer so war und noch weniger so sein muß[23].

Während es schon richtig ist, daß die genetische Veranlagung und die Einflüsse vor der Geburt auf die Fähigkeiten und die psychische und physische Gesundheit des Menschen ihre Wirkung haben, scheint es nur zwei psychologische Unterschiede zwischen den Menschen zu geben, die in der Erbmasse angelegt sind: eine größere Bereitschaft zur Aggressivität und eine größere Begabung der Männer zu einer besseren visuellen Wahrnehmung des Raumes[24]. Vergleiche zwischen unterschiedlichen menschlichen Kulturen haben allerdings gezeigt, daß diese bessere räumliche Wahrnehmung dort deutlicher hervortritt, wo das Verhältnis zwischen Mann und Frau eindeutig als ein Verhältnis zwischen Überlegenen-Unterlegenen und so als ein Herrschaft-Abhängigkeitsverhältnis ausgeprägt ist, als dort, wo beide Geschlechter von der ersten Kindheit an gleichberechtigt oder voneinander unabhängig sind[25]. Feldforschungen von sorgfältig arbeitenden Ethnologen und Soziologen haben gezeigt, wie sehr die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau in unterschiedlichen Gesellschaften verschieden sein kann: «Die Verhaltensmuster sind bedingt durch be-

stimmte Gegebenheiten in der sozialen Struktur einer Gesellschaft.»[26]

Es gibt auch fromme Schriftsteller, die zwar die Evolutionstheorien, mit denen die Soziobiologen arbeiten, verwerfen, dafür aber ihre fundamentalistische Interpretation von Texten aus der Schrift haben, um zu den gleichen Ergebnissen wie die Soziobiologen zu kommen, jetzt nicht weil die Unterwerfung der Frau unter den Mann in den Genen verankert wäre, sondern weil sie Gottes Willen entspreche, seine ewige Fügung und sein ewiges Gesetz sei, das er in die natürliche Ordnung der Schöpfung hineingelegt habe. Besonders Texte von Paulus sind diesen religiösen Deterministen sehr lieb, aber wenn diese Texte im Zusammenhang mit ihrem Kontext, mit anderen Texten der Bibel und besonders mit den Evangelien verglichen werden, verlieren sie den Aussagegehalt, den man ihnen unterschieben möchte[27].

Wenn es etwas gibt, das ganz eindeutig aus der fast herausfordernden Gewohnheit Jesu, auch am Sabbat Kranke zu heilen, folgt, dann ist es, daß die Menschen nicht um des Sabbats willen, sondern daß der Sabbat um der Menschen willen da ist (Mk 2,27). Immer wieder wird gezeigt, wie Jesus, auch in der Öffentlichkeit, frei mit Frauen redete (Joh 4,5–26; 11,17–37), wie er ihre Initiativen und ihre Arbeit lobte (Joh 4,28–42; 12,7–8), wie er es guthieß, wenn sie anderes taten als man damals von ihnen erwartete (Lk 10,38–42)[28]. So verschieden war das Verhalten Jesu gegenüber den Frauen von dem, was bei den Juden Sitte und Brauch und dann praktisch auch Gesetz war, daß im Unterschied zum jüdischen Gesetz, nach dem nur der Mann das Zeichen des Bundes, die Beschneidung empfing, jetzt auch an Frauen das Zeichen des Neuen Bundes, die Taufe, vollzogen wurde[29]. Die Taufe ist das Siegel des Heiligen Geistes, das die Menschen als verantwortliche Individuen und Personen vor Gott ausweist.

Dies müßte dazu führen, daß man den unendlichen Wert eines jeden Menschen anerkennt, seine Autonomie, seine Gaben von Verstand und Herz, seine Freiheit, seine Kreativität, seine Fähigkeit zu lieben: denn gerade all dies bestätigt, daß jeder Mensch, Mann oder Frau, Bild Gottes ist. Die katholische Tradition hat sehr scharf jede Prädestinationslehre verworfen, die deterministisch die Freiheit des Menschen leugnete, weil die Natur des Menschen durch die Erbsünde radikal verdorben sein sollte. Auch das Zweite Vatikanum hat den Wert der Freiheit, die ja auch das Selbstbestimmungsrecht eines jeden Menschen ist, hervorgehoben, denn «Der Herr selbst aber ist gekommen, um den Menschen zu befreien und zu stärken, indem er ihn innerlich erneuerte und den ‹Fürsten dieser Welt› hinauswarf»[30]. Daher ist es möglich, dann die lange Tradition männlicher Herrschaft zu brechen, wenn Mann und Frau sich öffnen vor der erlösenden Gnade Jesu und mit ihrer Kraft versuchen, wirklich etwas zu ändern.

IV. Positive Impulse

Die Herrschaft der Männer kann überwunden werden. Viele Dinge sind schon in Bewegung geraten, und viele neue Kräfte haben sich gezeigt, die Kirche und Gesellschaft verändern werden. Zuerst wuchs das Wissen um die männliche Herrschaft als eine strukturelle Sünde, eine Struktur der Ungerechtigkeit, die aber beseitigt werden kann. Zweitens haben Männer und Frauen immer mehr Erfolg bei ihrem Versuch, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verbessern, sowohl auf der Ebene der Begegnung zwischen Individuen als in kleinen Gruppen als ansatzweise auf breiterer Ebene in der Gesellschaft. Die Erneuerung wird nicht tief und weit genug gehen, wenn sie nicht gleichzeitig das Bewußtsein der Menschen ändert, wenn wir nicht «die große Kehrtwendung machen in der Art und Weise, wie wir unsere gegenseitigen Beziehungen sehen, so daß auch unser Verhalten zueinander von innen nach außen total reformiert wird»[31]. Ein solches neues Bewußtsein ist eine Gnade. Jeder Fortschritt und jedes Vertiefen dieses Bewußtseins bedeutet wachsende Aufmerksamkeit und Offenheit für die Gegenwart des Geistes Gottes in Menschen und Dingen, so daß eine menschliche und so auch göttliche Welt offenbar wird, die zwar immer in all unserem Sehnen und Suchen sehr nah war, deren Einladung wir aber wegen fehlender Empfindsamkeit überhörten.

So entsteht die Veränderung des Verhaltens, die Jesus Umkehr nannte und die er bewirken wollte. Vom ersten Augenblick seines öffentlichen Lebens rief er, wie Markus bezeugt, zur Bekehrung und Reue auf (Mk 1,15). Wirklich verwandt mit Jesus ist nicht derjenige, der durch Blutsbande mit ihm verbunden ist, sondern derjenige – und hier spricht Jesus die grundsätzliche Fähigkeit eines jeden Menschen an, ob er Mann oder Frau sei, sich mit Gott verwandt zu zeigen –, der den Willen Gottes tut: der ist für Jesus «Bruder und Schwester und Mutter» (Mk 3,31–35). Jesus verwirft Herrschaft als eine Verhaltensmöglichkeit zwischen seinen Jüngern: «Wer unter euch der Größte sein will, soll euer Diener sein.» (Mk 10,42–45 parr.) Durch diese Lehre legte Jesus die Basis für die christliche Wertschätzung der menschlichen Würde der Person.

Diese Erneuerung konnte sich zwar gegen den Egoismus und die beharrende Kraft eingefleischter Gewohnheiten des männlichen Patriarchats und eines dualistischen Denkens nicht durchsetzen, blieb aber als Ideal lebendig und wirkte unter der Oberfläche, um verwirklicht zu werden, wenn das Bewußtsein der Menschen einmal gereift sein sollte[32]. Die große Inspiration, die das Zweite Vatikanum trug, war, daß «wir alle ohne Unterschied unseres Geschlechtes oder unserer Rasse Mitglieder eines Volkes sind, das dadurch zur Einheit berufen ist, daß in ihm die Würde einer jeden Person in der Förderung ihrer Freiheit geschützt wird, so daß eine neue Schöpfung entstehen kann, der Fülle Christi entgegen[33]. Die Kirche besitzt in dem Schatz, der ihr anvertraut wurde, die Argumente und die Inspiration, um die männliche Herrschaft zu besiegen. Diese Prinzipien und Ideale müssen aber in einem neuen Bewußtsein, in einer engagierten Überzeugung und in einem befreienden Bewußtsein Wirklichkeit werden.

Das Wachsen des Wissens um die Herrschaft der Männer und um das ihr inhärente Unrecht ist für viele eine Zerstörung zufriedener Unschuld, ein Zerbrechen naiver Harmonie, ein Erwachen von Zorn und Schmerz über so viel geduldetes und heuchlerisch gerechtfertigtes Unrecht im Herzen vieler Frauen. Damit der Zorn eine erlösende Kraft bekommt, muß man ihn anerkennen, aber auch versuchen, ihn im Licht des großen Gebotes und der alles durchdringenden Kraft der Liebe, die Christi Opfer uns schenkte, für die wirkliche Würde und Freiheit aller fruchtbar werden zu lassen. Diese Liebe wird dann eine Liebe sein, die realistisch ist und die nicht sentimental die konkreten Konflikte harmonisiert. So ist sie eine ehrliche Liebe, aus der wirkliche Zusammenarbeit und Gegenseitigkeit entstehen können.

Im Leben vieler jungen Männer und Frauen ist die Verwirklichung dieser Werte ein bewußtes und entschieden angestrebtes Ziel. Vor ihrer Heirat gehen sie untereinander bindende Übereinkünfte ein, immer auf die gegenseitige Würde und Gleichberechtigung zu achten, das Einkommen gerecht zu teilen und nicht ohne den anderen Entscheidungen zu treffen, die den anderen betreffen, überhaupt in Gegenseitigkeit zu leben und zusammen zu entscheiden. Die Frau soll nach diesen Übereinkünften ihren Geburtsnamen behalten zur Bestätigung ihres Selbstgefühls, und der Mann verpflichtet sich, sich mit seinen Kindern zu beschäftigen, sie zu pflegen, für sie zu sorgen, genau wie seine Frau. Oft gibt es seitens der Arbeitgeber die Möglichkeit, daß beide ihre Arbeitszeit flexibler gestalten können, so daß sie sich in der Verantwortung für die Kinder abwechseln. Aber nicht nur auf der Ebene des Paares, in der ganzen Gesellschaft und in der Geschäftswelt finden Änderungen statt. Jungen und Mädchen werden zunehmend zusammen erzogen, es gibt den Kampf um Gleichheit auf allen Gebieten, um dieselben Chancen der Ausbildung, um gleichen Lohn und um die Möglichkeit beruflicher Karriere auch für Frauen.

Es gibt weibliche Orden, die in den letzten Jahrzehnten versuchten, auf eine hierarchisch aufgebaute internationale Leitung zu verzichten, und die an der Basis die Verantwortung, Kollegialität und Subsidiarität aller auch beim Treffen von Entscheidungen betonten, so daß jedes Mitglied Initiative entfalten kann und soll, jeder aufgerufen ist zum Glauben und zu Großmut und jeder in Verantwortung und Freiheit wächst und zum Wohl der Gemeinschaft beiträgt. Ähnlich müssen alle Frauen ermutigt werden, den lange übersehenen Reichtum ihrer Persönlichkeit und ihre lange verschüttete Fähigkeit, zu der Menschlichkeit und der Wärme einer menschlichen Gesellschaft beizutragen, auch in das politische Leben auf all seinen Ebenen und in das Leben der Kirche einzubringen. Nachdem heute immer mehr talentierte Frauen in der weltlichen Gesellschaft Einfluß ausüben und man dankbar ihren früher unterschätzten Beitrag entgegennimmt[34], werden die Frauen es immer weniger hinnehmen, daß sie in der Kirche auf künstliche Weise von der Verantwortung ausgeschlossen werden und weiter untergeordnet sein sollen.

Wie E. Boulding schreibt, sollte man nicht die Hoffnung aufgeben, daß in der Zukunft eine echte Veränderung des menschlichen Verhaltens möglich ist[35]. Einer der wichtigsten Gründe für ihren Optimismus ist, daß die alten Strukturen nicht mehr unversehrt – vom Standpunkt der alten Unterdrücker aus «einwandfrei» – funktionieren. Die gewaltigen Veränderungen, die Wissenschaft, Kybernetik, neue Mittel der Kommunikation und des Verkehrs in unserer Welt bewirkten, gehen zurück auf Menschen, die wußten, was sie wollten und konnten. Sitzungen der Vereinten Nationen bestätigen, daß es nur am fehlenden, entschiedenen *Willen* liegt, wenn keine bessere Welt entsteht. Viele Männer und Frauen sind sich heute der drohenden Gefahr für das Überleben der Menschheit bewußt, die die Aggressivität der Menschen untereinander für alle bedeutet, besonders wenn eine solche Aggressivität auch durch Kernwaffen, durch wirtschaftliche Ausbeutung von Menschen und Völkern und durch Terrorismus verstärkt wird. Weil die meisten Entscheidungen und das ganze vorhergehende Verhalten, das zu der heute zusammengeballten Aggressivität unserer Welt führte, auf die Rechnung der Männer zu schreiben ist, bedeuten die Frauen ein

großes, noch kaum entdecktes und völlig ungenütztes Potential für Kirche und Gesellschaft. Wenn Frauen nur einen Bruchteil der Tugenden haben, die man so gern ihrer «weiblichen Natur» zuschreibt, dann wird es höchste Zeit, daß diese Tugenden der Frau von der Gängelung durch männlichen Schutz und männliche Bevormundung befreit werden, um der Welt zur Verfügung zu stehen. Die Kirche kann diese Entwicklung beschleunigen, wenn sie über die volle Bedeutung der Heilsbotschaft, die ihr anvertraut wurde, reflektiert und die autoritativen Quellen, aus denen sie schöpfen kann, auch wirklich erschließt und sich nach Jesu Willen erneuert, so daß sie die Anstrengungen der Frauen unterstützen kann, ihre «Rechte zu fordern, die Zeichen (ihrer) Würde sind»[36].

Wenn wir auf diese Weise Genesis 1,27 ernst nehmen, lernen wir, daß das Bild Gottes, das der Mensch ist, und die Verantwortung, auch tatsächlich im Leben Gott «abzubilden», sowohl dem Mann als auch der Frau anvertraut sind. Wenn wir das Evangelium Jesu ernst nehmen, können wir nicht leugnen, daß die Befreiung der Frau zum Kern seines messianischen Auftrags gehört. Auch wenn die Jünger Jesu sehr behutsam und vorsichtig die konkreten Möglichkeiten, in Treue zum Auftrag Jesu die Befreiung der Frau für alle, auch für die am meisten Unterdrückten Wirklichkeit werden zu lassen, einschätzen und abtasten, hoffen sie doch, daß die Frohbotschaft Jesu sich als eine unwiderstehliche Kraft erweisen und die Wahrheit alle freimachen wird. Man kann nicht genug die Bedeutung der Aussage von «Populorum Progressio» einschätzen, daß die Menschen so sehr für ihre Entwicklung verantwortlich sind, wie sie das für ihr ewiges Heil sind [37]. Jetzt, wo Männer und Frauen angefangen haben, die enormen Möglichkeiten des Menschen – die überall dort, wo Unterdrückung herrscht, erstickt und vergeudet werden – freizusetzen, spüren sie auch, daß Gott selbst hier als der Schöpfer tätig ist, der einen neuen Anfang setzt und uns sein Reich schenkt.

[1] T.S. Eliot, Four Quartets (New York 1943) 26.

[2] E. Boulding, The Underside of History (Colorado 1976) 38.

[3] Zum Beispiel R. Andrey, The Social Contract (New York 1970); L. Tiger, Men in Groups (New York 1971); L. Tiger/J. Sheper, Women in the Kibbuz (New York 1975).

[4] Boulding, aaO. 77.

[5] Ebd. 111–156.

[6] Ebd. 170–172; 192–193. Für die Diskussionen über die Mutterkulte konsultiere man S. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives and Slaves (New York 1976) 13–15.

[7] Pomeroy, aaO. 4.

[8] Boulding aaO. 191.

[9] Ebd. 146.

[10] C. Safilios Rothschild, The Current Status of Women Cross-Culturally: Theological Studies 36 (1975) 577–604. E. Boulding erzählt, daß es viele alte Geschichten gibt, in denen die Frau mit der Erfindung des Alphabets in Zusammenhang gebracht wird. (Dies wäre dann ironischerweise eine Bestätigung für die Fähigkeit der Frauen, analytisch zu denken, besonders wenn man an die späteren Märchen denkt, daß sie kaum intellektuelle Fähigkeiten besäßen und daran, daß man ihnen deswegen das Lesen und Schreiben verwehrte).

[11] P. Bird, Images of Women in the Old Testament: R. Ruether (Hg.), Religion and Sexism (New York 1974) 77.

[12] Vgl. Offb. 21, 1–3.

[13] M. French, The Women's Room (New York 1978) 289.

[14] C.C. Gould/M.W. Wartofsky, Women and Philosophy (New York 1976) 192.

[15] Ebd. 263 und 23.

[16] Summa Theologica I q. 92 a.1 ad 1m und Supplementum q.39 a.1.

[17] Vgl. Johannes XXIII., Pacem in terris 41–43; J. Gremillion (Hg.), The Gospel of Peace and Justice (New York 1976) 209–210.

[18] Hervorhebung von mir: Gaudium et Spes (Kirche und Welt) 29 und 60.

[19] Vgl. die Neujahrsbotschaft 1975 von Paul VI.: Acta Apostolicae Sedis 67 (1975/65).

[20] Paul VI., Ministeria Quaedam: Acta Apostolicae Sedis 64 (1972) 529–534, hier 533; Die römische Glaubenskongregation, Circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale: Acta Apostolicae Sedis 69 (1977) 98–116.

[21] A. Montagu, The Nature of Human Aggression (New York 1976) 7–8 und 48.

[22] Siehe die in Anm. 3 erwähnte Literatur. Als Kritik dieser Theorien lese man: A. Montagu, aaO. 8–22 und E. Boulding, aaO. 37–39.

[23] J. Money/P. Tucker, Sexual Signatures on Being a Man or a Woman (Boston 1975) 37–39.

[24] A. Montagu, aaO. 19.

[25] E. Maccoby/C. Jacklin, The Psychology of Sex Differences (California 1974) 243–247 und 360.

[26] S.E. Jacobs/K. Hansen, Anthropological Studies of Women (Selbstverlag 1977) 57.

[27] 1Kor 11,3–12; 14,34–35; Eph 5,22; Kol 3,18; 1Petr 3,1 und 1 Tim 8,15. Diese Stellen müssen interpretiert werden im Licht von Eph 5,21.25.33; 1Kor 13,3–4.7; 2Kor 6,18; Gal 3,27–28; Apg 2,17–18. Vgl. J. Komonchak, Theological Questions on the Ordination of Women: A.M. Gardiner (Hg.) Women and Catholic Priesthood (New York 1976) 247–249.

[28] Bemerkenswert ist, daß wir nicht wissen, ob Martha und Maria verheiratet waren oder nicht.

[29] E. Carroll, The Proper Place for Women in the Church: A.M. Gardiner (Hg.), aaO. 16.

[30] Gaudium et spes (Kirche und Welt) 13.

[31] B. Bouteau, Neo-Feminism and the Next Revolution in Consciousness: Cross Currents 27 (1977) 170–182.

[32] G. Baum, Man Becoming (New York 1971) 167: «Wenn die Kirche in eine neue Umgebung kommt und Menschen neue Fragen nach der Erlösung stellen, ist es möglich, daß die Akzente im Verständnis des Evangeliums sich verschieben, ohne daß dies das Wesen des Evangeliums berührt. Die Verschiebung der Akzente ist nicht eine weltliche Gegebenheit, (...) sondern sie ist das Ergebnis des Wirkens des Geistes. So sind die neuen Akzente bestimmt durch die Treue der Kirche zu Gottes Wort, das er auch in der Gegenwart an sie richtet. Durch das Gedenken an Jesus Christus ist die christliche Gemeinschaft heute dazu fähig, Gottes Wort, das sie herausfordern will, in der Geschichte der Gegenwart zu erkennen. Durch einen Prozeß der Suche nach Verständigung und auch wohl nach Austragung und Überwindung von Konflikten, an dem die ganze Gemeinschaft und eventuell auch die Hierarchie teilhat, wächst die ganze Kirche im Gehorsam zu Gottes Wort.»

[33] F. Morrisey, Juridicial Status of Women: J. Coriden (Hg.), Sexism and Church Law (New York 1977) 4.

[34] Man beachte den wachsenden Einfluß von Frauen, die in die höchsten politischen Ämter gewählt werden: Simone Weil als Präsi-

dentin des Europaparlaments, Margaret Thatcher als Ministerpräsidentin Großbritanniens und Indira Gandhi als wiedergewählte Ministerpräsidentin Indiens.

[35] E. Boulding, aaO. 782.

[36] Gaudium et spes 29.

[37] Paul VI., Populorum Progressio 15.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ELIZABETH CARROLL

Ordensschwester, Vizepräsidentin der Pittsburgh Sisters of Mercy. Doktor der Geschichte des Mittelalters. 1945–1966 Dozentin und später auch Präsidentin des Mount Mercy-Carlow College. 1964–1974 Präsidentin der Pittsburgh Sisters of Mercy. 1974–1978 Staff Associate des Center of Concern in Washington, wo sie die Leitung des Projektes «Die Frau in Kirche und Gesellschaft» hatte. Führende Rolle in der ersten (Detroit 1975) und in der zweiten (Baltimore 1978) Konferenz für die Frauenordination und Mitglied der ständigen Kommission dieser Konferenzen. Veröffentlichungen u.a.: Experience of Women Religious in the Ministry of the Church (National Federation of Priests Council, Illinois 1973); Testimony at the Call to Action Hearings: Origins 4 (1975) 555; Women and Ministry: Theological Studies 35 (1975) 660–687; The ‹Proper Place› for Women in the Church: A.M. Gardiner (Hg.), Women and Catholic Priesthood (New York 1976); Women in the Life of the Church: L. und A. Swidler (Hg.), Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration (New York 1977); Prayer as Life's Alchemy: William Callahan (Hg.), The Wind is Rising (Washington 1978). Anschrift: Mount Mercy, 3333 Fifth Avenue, Pittsburg PA 15123, USA.

Marie-Augusta Neal

Pathologie der Männerkirche

Das Hauptgebrechen einer Männerkirche besteht darin, daß sie eine Kirche für eine Männerwelt ist zu einer Zeit, in der es nicht mehr nötig ist, eine so einseitige Welt zu verherrlichen. Bei dem in den achtziger Jahren zu erwartenden Anwachsen der Weltbevölkerung auf fünf Milliarden Menschen und bei den Gesellschaftskrisen, die diese Entwicklung begleiten werden, können wir nicht mehr überleben mit einer Arbeitsteilung, welche die volle Verantwortung für wichtige wirtschaftliche und politische Entscheide Männern überläßt. Kirchen verherrlichen Gesellschaftssysteme. Das Hauptgebrechen, das eine Welt von fünf Milliarden Menschen charakterisiert, ist nicht die zahlenmäßige Größe oder die Verteilung der Bevölkerung, sondern die gewaltige Kluft zwischen Reichen und Armen und der abnormale Zustand, daß – von Japan abgesehen – der Reichtum in den christlichen Nationen von Nordamerika, Westeuropa, Australien und Neuseeland konzentriert ist. Die Länder, in die diese Nationen Missionare, Händler und Industriefachleute sandten, haben wenig entwickelt außer den in ihrem eigenen Interesse liegenden Exportindustrien. Am Ort selbst ist kaum Kapital vorhanden. Die Preise schwanken sehr. Die Zölle wirken sich zuungunsten der Güterherstellung am Ort selbst aus. Die Handelsbedingungen sind unfair, und das Monopol des Westens dient zum Profit der Zwischenhändler. Kurz, die armen und die Kolonialvölker sind im Nachteil[1].

In den armen Nationen genügt die Bildung immer noch nur minimalen Ansprüchen. Was die Schulung zustande gebracht hat, ist gerade soviel, als es braucht, um zuverlässig dienende Arbeitskräfte heranzubilden. Die Gewinne beim Export kommen den reichen Handelsnationen zugute. Diese Ungleichheit nimmt jetzt aufgrund der Verteilung der Bevölkerungsbasis, auf der sie aufruht, gewaltige Ausmaße an. Zudem reicht jetzt diese Ungleichheit zurück in die kolonisierenden Länder.

Hätte die Religion, wie einige humanistische Wissenschaftler behaupten[2], lediglich die Funktion, unsere Errungenschaften im Kampf ums Dasein zu verherrlichen, könnte man dies als Anlaß zu Freude ansehen, da in diesem harten Kampf die Christen überleben, während andere zugrunde gehen. Doch wenn man diesen Erfolg mit den Augen eines Christen ansieht, ist er nicht in Ordnung.

Dem Auftrag der Bibel gemäß haben wir uns vermehrt und vervielfacht und die Erde erfüllt. Das Anwachsen der Bevölkerung ist nun ein Gesellschaftsproblem. Wir können nicht, wie der Herr am siebten Tag, ausruhen und sagen, daß es gut sei. Diesem Wachstumsgebot weiterhin den Vorrang einzuräumen, wäre angesichts der Bevölkerungsunmasse etwas Pathologisches. Als Kirche haben wir unser Augenmerk zur Hauptsache schon auf eine zweite uns von der Bibel gestellte Aufgabe gelenkt und befassen uns mit den Krankheitserscheinungen, die sich daraus ergeben, daß man den ersten biblischen Auftrag über den Punkt hinaus, an dem er erfüllt ist, weiterführt. Die neue Priorität, die in der Schrift ebensosehr begründet, aber noch nicht so weit in die Tat umgesetzt worden ist, besteht im Auftrag, soziale Gerechtigkeit zu üben. Dieser Auftrag fand, nachdem er seit

«Rerum Novarum» (Leo XIII. 1891) während achtzig Jahren zunehmend ins Bewußtsein getreten war, seinen vollen Ausdruck in «Octogesima Adveniens» (Paul VI. 1971)[3].

Die Kirche hat eine sehr wichtige soziale Aufgabe auf sich genommen, indem sie sich auf die Entwicklung der Völker ausgerichtet und ihre Mitglieder zu tätigem Einsatz aufgerufen hat, um in der Welt soziale Gerechtigkeit zu schaffen. Zu dieser neuen Einstellung kam es nach mehreren Jahrhunderten der Hauptausrichtung auf eine überweltliche Spiritualität, welche die Glieder der Kirche ihr Augenmerk so sehr auf das Endheil ausrichten ließ, daß das Wirken in dieser Welt, worin sich die Sorge für die soziale Entwicklung des Mitmenschen äußert, dem Verdacht der Verweltlichung ausgesetzt war. Selbst die sozialen Bestrebungen, die unternommen wurden, gaben den «geistlichen Werken der Barmherzigkeit» den Vorzug gegenüber den «leiblichen Werken der Barmherzigkeit»; sie dienten eher zur Beseitigung der Folgen der Armut als zur Ausmerzung der Ursachen des menschlichen Elends. Der Umstand, daß man früher das Endheil betonte und auf die unsozialen Folgen dieser einseitigen Betonung nicht achtete, ist die kulturelle Hauptursache der Gebrechen, welche die Männerkirche von heute kennzeichnen.

Die Heilige Schrift betont, daß es eines planvollen sozialen Einsatzes bedarf, um das Endheil zu erreichen. Sie enthält Weisungen, die darauf dringen, selbst Fremden und Feinden in ihrer materiellen Not zu helfen[4]. Trotz dieser Weisungen des Evangeliums hat sich unter den Auspizien der Kirche die Gesellschaft in starken Bindungen zu Familie, Volk und Nation entwickelt; Menschen anderer Rassen und Völker blieben von ihr ausgeschlossen und selbst dem Tod überlassen, als ob andere Stammesgötter für ihr Leben verantwortlich zu sein hätten.

Nicht die animalische Natur dieses sehr natürlichen Verhaltens ist pathologisch, sondern die Nachsicht, die die Kirche dafür aufbrachte, indem sie Systeme verherrlichte, die es praktizieren. Diese Verkettung der Bestrebungen der Kirche mit den Bestrebungen der Gesellschaft war zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts so offensichtlich, daß ein führender Soziologe aus seinen Beobachtungen schloß, daß das Gottesvolk geradezu die Gesellschaft anbete, von der es unterstützt werde[5]. Obschon das Jenseitsdenken als heilig hingestellt wurde, trafen die Kirchenbehörden Entscheide über Finanzen, Organisation und Bildungswesen im Namen der Kirche nach dem Modell weltlicher Geschäftsinteressen. Dieses Auseinanderklaffen von Zielen und Mitteln kommt in «Mater et Magistra»[6] genügend klar zum Ausdruck, um daraus schließen zu dürfen, daß sich diese Krankheitserscheinungen als solche der Männerkirche charakterisieren lassen, wenn man, wie ich es tue, annimmt, daß diejenigen, welche die Vollmacht haben, Entscheide zu treffen, auch die Verpflichtung haben, die Verantwortung für die getroffenen Entscheide zu übernehmen[7].

Im Grunde sind die Krankheitserscheinungen der Kirche Krankheitserscheinungen der Gesellschaft. Die Kirche als Kirche, will sagen als moralische Solidarität von Menschen, die Gott verehren, den man sich in spezifischen Bildern denkt und in einer bestimmten Reihe akzeptierter Stile anbetet, legitimiert das Verhalten in der politischen, wirtschaftlichen und Klassenstruktur der Gesellschaft durch die Feier der Liturgie und die Pflege von Gebetsstilen, die behilflich sind, die Menschen auf die bestehende Gesellschaftsordnung auszurichten.

Im Anschluß an eine jahrhundertelange Anstrengung der christlichen Kirche, eine sozial empfindende Gerechtigkeitsethik zu schaffen, können wir drei Krisen besehen, welche die Welt des Menschen und die entsprechenden Kirchenstrukturen, die diese Welt stützen, charakterisieren. Es sind dies der Rüstungswettlauf, die voreilige Erzeugung von Atomkraft und die abnehmende Lebensqualität in der patriarchalischen Gesellschaft.

Wenn die Gesellschaftsordnung ein solches Waffenarsenal beschafft, daß dieses genügt, die Weltbevölkerung über zwölfmal zu vertilgen, und die Kirche, die doch das Leben bejaht, in ihren Gliedern nicht genügend sozialen Verantwortungssinn zu wecken vermag, daß sie sich weigern, diese Bewegung auf die Zerstörung der Welt hin zu fördern, dann ist es an der Zeit, die grundlegenden Voraussetzungen zu prüfen, auf denen diese Haltungen zum Krieg beruhen, sowie die Mentalität der Ratgeber, deren sich die Kirche bedient, um sich im Hinblick auf das Fällen von sittlichen Entscheiden zu informieren.

Die Arbeitsteilung zwischen Männern, welche Geräte zur Zerstörung des Lebens ersinnen und hervorbringen, und Frauen, die ihre Kräfte einsetzen, um das Leben dieser Männer hervorzubringen und am Leben zu erhalten, hat dazu geführt, daß wir über keine akademisch gelehrte Ethik verfügen, welche die Jugend der Welt zwingend davon überzeugen könnte, daß die Zerstörung menschlichen Lebens, um Wirtschaftsprobleme und Sozialkonflikte zu lösen, eine Verletzung unserer Menschenwürde und einen Widerspruch zu unserem christlichen Glauben darstellen. Wir bejahen immer noch eine Ethik, welche die Verwendung von Gewalt für dermaßen natürlich hält, daß sie die Entwicklung einer international geförderten

Rüstungsindustrie zuläßt, statt daß man ein gleichwertiges System der Nahrungsmittelproduktion zur Erhaltung des Lebens entwickelt. Es ist pathologisch, Lebensprobleme mit todbringenden Waffen lösen zu wollen.

An der Konferenz über Glauben, Wissenschaft und Zukunft, die der Weltrat der Kirchen im Sommer 1979 am Massachusetts Institute of Technology abhielt, gab der an diesem Institut wirkende Physiker Philip Morrison zur Kenntnis, daß auf der Welt jetzt ein so großer Vorrat an Nuklearwaffen vorhanden ist, daß er zur endgültigen Vernichtung genügen würde. An Atomwaffen, deren Zerstörungskraft eine Megatonne übertrifft, besitzen die Vereinigten Staaten 7000, die Sowjetunion 4600, Großbritannien 200, Frankreich 250, China 150; Indien, Südafrika und Israel sind imstande, solche Waffen hervorzubringen. Wenn zwei Nationen soviel Vernichtungswaffen besitzen, daß damit die Weltbevölkerung zwölfmal ausgelöscht werden könnte, und sechs weitere Nationen bestrebt sind, ebenso viele Vernichtungswaffen hervorzubringen, so ist das Weltsystem, das eine solche Rüstungsproduktion zuläßt, einfach pathologisch.

Die Kirchen bilden moralische Solidaritäten, die eine geeignete Stätte bieten können, um über Aktionen nachzudenken, die dieses System tiefgreifend umgestalten und ändern könnten. Wenn also, obwohl diese Möglichkeit gegeben ist, eine Kirche ihre apostolischen Anstrengungen auf eine psychologisch unterbaute seelsorgliche Beratung ausrichtet, um den Menschen behilflich zu sein, in einem solchen System zu überleben, statt auf die Prüfung und Änderung der gesellschaftlichen Hauptursachen dieses Systems zu drängen, so ist dies wiederum pathologisch.

Pathologisch ist es auch, sich über die sittliche Berechtigung der Produktion von Kernenergie nicht eindeutig auszusprechen, obschon beunruhigte wissenschaftliche Fachleute ausdrücklich erklärt haben, daß bis jetzt noch kein Weg bekannt ist, den Nuklearmüll, den Atomkraftwerke im normalen täglichen Betrieb hervorbringen, zu beseitigen, und wenn Verwaltungsstellen weiterhin den Nuklearmüll in nicht haltbaren Behältern zu lagern gestatten, obwohl sie wissen, daß der Müll Tausende von Jahren über die natürliche Lebensdauer der Behälter hinaus gefährlich bleiben wird, und daß die schlimmste Wirkung des Nuklearmülls in der Möglichkeit besteht, Krebs zu erzeugen, wenn er in das Essen und Trinken gerät, und daß der Müll den Boden verseucht, auf dem die Nahrungsmittel wachsen, und die Ströme, denen das Trinkwasser entnommen wird.

In einer Welt, die unter dem Damoklesschwert des Atomkriegs lebt und deshalb mit der möglichen Zerstörung der wenn auch noch so sorgfältig verschlossenen Behälter radioaktiven Mülls rechnen muß, und wenn Behälter nahe an erdbebenträchtigen Erdfalten gelagert werden und wenn Atomkraftwerke ihre Abfälle insgeheim in der Nähe ungeschützter Populationen lagern, ist es pathologisch, anzunehmen, daß die Kernkraftanlagen und ihre geheimen Müllablagerungssysteme an Orten, wo schutzlose Menschen leben, nicht Zerstörungsakten ausgesetzt sein werden. Kirchen, die sich mit solchen Systemen abfinden, indem sie dazu schweigen, sich gleichgültig verhalten oder sich schuldhafter Unwissenheit schuldig machen, da vom Seminar, das männliche Anwärter auf den kirchlichen Dienst ausbildet, dieses Wissen geflissentlich nicht übermittelt wird, führen zu pathologischem Verhalten. Wenn man in einem solchen Weltsystem geplanter Vernichtung die persönliche Heiligkeit und die Gemeindesolidarität vorbetont, verkleinert man Gott zu einer Stammesgröße, während doch der Gottesgedanke und der Bezug Gottes zum Universum allumfassend und die Idee einer katholischen Kirche allumschließend ist.

Wenn doch soviel Beweismaterial dafür vorliegt, daß das Weltwirtschaftssystem in seiner jetzigen Form nicht imstande ist, für die ganze Weltbevölkerung richtig zu sorgen, sondern weiterhin bloß für ein Drittel sorgt, für das unterdrückte Drittel aber so wenig sorgt, daß mit dessen Tod zu rechnen ist, wenn also eine solche Lage besteht, und diese Lage besteht tatsächlich, die Kirche aber weiterhin an der Menschenproduktion auf Wegen, die das Problem noch verschlimmern, festhält, gleichzeitig aber es unterläßt, sich mit wirksamen Beratungsgremien auszurüsten, die menschliche Lösungen ausarbeiten könnten, obwohl es in ihrer Macht läge, dies zu tun, so ist dies pathologisch. Wenn eine Kirche den Geboten ihres Evangeliums entsprechend der Welt verkündigt, daß durch das Wirken des auferstandenen Erlösers alle eins sind, und dann daran geht, eine Weltstruktur zu bestätigen, die einigen Ansehen und Reichtum, anderen Fronarbeit verschafft, und ein Drittel der Weltbevölkerung der Mittel beraubt, die zum bloßen Überleben notwendig sind, wenn sie den Bevorteilten Lebensfreude predigt, den Arbeitern Arbeitsdisziplin und den Enterbten geduldiges Warten auf den Himmel, dann sind diese Predigten, da sie die den bestehenden Verhältnissen entsprechende ungerechte Verteilung der Reichtümer der Welt gutheißen, die nur für das Überleben der bevorzugten Klassen sorgt, ein schlimmer pathologischer Mißbrauch des Gotteswortes[8].

Gegenwärtig ist der Haß im Krieg institutionalisiert, das Eigeninteresse in der Wirtschaft und die

Liebe in der Familie. Die Wissenschaft bietet heute größere Versuche, diese Aufteilungen zu rechtfertigen, indem man sie als natürlich ausgibt[9]. Die Kirche kann dazu mißbraucht werden, diese Aufteilungen als etwas Heiliges erscheinen zu lassen, indem man sich über Gott Vorstellungen macht, die diesen Aufteilungen entsprechen. Falls dies vorkommt, ist das Sprechen der Kirche pathologisch geworden. Es liegt Grund zur Vermutung vor, daß dies tatsächlich vorgekommen ist, obschon die Kirche verkündigt hat, daß das Eintreten für die Gerechtigkeit ein Wesenszug des Evangeliums ist[10]. Effektive Weisungen, diesen Auftrag zu erfüllen, stoßen auf den Widerstand von Kirchenbehörden. Es gibt jedoch Hebel, um einen Wechsel herbeizuführen. Dieses Gebot der Gerechtigkeit ist in die Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen aufgenommen worden[11], zu deren Abfassung die Kirchen einen wichtigen Beitrag geleistet haben[12]. Diese Konventionen bekräftigen das Recht eines jeden Menschen auf Gesundheitspflege, Bildung, soziale Sicherheit, Vereinigung, und zwar aufgrund des Menschseins und nicht bloß aufgrund der Staatsbürgerschaft. Sie bestätigen auch die Rechte der Menschen auf die Nutzung ihrer Ländereien und Landreserven, kurz, sie bekräftigen die sozialen Rechte. Zudem bestätigen sie die Rechte der einzelnen Menschen auf gerechtes Gerichtsverfahren, die Äußerungsfreiheit, Versammlungs-, Religions- und Abstimmungsfreiheit, kurz, die persönliche Freiheit sowie die soziale Sicherheit. Diese Dokumente verwehren die Institutionalisierung des Hasses im politischen Kampf und des Eigeninteresses in der Wirtschaft. Die Liebe soll sich über die eigene Familie, Gemeinschaft und Nation hinaus erstrecken.

Will man die natürlichen menschlichen Qualitäten wieder auf gerechte politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Ziele richten, muß man die Natürlichkeit des Klassenkampfes in Frage stellen und die Rollenbeziehungen zwischen Männern und Frauen in der Gesellschaft reorganisieren, denn den institutionalisierten Beziehungen liegen primär die sexuellen Partnerschaften zugrunde. Diese Partnerschaften sind für das Leben immer noch wesentlich, aber nicht mehr das Hauptmodell für das Überleben. Neue Modelle von Paarbeziehungen und neue Fertigkeiten im Paarverhalten sind notwendig. Man muß sich kraft des Glaubens auf die menschliche Solidarität einlassen, ohne daß man, weil man sich ein entsprechendes Gottesbild macht, insgeheim annimmt, der Mann oder der Weiße stünden höher[13]. Man muß zugeben, daß die Sünde in allen ihren Erscheinungsformen gesellschaftlichen Charakter hat und mit dem Geben und Nehmen des Lebens zusammenhängt.

Wir bedürfen einer radikalen Kehrtwendung zu einer neuen Einstellung, um Gottes Willen zu tun, eines Übergangs von einer bloß lebenweckenden Einstellung zu einer globalen Entwicklung der Menschen, einer Ausweitung unserer Sicht, damit unser Verbundenheitsgefühl nicht mehr durch die engen Grenzen der ethnischen Solidarität und der Klassenabkunft bestimmt wird, sondern von einem neuen Verständnis der Freiheit des Gottesvolkes, von der Entdeckung, daß Altruismus mit Gottes Hilfe eine erreichbare Tugend ist.

Unsere herkömmlichen Modelle für die Aufteilung der Arbeit auf Herz und Kopf, Himmel und Erde, Sklaven und Freie, kurz, auf Frau und Mann, Schwarze und Weiße, Arme und Reiche, Diener und Bediente schließen eine solche Ausweitung der Einstellung aus. Diese engen Modelle führen letztlich zu der pathologischen Erscheinung der Rettungsbootethik, die jetzt als plausible Lösung für das Problem der Übervölkerung der Welt in aller Form vertreten wird[14]. Daß die Wissenschaftsgremien überhaupt eine solche Lösung ins Auge fassen, obschon es doch Alternativen einer anderen Weltwirtschaft gibt, ist die schlimmste aller Pathologien. (In den durch Nationen der Ersten und der Zweiten Welt erlassenen Einwanderungsbeschränkungen kommt diese pathologische Einstellung dauernd zum Ausdruck, aber auch in der Grundlogik der internationalen Finanz.) Die Grundvoraussetzungen des internationalen Systems von Produktion, Handel und Zugang zu den Ressourcen, die es für das Überleben braucht, wurzeln in Mythen des Eigeninteresses, die es verhindern, Probleme des menschlichen Überlebens zu lösen, es aber ermöglichen, Prozesse der Vernichtung des Menschen auf Weltebene einzuleiten.)

Es ist nicht so, daß es für die Probleme keine technische Lösung geben würde, nur sind die Parameter zur Lösung der Probleme des menschlichen Lebens gegenwärtig zu eng für die Variabeln, die mitberücksichtigt werden sollten. Unsere Grundmythen schließen die Lebensgeschichten einiger Leute aus. Unsere Ideen über Gott und die Beziehung Gottes zur Welt beschränken sich auf eine Männerkirche in einer Männerwelt[15]. Die Menschen, die sich zur Beratung über die Weltprobleme versammeln und über Entscheidungsmacht verfügen, repräsentieren nicht die historischen Gruppen, deren Entwicklung von denen zugelassen wurde, die die Macht hatten und haben, solche Entscheide zu treffen. Um pathologische Machtmißbräuche auszuschließen, die zur Unterdrückung des Menschen geführt haben, müssen die Menschen, die zur Beratung zusammenkommen, sämtliche Menschen repräsentieren. Bevor dies der Fall sein kann,

muß die Kirche anerkennen, daß alle ihre Glieder nach Gottes Bild geschaffen und zu Gottes Willen berufen sind[16]. Die Kirche muß anerkennen, daß die Form ihres Gottesdienstes die Form der Welt ist, welche ihre Form in Sinnbild und Ritus prägt. Wenn der Zutritt zu Gott durch die Form eingeschränkt wird, ist die Form pathologisch.

[1] Zu dieser abnormalen Lage in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts äußerte sich Barbara Ward. Vgl. ihr Buch: The Rich Nations and the Poor Nations (Norton, New York 1962).

[2] Vgl. Edward O. Wilson, On Human Nature (Harvard Univ. Press, Cambridge 1978) 192. 206. Dagegen vgl. Franz Fanon, Black Skins White Masks (Grove Press, New York 1967) 89.

[3] Leo XIII., Acta Apost. Sedis 23 (1891) 641–670; Paul VI., Octogesima Adveniens (lateinisch): L'Osservatore Romano, 15. Mai 1971; Paul VI., Populorum Progressio: Acta Apost. Sedis 59 (1967) 257–299 (ein Hauptdokument über die soziale Gerechtigkeit). Die ganze Reihe der wichtigsten Verlautbarungen der römisch-katholischen und der protestantischen Kirchen zu der Frage der sozialen Gerechtigkeit, die in den letzten hundert Jahren erschienen sind, werden in vier Heften von «Church Alert» (Nr. 17–20, 1977 und 1978) der SODEPAX in Genf analysiert.

[4] Vgl. z.B. Lk 3,10–11; Mt 25,31–46; Mk 10,25; Jes 58,6–8.

[5] Emile Durkheim, Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse (F. Alean, Paris 1912).

[6] Johannes XXIII., 15. Mai 1961, in: Acta Apost. Sedis 1961, 401–464.

[7] Marie Augusta Neal, Value and Interests in Social Change (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1965).

[8] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen 1922), Kap. VI, VII und VIII.

[9] Wilson, aaO.

[10] Römische Synode 1971, «Gerechtigkeit in der Welt», Abschn. 6.

[11] Vereinte Nationen, International Covenants on Human Rights and Optional Protocol (United Nations Office of Public Information, November 1976).

[12] Vgl. Päpstliche Kommission Iustitia et Pax, The Church and Human Rights, Working Paper No. 1 (Vatikanstadt 1975) und Church Alert, The SODEPAX Newsletter, Nr. 17–20 1977 und 1978 (Ökumenisches Zentrum, Genf, Schweiz). Diese Hefte besehen das soziale Denken der Kirchen aus katholischer und aus protestantischer Sicht. Vgl. auch die neueren Dokumente der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) (Puebla, Mexiko 1979) und der Kanadischen Bischofskonferenz: Witness to Justice: A Society to Be Transformed (Mai 1979, Ottawa, Ontario). Die Call to Action Conference der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von 1976 hatte eine ähnliche Aufgabe.

[13] Sabelo Ntwasa und Basil Moore, The Concept of God in Black Theology, in: Basil Moore (Hg.), The Challenge of Black Theology in South Africa (John Knox Press, Atlanta, Georgia 1974) 18–28.

[14] Vgl. Carrett Hardin, The Tragedy of the Commons: Science 162 (1968) 1243–1248; Ders., Living on a Lifeboat: BioScience 24 (1974) 561–568.

[15] Marie Augusta Neal, Women in Religious Symbolism and Organization: Harry M. Johnson (Hg.), Religious Change and Continuity (Jossey-Bass, San Francisco 1979) 218–250.

[16] Vgl. die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt: Herder Korrespondenz 31 (3/1977) 151–157. Vgl. auch J. O'faolain/L. Martines (Hg.), Not in God's Image (Harper, New York 1973).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARIE-AUGUSTA NEAL

ist Ordensschwester (S.N.D.), A.B. des Emmanuel College in Boston, M.A. des Boston College, wo sie kürzlich während zwei Sommern dozierte, und Dr. phil. in Soziologie der Harvard University. Sie war 1969 Gastprofessorin für Soziologie an der University of California in Berkeley, 1973–1975 an der Harvard Divinity School und ist jetzt Professorin für Religionssoziologie am Emmanuel College von Boston. Sie veröffentlichte die beiden Bücher: Values and Interests in Social Change (Prentice Hall 1965); A Sociotheology of Letting Go (Paulist Press 1977) sowie verschiedene Aufsätze in «Sociological Analysis», «Review of Religious Research», «Sociological Inquiry», «Social Compass», «CONCILIUM», und Buchbesprechungen in «JSSE», «Religious Studies Review», «American Sociological Review» und anderen. Ihr Hauptforschungsgebiet ist das Studium der sich ändernden Strukturen der Ordenskongregationen katholischer Frauen in den Vereinigten Staaten. Sie erhielt ein Stipendium der Ford Stiftung, um die Rollen der Frau in der Gesellschaft zu studieren, und erforschte die religiöse Erziehung in Südafrika. Sie gehört gegenwärtig dem Rat der SSSR an und war Präsidentin der Association for the Sociology of Religion. Anschrift: Emmanuel College, 400 The Fenway, Boston MA 02115, USA.

Rosemary Haughton

Ist Gott ein Mann?

I. Einführung

Der Titel dieses Aufsatzes leistet, gerade weil er so ungereimt und grotesk erscheint, gute Dienste. Wir reden ja nicht über die Natur Gottes, sondern über die Weise, wie Menschen Gottes Handeln erfahren. Dann kann kein Zweifel bestehen, daß meistens die Sprache, die die Erfahrung von Gottes Anwesenheit und Handeln zum Ausdruck bringt, von einer Vorstellung von Gott als Mann ausgeht oder wenigstens ihn in männlichen Kategorien beschreibt.

Daher werde ich in diesem Aufsatz die Ausdrücke «männlich» und «weiblich» deskriptiv verwenden, um darauf hinzuweisen, daß jede Gesellschaft einen Unterschied zwischen der Rolle des Mannes und der Rolle der Frau macht und beide Geschlechter dann auch entsprechende Verhaltensmuster entfalten. Beide Adjektive sollten hier deshalb keine wertende Bedeutung haben, und es dürfte klar sein, was mit ihnen gemeint wird.

In verschiedenen, aufeinanderfolgenden Kulturen, in der hebräischen, griechischen, römischen und dann in den auf die römische folgenden Kulturen, war die Überlegenheit des Mannes eine Selbstverständlichkeit. Wen wundert es, daß dort auch die Gottheit männliche Züge bekam. Dies hatte nicht nur wieder seine Folgen für die gesellschaftliche Einschätzung der Frauen, sondern es sollte auch – und es ist wichtig, dies zu bedenken – in Zukunft das in unbewußten Voraussetzungen verankerte Selbstverständnis, das ganze Denken und das ganze Handeln der späteren Kirche prägen.

Daher müssen wir analysieren, weshalb in einer bestimmten historischen Situation bestimmte Verhältnisse so geworden sind, wie sie sind, sonst würden wir die wahre Bedeutung der Verhältnisse verkennen, die Vergangenheit nur auf der Basis der Gegenwart oder die Gegenwart nur mit Kriterien aus der Vergangenheit beurteilen.

Das Christentum geht davon aus, daß die Geschichte einen Sinn hat. Die Geschichte ist kein ewiger Kreislauf, sie ist auch kein blindes Aufeinanderfolgen zusammenhangsloser Ereignisse, sondern sie ist der Prozeß eines fortschreitenden Dialogs zwischen Gott und den Menschen, sie ist Gottes Anrede und menschliche Antwort. Wenn die Geschichte dadurch sinnvolle Wirklichkeit wird, daß Menschen konkret auf die Einladung zu lieben eingehen oder nicht, daß sie zum Hören auf den Gott der Geschichte finden oder auch nicht, dann bekommt jede Änderung in der Geschichte der Menschen eine Dichte und eine Tiefe der Bedeutung, denn sie ist ein Augenblick in dem großen Dialog, in dem Liebe geschenkt, angenommen oder verweigert wird. In dem Leben einzelner Menschen zeigt sich dies deutlich, aber man kann es auch in der Geschichte ganzer Völker und in der Geschichte der Menschheit beobachten. Auf dieser Ebene der großen Geschichte aber geschehen die großen Kehrtwenden nicht plötzlich, sondern sie suchen sich allmählich einen Weg: das Neue beobachtet man zuerst nur bei Einzelpersonen, dann in kleinen Gruppen, und langsam wird es sich über eine ganze Gesellschaft verbreiten. Oft genug kann man nicht feststellen, wo in der Geschichte wichtige Erneuerungen anfingen. Übrigens werden die Menschen sich der meisten Veränderungen ihrer Geschichte erst dann bewußt, wenn sie sich endgültig durchgesetzt haben und allgemeine Wirklichkeit geworden sind.

Die Veränderung, um die es mir hier geht, ist, daß in unserer Zeit ein neues Bewußtsein der Bedeutung des Weiblichen in der Natur der Menschen entsteht. Zwar hat sich dieses neue Bewußtsein schon lange angebahnt, und rückblickend kann man viele Anzeichen für dieses neue Bewußtsein erkennen, doch ist es in dieser Deutlichkeit ganz neu.

II. Psychologische Gesichtspunkte

Es ist heute ein Gemeinplatz der Psychologie, daß alle Menschen Männliches und Weibliches in sich vereinen. Immer schon hat jeder Mensch, ob Mann oder Frau, Eigenheiten und Veranlagungen des anderen Geschlechts.

Doch wurde die weibliche Dimension der Erfahrung sogar bei den Frauen selbst verdrängt. Sie lernten es, ihre spezifisch weibliche Erfahrung mit männlichen Kategorien zum Ausdruck zu bringen, weil ja die Gesellschaft und die Kategorien, die dazu dienen, die Gesellschaft und die gesamte Lebenserfahrung zu interpretieren, von der Annahme der Überlegenheit männlichen Empfindens und männlichen Tuns geprägt waren. Auch da war das Weibliche eine anwesende, die Gesellschaft und das Leben gestaltende Kraft, aber man wußte auf der Ebene der intellektuellen, expliziten Reflexion nicht darum und brachte es dagegen, oft im Kult weiblicher Gottheiten, durch Symbole zum Ausdruck: wie die fruchtbare Erde oder der verborgene Schoß, dem alles Leben entstammt,

wie Nacht und Tod, die alle Form und jede Gestalt auflösen, oder wie verschiedene Symbole der unbezähmbaren Kraft der Sexualität, die vernünftige Menschen zum Wahnsinn treibt. Alle geheimnisvollen, schwer verständlichen oder sich dem gestaltenden Zugriff des Menschen entziehenden Aspekte des Lebens wurden dem Bereich des Weiblichen zugerechnet. Man fürchtete seine Macht und versuchte diese Angst in dem Verhalten den konkreten Frauen gegenüber zu bewältigen. Frauen wurden deshalb für unterlegen und minderwertig erklärt, weil sie unberechenbar und unstet sein sollten und deshalb dauernd männlichen Schutz und männliche Orientierung brauchten.

In den Gesellschaften, in denen solche Mechanismen zur Bewältigung des Weiblichen funktionierten, war das Ergebnis eine Interpretation der Religion, die es ermöglichte, die gewaltige Macht des Weiblichen dadurch einzudämmen, daß man versuchte, die ganze Symbolik dieser Religion, ihre Mythen und Riten und ihre Organisation so viel wie möglich von einem männlichen Gesichtspunkt aus zu organisieren und so eine Trennung zu erreichen zwischen dem eigentlichen weiblichen Nährboden der religiösen symbolischen Sinnwelt und den konkreten Frauen.

Die Religion wird dann rationalisiert und in Schemata gepreßt, die dem klaren, eindeutigen Licht des Tages entsprechen, die es zulassen, Ursache und Folge zu unterscheiden, von der Rationalität ausgehend das menschliche Verhalten zu strukturieren und dadurch eine menschliche, religiöse Gesellschaft zu gründen, die effizient den Bedürfnissen der Menschen entspricht. Das Weibliche konnte dabei nur auf verdrängte und unbewußte Weise anwesend sein. Es war auch *die einzige Möglichkeit, die Religion zu entwickeln*, sie als einen gesunden Ausdruck der tiefsten und geheimnisvollsten Wirklichkeit in den Griff zu bekommen und so ihre Kräfte zu konzentrieren und sinnvoll zu nutzen.

Wenn das Weibliche gelegentlich, besonders im Kult des Dionysos und in einigen Sekten des Mittelalters dagegen revoltierte, war das Ergebnis meistens destruktiv, denn das Weibliche behauptete sich dann mit der Vehemenz einer verdrängten Wirklichkeit, die unmittelbar, ohne Vermittlung der Vernunft, aus dem Unbewußten heraus reagiert. Das ist dann gerade als Protest eine Folge der Tatsache, daß die Religion einseitig männlich beherrscht wird, während sie doch die zutiefst menschliche Erfahrung von Furcht und Schauer vor Gott ermöglichen soll, allerdings so, daß die Menschen damit leben können.

Für die Entstehung der Kultur war es so schon notwendig, daß die religiöse Sprache männlich geprägt war. Die falschen Annahmen und das große Unrecht, die oft aus solch religiöser Sprache folgten, waren in einer sündigen Welt unvermeidlich. Der Geist gehört zwar zum tiefsten Wesen unseres Seins, weil wir ihn aber oft abweisen, verlieren wir die Tiefe und die Totalität der Einsicht und des Empfindens, zu denen er führen will. Gottes Sehnsucht nach unserer Liebe läßt sich aber durch unsere Verweigerung nicht entmutigen, und seine Liebe begegnet uns dort wieder, wo unser Widerstand am geringsten ist, und dies ist oft dann der Fall, wenn wir vom Schönen, von der Erfahrung des Unbekannten oder von menschlicher Not ergriffen sind. Gott will die Tiefe unserer Erfahrung nicht aufbrechen und sich uns in ihr nicht aufzwingen, denn das wäre eine Vernichtung unserer Menschlichkeit. Auch das Wissen des Menschen um die Begegnung mit Gott drängt sich nicht brüsk in der verbrennenden Glut seiner Größe auf, sondern ereignet sich in dem schützenden Rahmen des Ritus und der religiösen und gesellschaftlichen Gepflogenheiten, die dadurch zu geeigneten Orten der Begegnung mit seiner geheimnisvollen Anwesenheit werden. So besitzen die einzelnen Menschen innerhalb der bekannten Vertrautheit der Sitten und Gebräuche ihrer Gesellschaft die Möglichkeit, dem großen und geheimnisvollen Herrn und Gott zu begegnen: die religiöse Erfahrung, die alle Rationalität hinter sich läßt, wird gerade durch das System und seine Rationalität auf für den Menschen weniger bedrohliche Weise vermittelt. In diesem Rahmen muß auch der Kult der weiblichen Gottheiten interpretiert werden.

III. Das Alte Testament

Die Religion des Alten Testaments setzte als monotheistische Religion in der gesamten religiösen Praxis, in ihren Riten, ihren Gebeten, in der Hoffnung und in dem Verhalten des einzelnen Menschen den exklusiven Dienst an dem einzigen Gott voraus. Dies machte es unmöglich, das Weibliche in dem Symbol weiblicher Gottheiten zu seinem Recht kommen zu lassen. Was sollte man hier mit der Dimension der religiösen Erfahrung tun, die man in anderen Religionen durch das Symbol der weiblichen Gottheiten zum Ausdruck bringen konnte?

Solange das hebräische Volk für die Eroberung und Besiedelung des verheißenen Landes und für sein Überleben kämpfen mußte, war eine männliche religiöse Kultur sehr angebracht, denn die Mentalität des Kampfes entspricht den Bewußtseinsformen und dem Denken des Mannes. Daher bezeugen gerade die geschichtlichen Bücher der Bibel eine «männliche» Kultur. Als aber das Volk das Land besaß, in ihm

angesiedelt war und sich gegen andere nicht zu wehren brauchte, fing es an, «fremden Götzen nachzulaufen», d.h. den dunklen und mächtigen weiblichen Gottheiten der Fruchtbarkeit. Als Antwort darauf entwickeln die Propheten eine Theologie, in der Gott neue Züge bekommt. Der Gott eines Jesaja, eines Hosea oder eines Hiob ist nicht mehr derselbe wie der in der Geschichte planvoll wirkende Gott Moses. Er ist weit geheimnisvoller, fremder, leidenschaftlicher, unergründbarer, ab und zu sogar so unberechenbar, eigensinnig und launisch, wie man das von jeder richtigen Frau erwartet.

Dadurch bekam der eine, einzige Gott weibliche Züge. Diese Theologie wurde später zusammen mit den ihr zugrunde liegenden psychologischen Voraussetzungen von Paulus, vom Autor des Hebräerbriefes und besonders von Johannes übernommen, um besser beschreiben zu können, was Jesus für sie persönlich bedeutet hatte und bedeutete und der Gemeinde bedeuten könnte.

Nach der Zeit der Propheten wurde die Religion Israels von der damaligen internationalen Weisheitsliteratur beeinflußt, vermied aber deren Zynismus und Pessimismus, um sie so zu übernehmen und umzugestalten, daß aus ihr auch das religiöse Wissen spricht über einen Gott, der die Geschichte seines Volkes zur Rettung dieses Volkes in seiner Hand hält. Die Weisheit wurde so weit mehr als eine Geisteshaltung, die es zuließ, kernige Ratschläge zu formulieren, wie man erfolgreich durch das Leben kommen könnte: die Weisheit wurde zu einer eindringlichen Suche nach Selbsterkenntnis, die Israels reicher Erfahrung mit seinem Gott entsprach. Obwohl die Weisheitsschriften Israels während einer Zeitspanne von über dreihundert Jahren entstanden, zeugen sie alle von dem tiefen Bewußtsein, daß die Weisheit nicht nur ein Geschenk Gottes für die Menschen ist, sondern daß die Weisheit schon vor der Schöpfung bei Gott war und mit ihm die Geschicke der einzelnen und der Völker, besonders die Geschichte Israels, seines auserwählten Volkes, führt und lenkt, ja daß diese Weisheit Gottes Macht, Gottes Vorsehung, Gott selber ist. Ein eindeutiger Beleg dafür findet sich im protokanonischen Schrifttum außer Hinweisen im Buch Hiob und einigen Psalmen im Buch der Sprüche 8,22–9,6. Im deuterokanonischen Schrifttum sind außer z.B. dem Buch Baruch besonders das Buch der Weisheit 7,21–9,11 – hier wird ausführlich die Rolle der Weisheit in der Geschichte Israel dargestellt – und das Buch Jesus Sirach 1,1–20 und 24,1–22 zu erwähnen.

Die Theologie der Weisheit handelt also von Gottes Natur, wie sie vom Menschen erkannt wird und im menschlichen Leben wirksam ist. Mal wird die Weisheit mit «Erkenntnis» oder mit dem «Gesetz» identifiziert, mal wird der «Geist» Gottes in denselben Worten beschrieben, in denen an anderer Stelle die Weisheit beschrieben wird, aber immer besteht ein Bezug zu der Kenntnis und dem Befolgen des Gesetzes: Durch ihr Leben *nach* dem Gesetz begegnen die Menschen Gott. Durch die Bezeichnung «Weisheit» werden Gottes Natur und Gottes Tätigkeit als eine Kraft dargestellt, die *in* der Schöpfung wirksam ist, sich aber nicht in ihr verliert. In ihrer Anwesenheit im Menschen befähigt sie ihn, sich für das Wesen Gottes zu öffnen, es in sich aufzunehmen, danach zu leben, Gott in dieser Weisheit zu begegnen.

Dies alles ist eine typsich «weibliche» Art der Anwesenheit und der Tätigkeit Gottes in seiner Weisheit. Man muß die Schöpfungsberichte der ersten beiden Kapitel der Genesis mit der Beschreibung der Rolle der Weisheit bei der Schöpfung im Buch der Weisheit 7 und 8 vergleichen. Im Buch Genesis bildet und formt Gott die Dinge und weist ihnen ihren Ort an. Er «macht», «produziert» die Welt. Er steht *außerhalb* der Schöpfung seiner Hände, kann sie objektiv betrachten und über sie zufrieden sein. In den Weisheitsbüchern aber zeigt sich die Weisheit in einer «Schöpfung von innen her», in einem dauernden Prozeß des Gestaltet- und Geformtwerdens, der Änderung, der Instandhaltung, der dynamischen Entwicklung und der Inspiration. Auch hier wirkt Gottes «Allmacht», aber sie wirkt vom Inneren der Dinge und der Situationen aus, und sie kann nur von demjenigen verstanden werden, der von dieser Weisheit erfüllt ist und in und aus ihr lebt.

Die geschärfte Erfahrung von Gottes gestaltender Anwesenheit *in* der Schöpfung selbst hilft Israel, die Bedeutung seiner Geschichte tiefer zu erfassen. Die Erfahrung von Gottes Gegenwart erreicht dann aber eine solche Dichte, daß diese in Gottes Natur angelegte Gegenwart eine explizite Manifestation zu erfordern scheint, in der Gott sich in der Form des von ihm Geschaffenen und von seiner Weisheit Gestalteten mitteilt. Gottes Weisheit will Wurzel fassen in seinem Volk, eine Ruhestatt, ein Zelt, eine Wohnung haben, so heißt es in Sir 24, eine Stelle, die traditionell in Bezug gebracht wurde zu Maria, und nicht zu unrecht, denn diese Stelle beschreibt sozusagen, wie Gott «unter der Notwendigkeit, sich zu *inkarnieren*» sich einen Ort im Geschaffenen sucht und wie Gott sich angesichts dieser «Notwendigkeit» verhalten muß, d.h. wie Gott dann ist.

Daher konnte Paulus mühelos an die Vorstellungswelt des Alten Testamentes in bezug auf Gottes Weisheit anknüpfen, als er eine neue Sprache finden wollte, um das ewige Sein des Sohnes zu beschreiben. Auch

Johannes entlieh dort seine Sprache, um die eigene Erfahrung der innigen Liebe zwischen Gott und seinem Volk, in dem er «Fleisch» wurde, weitergeben zu können.

IV. Das Neue Testament

Die Wirklichkeit des Mannes, der Jesus von Nazaret war, ist sehr von der weiblichen Vorstellungswelt der alttestamentlichen Weisheit beeinflußt. Salomon, der Weise, war der Archetypos eines Menschen, der «in Weisheit lebt», aber: hier ist mehr als Salomon. Seine männlichen Eigenschaften – die natürliche Autorität, die von ihm ausging, seine Fähigkeit, Situationen zu überschauen und auf sie zu reagieren, seine Schlagfertigkeit im Streitgespräch, sein Talent, etwas durchzusetzen und zu organisieren, werden durchdrungen von seiner Weisheit und bekommen so die Tiefe der schnellen Einsicht, der unumwundenen Ehrlichkeit, der Fähigkeit, sich mit den Gefühlen anderer zu identifizieren. Es ist die Tiefe eines intensiven, intuitiven Verständnisses, das sich zeigt in der Meisterschaft des Gebrauchs von Bildern, Symbolen und Gleichnissen. Es ist die Tiefe der Betroffenheit und der Überzeugungskraft, die von ihm ausgehen, durch die Menschen umkehren und radikal anders, religiös zu leben anfangen. Jesus sprach, handelte und wirkte sowohl «von innen her» als «von außen her», sowohl «weiblich subjektiv» als «männlich objektiv».

Jesus verdrängte also nicht die «weibliche» Dimension seiner Persönlichkeit, er wußte um sie, akzeptierte sie und hatte es daher nicht nötig, das Weibliche auf andere, auf die konkreten Frauen, zu projizieren und so zu tun, als seien nur sie «weiblich». Daher konnte er den Frauen ganz einfach und uneingeschränkt als *Menschen* entgegentreten: in der damaligen Zeit etwas Unerhörtes!

Die theologische Folge davon müßte sein, daß die umwandelnde Kraft, die vom Leben des auferstandenen Jesus ausgeht, diese Kirche, den Leib Jesu, auf eine ihr *bewußte* und von ihr *bejahte* Weise zu der gleichen reichen Fülle des Menschseins führt, die in Jesus war. Paulus konnte schreiben, daß es in Jesus «weder Mann noch Frau» gibt, weil alles, was der auferstandene Jesus tat, darin bestand, daß er in der Gestalt der Liebe den Menschen Gottes eigenes Wesen und Gottes eigenes Sein nahebrachte, so daß die Menschen diesem Gott hier auf Erden nur voll begegnen können in der Komplementarität der beiden unterschiedlichen Formen menschlicher Erfahrung der Wirklichkeit, der männlichen und der weiblichen.

In der jungen Kirche war die neue Einsicht des Wissens um die gegenseitige Ergänzung der «männlichen» und der «weiblichen» Erfahrung der Liebe Gottes kurze Zeit so stark, daß es ihr gelang, die vorgeprägten Kulturmuster des Verhaltens zwischen Mann und Frau zu überwinden. Die Frauen wurden neu geschätzt und bekamen neue Aufgaben. In diesem Leben aber ist niemand *total* in Christus: die alte Verhaltensmuster fingen wieder an – ohne daß man es merkte – das Verhalten zu bestimmen und die neuen Einsichten zu verdrängen. Wieder begann man einerseits das «Weibliche» in den konkreten Frauen zu diskriminieren und andererseits machte man aus dem Weiblichen, dort wo man seine Macht nicht leugnen und sich seinem Einfluß nicht entziehen konnte, wieder einen isolierten Bereich der religiösen Wirklichkeit, der gar nichts mehr mit den konkreten Frauen zu tun zu haben schien. An der heftigen und maßlosen Emotionalität der frauenfeindlichen Äußerungen und Rationalisierungen mancher Kirchenväter kann man ablesen, wie unnatürlich diese Verdrängung des Weiblichen war.

V. Die Geschichte der Kirche

Um eine lange und komplexe Geschichte zusammenzufassen: um die «weibliche» Dimension der Tätigkeit und der Gegenwart Gottes nicht ganz zu verlieren und so selber vollends zu verkümmern, mußte die Kirche eine Möglichkeit finden, einen Rest der Weiblichkeit, der «Weisheit Gottes», zu retten. Im gleichen Verhältnis, wie die Wertschätzung der Frau in der Kirche zurückging und sie dadurch der Kirche nicht länger Vermittlerin der weiblichen Weisheit Gottes sein konnte, nahm die Verehrung Marias zu. Auch wenn diese Verehrung oft sehr bedenkliche Formen annahm, gestattete sie der Kirche weiterhin einen jetzt symbolischen Zugang zu der Weisheit. Die Reformation aber verbaute einem Teil der Kirche auch diese Möglichkeit. Auch der katholischen Welt ging in zunehmenden Maße die Bedeutung der großen Gottesmutter dadurch verloren, daß sie in ihr immer mehr zu einer privaten Quelle des individualistischen Trostes für die Frommen degradiert wurde.

Die unterdrückte weibliche Wirklichkeit, der man jede Erscheinungsform und Betätigungsmöglichkeit nehmen wollte, konnte sich auf Dauer nicht verdrängen lassen und setzte sich dann doch durch, z.B. in der *Romantik*, in der die Gefühle und Wünsche, die Aufklärung und Vernunft aus dem Leben zu bannen versucht hatten, ihre Rechte forderten. Das Weibliche nahm wieder Besitz von einer inzwischen verarmten und verkrüppelten Wirklichkeit. Weil aber diese Wirklichkeit durch die Verdrängung des Weiblichen sehr gelitten hatte, konnte auch das Weibliche in ihr

nur unter der kranken Form des «Geheimnisvollen», «Undurchschaubaren», «Dunklen» und «Unberechenbaren» wieder vorkommen. Ein zweites Beispiel dafür, daß das Weibliche sich trotz Verdrängung doch durchsetzt, ist die *feministische Bewegung*, in der die Frauen in ihrem politischen Kampf für das Wahlrecht und das Recht der Gleichberechtigung ein neues Selbstbewußtsein gewannen, das dann auch wieder ihr politisches Engagement intensivierte. Die Sprache dieser Bewegung mußte wohl eine *politische* Sprache sein. Sie mußte sich ja in einer männlichen Welt mit männlicher Wertorientierung durchsetzen, und das konnte sie nur mit den Waffen der Männer. Sie mußte deren Sprache, deren Politik und Kampf, deren Art, zu denken und zu analysieren übernehmen. Dadurch aber, daß den Frauen ein Stück politischer Emanzipation gelang, konnten sie – und nach ihrem Beispiel auch die Männer – neu über sich selbst nachdenken und sich selbst entdecken. Hierin liegt die heutige Aufgabe der Frauenbewegung.

VI. Die Kirche heute

Das Leben der Kirche sollte das Leben der inkarnierten Weisheit sein. Weil aber die Kirche einseitig männlich ausgerichtet ist, mit all dem, was dies an Konservativismus und an antifeministischen Ängsten mit sich bringt, gehört die Kirche zu den Teilen der Gesellschaft, in denen sich das neue Wissen um eine neue Stellung der Frau am schwersten durchsetzen konnte. Trotzdem besitzt auch eine männliche Kirche noch immer in der Verehrung Marias, wie sentimentalistisch und individualistisch diese auch sein mag, eine schwache Stelle, und dort konnte Gottes Liebe sie treffen.

Denn gerade in der total von Männern beherrschten katholischen Kirche fanden die tiefen Änderungen im Bewußtsein der Menschen 1950 in dem Dogma, daß Maria mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen ist, durch ein wunderbares Paradox, ein Geschenk von Gottes ureigenstem Sinn für Humor, einen konkreten, religiösen Ausdruck. (Es ist nicht ohne Bedeutung, daß dies in der Nachkriegszeit geschah, denn der Krieg bricht durch die gesellschaftlichen und psychischen Umwälzungen und Wirren, die er mit sich bringt, eingefahrene Verhaltensweisen wieder auf. Vergessenes, Verdrängtes und Unterdrücktes kann neu an die Oberfläche kommen und wird unter Umständen eine nicht mehr zu bändigende Kraft. Der Krieg gegen Hitler hat im Westen viele psychische Strukturen aufgelöst.)

Der schweizerische protestantische Psychologe Carl G. Jung hat hervorgehoben, wie wichtig dieses Dogma für die Wiederkehr des Weiblichen war, aber er konnte nicht die volle Bedeutung des Ereignisses ermessen, weil ihm ja die volle Bedeutung der Inkarnation unbekannt war. Er analysierte richtig, daß die große weibliche Gottheit, die das Unbewußte beherrscht, jetzt auch im Tageslicht des vollen Bewußtseins erscheint und dort bejaht und begrüßt wird. Darüber hinaus wurde aber definiert, *daß sie mit ihrem Leib im Himmel ist*. Da Maria nicht nur ein Symbol ist, sondern auch eine ganz konkrete, bestimmte Frau, bedeutet die Tatsache, daß man glaubt, Maria sei verherrlicht, mit Ruhm gekrönt in der unmittelbaren Gegenwart der Heiligen Dreifaltigkeit, auch eine neue Wertschätzung der *Frauen*.

Symbole haben ihre Wirkung, ob wir jetzt darum wissen oder nicht. Der Prozeß der Geschichte ist zudem unumkehrbar. Wie wir das alles auch weiter erklären mögen, es ist und bleibt eine Tatsache, daß seit der Zeit die Kräfte der Veränderung in der Kirche, die man bis dahin erfolgreich unterdrückt und verdrängt hatte, sich jetzt mächtig durchsetzten. Zwölf Jahre später sollte ein Papst, der alt und niedrig genug war, der göttlichen Weisheit zuzuhören, ihr «ein Fenster öffnen». Durch dieses Fenster kam frische Luft in die verstaubte Kirche, kam das Wehen des Geistes, der der Atem von Gottes Weisheit selbst ist.

Diejenigen aber, die die neuen Einsichten in Worte fassen wollten, verwandten dazu die altbekannte, männliche Sprache. Sie waren nicht nur alle Männer, sie waren auch das Produkt einer Erziehung, in der sie gelernt hatten, das abstrakte Weibliche und die konkreten Frauen zu unterdrücken. Wenn ihnen dies nicht ganz gelang, ist das wahrlich das Verdienst der göttlichen Weisheit selbst und ein Beweis für die Anwesenheit des Geistes in der Kirche. Auch wenn das Neue, das hier wirkt, in der alten, inadäquaten und männlichen religiösen Sprache und Theologie zum Ausdruck gebracht wird, gibt es doch Anzeichen für eine neue Sprache und eine neue Theologie. Die alten sind ja bis zu den Grenzen ihrer Aussagefähigkeit beansprucht worden, um ihnen sehr fremde, neue Einsichten und Ahnungen zu vermitteln.

Die Tatsache, daß die Erneuerung von männlicher Warte aus betrachtet und interpretiert wurde, brachte mit sich, daß jene Männer zuerst und am klarsten die Veränderungen in dem Verhalten gegenüber Frauen und gegenüber dem Weiblichen registrierten, die sie am ehesten mit den Kategorien ihres männlichen Bewußtseins einordnen konnten. Das sind zum Beispiel die Frage nach einer sexuell geprägten Sprache in der Schrift und in der Liturgie, die Frage, ob Frauen im Gottesdienst eine eigene, liturgische Funktion ausüben dürfen, die Frage nach den notwendigen Verän-

derungen in der Ausbildung von Priestern und Ordensleuten, die ihnen ein besseres Verhältnis zum anderen Geschlecht ermöglichen würden. Es hat sich dort tatsächlich manches geändert, aber es ist nur ein Symptom für eine weit größere Änderung, die aber wenige bis jetzt bemerkt haben, denn sie war nicht unmittelbar in den Kategorien der vorhandenen religiösen Sprache und der vorhandenen Lehre über die Kirche auszudrücken.

VII. Die neue Kirche: Die neue Entdeckung des Weiblichen

Die Antwort auf die Frage, ob Gott männlich ist, ist mehr eine Frage danach, wie die Kirche sich selbst versteht und verhält, als eine Frage nach Gott selbst, denn die Antwort sagt manches aus über die Kirche, und dort werden wir sie dann auch suchen. Gestützt auf viele Änderungen in und mit der Kirche lautet die Antwort dann auch: «Er war männlich, ist es aber nicht mehr.»

Überall in der ganzen Welt, besonders aber in der Dritten Welt zeigt sich die wahre Vitalität des Leibes Christi in vielen kleinen Gruppen von Christen, die weder offiziell organisiert noch anerkannt sind, die sich aber gegenseitig helfen in ihrem Verlangen, nach dem Beispiel Jesu Gott im Gebet zu huldigen und der Welt zu dienen. Unter diesen Gruppen gibt es sogar solche, denen noch nicht einmal richtig bewußt geworden ist, daß sie etwas Neues anfangen und die verwundert sein würden, wenn man ihnen erzählt, ihre Entstehung sei ein Zeichen von Gottes Wirken in unserer Zeit und er selbst brächte sie zusammen, während aber ihr Leben des Dienstes und der Liebe, ihr Glaube und ihre einfache Ehrlichkeit der beste Beweis sind, daß der Geist sie führt. In und zwischen diesen Gruppen arbeiten viele Menschen, offizielle und inoffizielle Amtsträger und viele einfache Mitglieder. Sie arbeiten zusammen, sie dienen zusammen, sie feiern zusammen, den Gottesdienst und das Leben. Diese kleinen «Ortskirchen» vergegenwärtigen auf sichtbare Weise den Leib Christi, sie sind dieser Leib im wahrsten Sinn des Wortes. Hier lebt Christus, zieht Menschen zu sich, heilt, ändert und befreit sie sowohl politisch als geistig, denn beide Weisen der Befreiung zusammen sind nur *eine* Freiheit und ein Heil. In Lateinamerika bestätigte und betonte die Bischofskonferenz von Puebla die Vorrangigkeit und die Wichtigkeit dieser «communidades de base», aber sie bestehen auch anderswo, oft ohne sich gegenseitig zu kennen und ohne zu wissen, daß sie eigentlich die «neue» Kirche sind, die nicht kraft Planung, wie wichtig diese auch sein mag, sondern spontan entsteht, durch Gottes Geist, der immer weht, wo er will. Diese neue Kirche entsteht unter den Armen, den «Marginalisierten», den Einfachen. Auch die Priester und Ordensleute sehen das, und in wachsendem Maße wollen viele unter ihnen diesen kleinen Kirchen dienen, nicht mehr dadurch, daß sie sie beherrschen, sondern dadurch, daß sie in ihnen da sind und ihre Arbeit als amtliche Diener Christi auch tatsächlich als Dienst gegenüber Christus und der Gemeinde erfüllen wollen.

Diese Kirche ist dem Weisheitstypus der Schöpfung zuzurechnen. Sie braucht zwar eine Organisation, die überlegt und vernünftig ist, sie braucht Entschiedenheit und Voraussicht, alles Dinge, die dem männlichen Typus der Schöpfung, der Schöpfung «von außen her» eigen sind. Aber ihr tiefstes Wesen zeigt die Weisheit Gottes, zeigt Gott als Weisheit, der von *innen heraus* in der Welt wirkt und sie mit seinem Leben durchdringt. Diese Kirche ist «verwurzelt» in einer ganz konkreten Situation, «inkarniert» in einem Netzwerk der Beziehungen zwischen Menschen, die sich lieben. Auch wenn es vorher in der Geschichte der Kirche ein solches neues Leben noch nie gab, entfaltet es doch nur, was seit der Auferstehung im Wesen der Kirche angelegt ist. Denjenigen, die bisher von der männlichen herrschenden Auffassung der Kirche ausgingen, fällt es sehr schwer, das neue Leben als ureigenstes Wesen der Kirche anzuerkennen, und sie müssen sehr demütig sein, wenn sie zum Dienst dieser Kirche finden wollen.

Es ist immer hart, wenn etwas Altes absterben soll, damit Neues entstehen kann. Das ist aber das Opfer, das heute von uns gefordert wird. Wir können nur eine blasse Vorahnung haben, wie es morgen praktisch in der «neuen» Kirche Christi, in der Kirche der Armen sein wird, z.B. in bezug auf die Frauen und in bezug auf das alte Rollenverhalten. Die wirklichen, tiefen Veränderungen werden noch viel Zeit fordern.

Die neue Kirche wird keine Kirche sein, in der eine männliche Kirche von einer weiblichen Kirche ersetzt worden ist, sondern eine Kirche, die einseitig auf die Hälfte der Menschen ausgerichtet war, wird jetzt eine Kirche, die wahrlich *menschlich* ist, in der Männer und Frauen voll zu Hause sind und völlig ernst genommen werden. Diese Kirche lebt von innen her nach außen hin. Sie benutzt ihre männliche Fähigkeit, Dinge zu sehen, zu unterstützen und zu fördern, um – auf frauliche Weise – der Welt die Kraft und das Leben, Gottes Geist, Gottes Wort und Gottes Weisheit zu bringen und zu gebären.

Und wenn jemand uns noch fragen sollte, «Ist Gott ein Mann?», dann werden wir die Kirche, die sein Leib

ist, ansehen und wir werden antworten: «Gott? Er ist nicht männlich, er ist nicht weiblich. Gott ist Liebe.»

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ROSEMARY HAUGHTON

1924 geboren, halb Amerikanerin, halb Engländerin und Jüdin. Keine gezielte Ausbildung, weitgehend Autodidaktin, keine akademischen Grade, es sei denn später zweimal ehrenhalber. Heirat 1948 mit Algernon Haughton; sieben Söhne, drei Töchter, verschiedene Pflegekinder. Hat nur zögernd angefangen zu schreiben, dann immer mehr. Vorlesungen über Theologie und verwandte Themen in den USA. 1973 schloß ihre Familie sich einer kleinen Landkommune an, die ein Auffangzentrum ist und Hilfe bietet für Menschen in Schwierigkeiten und Kranke und wo auch junge Menschen, die eine Alternative für den Konsum suchen, sich begegnen. Immer mehr beschäftigte sie sich selbst mit geistiger Orientierung und Hilfeleistung, besonders für kleine Gruppen, die eine neue Identität als Kirche suchen wollen. Hiermit beschäftigt sie sich heute «hauptberuflich», den größten Teil ihrer Zeit, denn die Familie und die Kommune retten sich auch allein. Ihr bekanntestes Buch unter etwa dreißig heißt «The Transformation of Man». Ihr neuestes Buch, auch ihr wichtigstes, eine ganze Theologie, wird 1980 mit dem Titel «The Passionate God» erscheinen. Das wird auch ihr letztes sein, denn dann will sie sich ganz ihrer neuen Aufgabe, «der Verkündigung des Evangeliums», widmen. Ihre Anschrift: Lothlorien, Corsock, Castle Douglas, Galloway, Scotland, Großbritannien.

Marie de Merode-de Croy

Die Rolle der Frau im Alten Testament

I. Einleitung

Die Frauen beklagen sich darüber, in der katholischen Kirche kein Gehör zu finden oder, genauer gesagt, dort keine offizielle Rolle zu haben, an den Entscheidungen, die ihrer Zukunft die Richtung weisen, und an den Handlungen, die ihre Mission darstellen, nicht beteiligt zu sein. Auch wenn die Kirche vor allem der Leib Christi ist, wie es die Konzilskonstitution «Lumen Gentium» (Nr. 8) betont, bildet sie über diesen spirituellen, göttlichen Aspekt hinaus auch ein «mit den Augen wahrzunehmendes Ganzes», eine hierarchisch organisierte Gemeinschaft, die von Amtsträgern geleitet oder, wie man heute sagt, «animiert« wird, deren wesentliche Rolle die des Lehramts und der Heiligung ist, eine Rolle, von der die Frauen schlicht und einfach aufgrund ihres Geschlechts ausgeschlossen sind; und so fällt es ihnen manchmal schwer, sich eben wegen dieses Ausschlusses als vollwertige Glieder dieser Kirche zu fühlen.

Dieser Ausschluß wird nach dem neuesten Dokument des Heiligen Stuhls zu diesem Thema, der «Erklärung über die Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt», mit zwei wesentlichen Argumenten biblisch begründet. 1. Das Beispiel Christi, der die Frauen nicht mit dem Apostelamt betraut hat, obgleich er doch feministischer war, als es zu seiner Zeit in der jüdischen Welt üblich war, wie es vor allem das Alte Testament beleuchtet (Nr. 3). 2. Die Tatsache, daß Christus selbst ein Mann war und der Priester, der sozusagen das Sakrament Christi ist, seine Aufgabe als Zeichen nicht erfüllen würde, wenn er eine Frau wäre (Nr. 5). Aus diesem Anlaß zitiert das Dokument des Heiligen Stuhls einige alttestamentliche Texte, die diese These stützen oder besser «im Einklang mit ihr» stehen sollen. Diese Texte stellen den Bund Gottes mit seinem Volk im Bild der Ehe dar, in dem Gott der Ehemann und sein Volk die Ehefrau ist; es handelt sich um Texte, die vom Neuen Testament aufgegriffen und auf das Verhältnis Christi zu seiner Kirche übertragen werden.

Das Alte Testament spielt demnach eine wichtige Rolle für die Art und Weise, wie die Kirche heute die Rolle der Frauen sieht. Im übrigen muß man zugeben, daß diese beiden biblischen Hauptargumente zu einem großen Teil schwer zu gebrauchende Argumente aus dem Nichtgesagten sind, und die Erklärung räumt ein, daß diese beiden Argumente keine «unmittelbare Evidenz» böten, «sondern konvergierende Fakten» darstellten (Nr. 2).

Es ist sicher Aufgabe der Kirche, nach reiflicher Überlegung «zwischen den wandelbaren und unwandelbaren Elementen» zu unterscheiden (Nr. 4). Ich möchte hier nur einige Überlegungen – die einer Theologin – über die Art und Weise äußern, wie die Erklärung die alttestamentlichen Dokumente für ihre beiden Hauptargumente benutzt.

Wie das römische Dokument selbst zugibt, ist es schwierig, in den biblischen Texten eine irgendwie geartete Theologie der Frau, irgendeinen Plan Gottes mit der Frau als solcher oder irgendeinen Ort der Frau im Plan Gottes zu entdecken. Mittelbar jedoch hilft uns das Alte Testament zu verstehen, in welchem Kontext Jesus lebte, in welchen Hintergrund er sich

einordnete, welchen Situationen er sich entgegenstellte, als er in gewissen Punkten mit der Einstellung seiner Umwelt brach, jedoch keine Frauen in den Kreis der Zwölf berief. Dies wird das Thema des zweiten Teils sein. Anschließend werden wir sehen, wie bereits im Alten Testament bestimmte heilige Schriftsteller ihrerseits gegen die Haltung ihrer eigenen Umgebung gegenüber den Frauen opponierten. Und schließlich werden wir die Brautsymbolik des Alten Testaments untersuchen.

II. Der Hintergrund des Alten Testaments und die Haltung Jesu

Die meisten alttestamentlichen Texte, die von Frauen handeln, zeigen sie uns in ihrer gewöhnlichen Eigenschaft als Ehefrau, Mutter oder Hausfrau. Die heiligen Verfasser versäumen nicht, die Bedeutung der Rolle der Frauen lobend anzuerkennen, allen voran die Rolle der Braut im Hohen Lied. Die eheliche Liebe Isaaks, Jakobs und Elkanas, des Vaters von Samuel und Tobias, wird in den biblischen Büchern besonders vermerkt. Die Liebe Rebekkas, Rachels, Hannas, der Mutter des Samuel, oder Saras dagegen wird nicht hervorgehoben und eher als natürliche Haltung einer Frau angesehen. «Wer ein Weib fand, hat ein Gut gefunden», liest man in Spr 18, 22. «... ihre Liebe mache dich immerfort trunken», heißt es in Spr 5, 19.» Aber «Ein Weib nimmt einen jeden Mann» (Sir 36, 21). Die wesentlichen weiblichen Qualitäten sind Zurückhaltung, Schamhaftigkeit (26, 13–18) und Sanftheit (36, 23). In gleicher Weise wird die Mutterrolle seit ältester Zeit hoch bewertet: «Ehre deinen Vater und deine Mutter» sagt der Dekalog[1]. Und die Weisheitsliteratur preist schließlich den Charme einer hübschen Frau «als Zier ihres Hauses» (Sir 26, 16), «sie hat für ihr Haus den Schnee nicht zu fürchten; denn ... Decken hat sie sich angefertigt» (Spr 31, 21–22).

Kurz, das Alte Testament versäumt also nicht, die Frauen in ihren traditionellen Rollen zu loben, und unterläßt es dementsprechend auch nicht, diejenigen zu geißeln, die sich nicht in diese Rollen einfügen: die zu schönen (Sir 9, 1–9), dreisten, wir würden sagen provozierenden (26, 11), boshaften, herrischen, schwatzhaften und also müßigen (25, 13–26), eifersüchtigen (26, 6) oder trunksüchtigen (26, 8) Frauen. Und schließlich werden die Väter kurzweg ihrer «Töchter» wegen beklagt (42, 9–11). «Weniger schlimm ist die Bosheit eines Mannes als die Güte einer Frau», schreibt der Autor auch noch (42, 14). «Wenn sie deinem Finger und deinem Auge nicht gehorcht, so trenne sie ab von deinem Leibe» (25, 26; Est 1, 17).

In der Tat ist die Gesetzgebung des Alten Testaments hinsichtlich der Ehe für die Frau sehr viel strenger als für den Mann. Die Frau zählt mit dem Haus (und in Ex 20, 17 sogar *nach* dem Haus) zu den Besitztümern ihres Mannes. Ihr Mann kann sie verstoßen, während sie nicht die Scheidung verlangen kann. Ein ungehöriges Betragen der Ehefrau wird sehr viel härter bestraft als das des Mannes. Kurzum, die Frau wird wie eine «ewig Minderjährige» behandelt[2].

Zur Zeit Jesu hatte sich die Lage der Frau eher noch verschlechtert. Die Verstoßung im Falle des Ehebruchs oder auch nur bei Unfruchtbarkeit nach zehn Ehejahren galt als Pflicht. Nach Meinung einiger Rabbinen durfte man seine Frau sogar verstoßen, wenn sie «das Essen hatte anbrennen lassen oder wenn man eine andere, schönere Frau gefunden hatte»[3].

Die meisten Gesetze des Alten Testaments und des Judentums betreffen also die Frauen im Rahmen der Ehe, sie sehen die Frauen wesentlich als Ehefrauen, Mütter, Hausfrauen. Diese Gesetze sind im allgemeinen dazu da, den Ehemann[4] und in noch allgemeinerem Sinne zweifellos auch die Familie zu schützen, das Entstehen einer legitimen Nachkommenschaft, an die man die Verheißung weitergeben würde, welche die Existenz Israels bedingt. Ebenfalls in diesem Rahmen muß man anscheinend auch die rabbinischen Vorschriften sehen, die jeder Frau, auch der unverheirateten, das Studium der Schrift untersagten, die man übrigens das Gesetz nannte, das heißt letztlich nichts anderes als die Lektüre dessen, was sie von ihren zur damaligen Zeit so mühseligen Mutterpflichten hätte ablenken können[5]. Die Frauen dürfen in die Synagoge gehen, aber, da sie sich im Gesetz nicht gut auskennen, nicht daraus vorlesen.

Dieses Verbot hinsichtlich des Gesetzesstudiums wird beträchtliche Konsequenzen haben für die Art und Weise, wie die Frau am Beginn des Christentums gesehen wird: da sie nicht alle Feinheiten des Gesetzes kennt, das seit Esdras (5. Jahrhundert) in Israel erhebliche Bedeutung erlangt hat, ist die Frau – wie übrigens auch Sklaven und Kinder – nicht gehalten, die zu einem bestimmten Zeitpunkt einzuhaltenden positiven Vorschriften zu beachten. Und wenn die Frau das Gesetz, das den Bund besiegelt, nicht vollkommen beobachtet, werden gewisse Texte so weit gehen können, zu behaupten, der Bund gelte für sie nicht. So kann ein altes jüdisches Gebet (spätestens 1. Jahrhundert nach Christus), das in drei rabbinischen Werken erhalten ist, lauten wie folgt: «Gelobt sei Gott, der mich nicht als Heiden geschaffen hat. Gelobt sei Gott, der mich nicht als Frau erschaffen hat. Gelobt sei Gott, der mich nicht als Sklaven geschaffen hat». Der Grund ist, was die Frau anbelangt, daß diese nicht die Gebote

einhalten muß. Der Kontext des Gebetes, seine tiefe Absicht, zielt offensichtlich auf die Freude, die Gebote zu halten, aber die Gleichsetzung mit Sklaven und Heiden ist nichtsdestoweniger aufschlußreich für die Wertschätzung, die man der Frau damals entgegenbrachte.

Das Gesetz enthielt übrigens viele rituelle Vorschriften, die ganz einzuhalten die Frauen wegen ihrer häufigen Berührung mit Blut nicht imstande waren. Sicher ist dies der Grund dafür, daß für sie ein besonderer Raum zwischen dem der Männer und dem der Heiden vorgesehen war[6].

Angesichts dieser erdrückenden Materialsammlung erweist sich die Haltung Christi nur noch als um so außergewöhnlicher: er lehrt die Frauen, ohne sich um die Reaktion der Jünger zu kümmern (Joh 4,27), heilt sie, läßt sie seine Auferstehung bezeugen, geht über die gesetzliche Unreinheit der blutflüssigen Frau hinweg, deutet an, daß man den Ehebruch der Frau nicht härter bestrafen darf (Joh 8,11), verweigert den Männern das Recht auf Scheidung, so daß seine Jünger, die in diesem Punkt einen gewissen Laxismus gewöhnt sind, zu der ernüchterten Feststellung kommen: «Wenn die Sache des Mannes gegenüber der Frau so steht, dann ist es nicht gut zu heiraten» (Mt 19,10). Tiefer betrachtet, beurteilt Jesus die Frauen nach ihrem Glauben und nicht zuerst nach ihrer Bereitschaft, die Rolle der Ehefrau, Mutter oder Hausfrau auszuführen[7].

Über dieser Bestandsaufnahme über die Einrichtung des Alten Testaments in bezug auf die Frau und dem Kontext, in dem das Alte Testament die Stellung der Frau ins Auge faßt, einem wesentlich von Ehe, Mutterschaft und Häuslichkeit bestimmten Kontext, dürfen wir jedoch nicht das außergewöhnliche Schicksal einiger Heldinnen aus dem Blick verlieren, die zu einer diesen traditionellen Rahmen sprengenden Mission gerufen wurden. Übrigens scheinen diese Heldinnen zu Beginn der Geschichte Israels zahlreicher gewesen zu sein als gegen Ende, nach dem Exil, wo das Gesetz und besonders die rituellen Reinheitsgesetze eine übermächtige Bedeutung erlangen. Wenn wir als Beleg Jer 18,18 nehmen: «Denn nicht wird dem Priester die Tora fehlen und dem Weisen der Rat und dem Propheten das Wort», können wir annehmen, daß hier die drei Kategorien von geistigen Führern in Israel aufgezählt werden[8]. Wenn wir nun aber – offenbar wegen der Reinheitsgesetze – im Alten Testament keine weiblichen Priester erwähnt finden, so begegnen uns dort doch weise Frauen und Prophetinnen.

Als weise Frauen nennen wir die zum Hof gerufenen Frauen in 2 Sam 14,1–21 und 20,14–22. Als Prophetinnen seien genannt Miriam, die Schwester des Mose, Debora (Ri 4,4–5) und Hulda (2 Kg 22, 14–20). Halten wir ebenfalls fest, daß der Prophet Joel verkündet, der Geist werde auf alles Fleisch herabkommen: «Es werden weissagen eure Söhne und Töchter... Selbst über die Knechte und Mägde werde ich ausgießen meinen Geist in jenen Tagen» (3,1–2). Joels nachdrückliche Aussage «selbst über die Knechte und Mägde» und «alles Fleisch, ... eure Söhne und Töchter» scheint sogar darauf hinzudeuten, daß der Autor wie später Jesus selbst versucht, gegen die Bedingungen, in denen die Frauen und Sklaven seiner Zeit leben müssen, Stellung zu nehmen. Dieser Versuch ist noch deutlicher in den Erzählungen von Schöpfung und Sündenfall, die wir nun untersuchen wollen.

III. Die Schöpfungserzählung

Die Erschaffung des Menschenpaares wird in der Bibel zweimal erzählt. Der erste Bericht in Gn 1,27–31 gehört zur Priestertradition (etwa 6. Jahrhundert). Der zweite in Gn 2,18–25, mit dem wir beginnen werden, ist älter (9. Jahrhundert) und gehört ebenso wie die Erzählung vom Sündenfall in Kap. 3 zur jahwistischen Tradition. Diese Sündenfallerzählung endet mit der Ankündigung der Strafen, der Konsequenz der Sünde. Deutlich versucht der Autor, auf die ewigen Fragen des Menschseins zu antworten: warum stirbt der Mensch, warum muß er beschwerlich arbeiten und die Frau unter Schmerzen Kinder gebären? Warum herrscht der Mann über die Frau (Gn 3,16–19)? Und der Autor schreibt diese Beschwerden der menschlichen Existenz der Sünde zu. Es ist sehr wichtig festzustellen, daß diese Beschwerden nicht von Gott gewollt sind und nicht zu der in Kap. 2 beschriebenen Schöpfungsordnung gehören, sondern im Gegenteil ein Scheitern, eine Änderung der ursprünglichen Absicht Gottes darstellen, wie sie in der Schöpfungserzählung in Kap. 2 zum Ausdruck kommt.

Die Schöpfungsordnung und die Ordnung der Sünde sind also einander diametral entgegengesetzt. In der Tat sehen wir in Kap. 2, daß Gott die Frau als eine Hilfe schafft, die dem Mann entsprechen soll, wörtlich «ihm gegenüber», eine Hilfe, in der er eine Antwort finden soll. Bei keinem der Tiere, die Gott zu ihm führte, hat der Mann eine Entsprechung gefunden, und deshalb erschafft Gott die Frau: «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei» (Gn 2,18). Der Mann erkennt in der Frau seinesgleichen, das ist der Sinn des Ausrufs in v.23: «Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch» (vgl. Gn 29,14). Diese Einheit, diese Solidarität, diese Entsprechung

zwischen Mann und Frau, welche das eigentliche Ziel der Schöpfungserzählung ist, kommt in mehreren Bildern zum Ausdruck: der Mann gibt der Frau einen von seinem eigenen Namen abgeleiteten Namen; dann verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter, um sich an seine Frau zu binden, denn die eheliche Einheit übersteigt die Einheit des Stammes; und schließlich ist die Frau aus der Seite Adams genommen, während die Tiere aus Erde geschaffen sind.

Dieser grundlegende Gegensatz zwischen dem Stadium der Schöpfung und dem des Sündenfalls wird von der Mehrzahl der modernen Kommentatoren anerkannt. Aber dem war nicht immer so, und, um nur auf das Corpus Paulinum einzugehen, statt wie der Autor von Gn 3 die Herrschaft des Mannes über die Frau zu beklagen und sie der Sünde zuzuschreiben, lobt 1 Tim 2,11–15 überschwenglich die Unterwerfung der Frau nicht nur wegen der Sünde, sondern wegen *ihrer* Sünde, denn «nicht Adam ließ sich verführen»! Beachten wir, daß die Erzählung von Gn 3 Adam niemals entschuldigt hatte. Im Gegenteil spricht die Tatsache, daß Adam seine Verantwortung auf Eva abschiebt, diesen in keiner Weise von seiner Schuld frei. Überdies aber verwechselt der Verfasser von 1 Tim die Stadien von Erschaffung und Sünde, wenn er die Autorität des Mannes der Erschaffung selbst zuschreibt: «zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva», und dies verkennt die tiefere Intention von Gn 2. Dieselbe Argumentation findet man in 1 Kor 11,3–10. Die Beachtung bestimmter Einzelheiten der Erzählung, der Erschaffung der Frau aus dem Mann, nach ihm und für ihn, hat Paulus dazu gebracht, den Kontext und die tiefere Intention von Gn 2 kaum zu respektieren.

Diese willkürliche Entscheidung, bestimmte Einzelheiten der Erzählung als Argument vorzubringen, um die Frau niederzuhalten, ist typisch für das jüdische Denken der letzten Jahrhunderte vor Christus, das sich in den Pseudepigraphen äußert, und, mehr noch für das rabbinische Denken, von dem einige Texte aus der Zeit des Neuen Testaments stammen. Bis dahin wird allerdings die Erzählung von der Erschaffung der Frau – ohne im übrigen viel Aufmerksamkeit auf sich zu lenken – sofern sie interpretiert wird, tatsächlich immer unter Berücksichtigung dieses grundlegenden Einschnitts zwischen dem Stadium der Schöpfung und dem der Sünde interpretiert. Man kann hier den ersten Schöpfungsbericht zitieren: «Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, ... als Mann und Frau schuf er ihn» (Gn 1,27). Die Erschaffung nach dem Bild Gottes zeigt sich darin, daß Mann und Frau beide unterschiedslos an der Schöpferkraft Gottes teilhaben (v.28)[9].

Parallel dazu tritt jedoch, vor allem in den drei letzten Jahrhunderten vor Christus, eine Tendenz zutage, die ständig zunimmt und versucht, allein der Frau die Verantwortung für die Sünde zuzuschreiben, während Adam nur seiner Frau zuliebe gehandelt habe. In der Verlängerung dieser Tendenz projiziert man diese Interpretation von Gn 3 auf Gn 2, auf den Schöpfungsbericht, um bereits in Gn 2 die Zeichen der Inferiorität der Frau und die Rechtfertigung ihrer Unterdrückung zu erkennen[10]. Zweifellos ist diese sehr eindeutige Tendenz auf dem Hintergrund der Begeisterung für das Gesetz, vor allem die Reinheitsgesetze, seit Esdras zu verstehen. Die Frauen werden von der Praxis und dem Studium des in dieser Zeit so überaus wichtigen Gesetzes wegen ihrer häufigen Unreinheit und im Blick auf die bessere Sicherung ihrer Mutterrolle ausgeschlossen. Eine ideologische und biblische Rechtfertigung sucht man nun in den heiligen Texten selbst. Diese zur Zeit Christi gängige Interpretation findet sich bei Paulus wieder. So kommt man dazu, der Intention der Genesiserzählungen, die immer deutlich unterschieden haben zwischen dem Stadium der Schöpfung oder des ursprünglichen Planes Gottes und dem Stadium der Sünde, die diesen ursprünglichen Plan vereitelt, völlig fremde und sogar widersprechende Gedanken in diese Texte hineinzutragen.

Halten wir auf jeden Fall beim Verfasser der Genesis ebenso wie bei Jesus eine Distanzierung von der jeweils üblichen Lage der Frau fest; die Herrschaft des Mannes schreibt Jesus in seiner Belehrung über die Scheidung der «Herzenshärte» zu, in einer Belehrung, die versucht, über das mosaische Gesetz hinaus zum «Anfang» zurückzukehren, das Stadium der Schöpfung wiederherzustellen, zum ursprünglichen Plan Gottes zurückzufinden, ihn zu erneuern.

IV. Die Brautsymbolik

Alles, was bisher über die mutige Reaktion Jesu auf die Gewohnheiten seiner Zeit gesagt wurde, erkennt auch die römische Erklärung an, die jedoch eine Antwort auf die Frage sucht, warum Jesus nicht weiter ging, nicht selbst Frauen zum Apostelamt berufen hat. Wir werden am Ende versuchen, diesen Punkt zu klären.

Des weiteren mißt die Erklärung jedoch große Bedeutung dem Zeichen des Mannes Jesus bei, das der Priester bedeutet, einem Zeichen, das «in Übereinstimmung» mit der Schrift sein soll, wenn diese den Bund im Bild einer Ehe vorstellt, in dem Gott (später Christus) der Mann und das Volk (später die Kirche) die Frau ist.

Es sei uns indessen gestattet, die Frage zu stellen, ob man aus dem Bild der auf den Bund übertragenen ehelichen Liebe etwas Normatives für die jeweiligen Rollen von Mann und Frau in der Kirche ableiten kann. Zu der Zeit, als dieses Bild auf den Bund übertragen wurde, stand die Frau für das Volk Gottes, weil kulturell ihre Rolle als passiv aufgefaßt wurde. In dem Maße, in dem der Ehemann die Autorität und die Initiative der ehelichen Liebe besitzt, kann er für Gott oder für Christus stehen, und in diesem Maße ist auch der Priester als Mann gedacht. Aber je mehr sich die Auffassung von den Rollen ändert – wie es heute der Fall ist –, um so mehr frage ich mich, ob es immer noch so «bezeichnend» ist, Gott als Ehemann und den Priester, das Sakrament Christi, als Mann zu denken. Ist es so wahr, daß die Menschwerdung des Wortes im männlichen Geschlecht «unlösbar mit der Heilsökonomie verbunden» ist? Anders gesagt: postuliert die Heilsökonomie an und für sich und in allen Kulturen, daß Christus ein Mann ist?

V. Frauen ins Amt berufen?

Nachdem wir einige Überlegungen zum zweiten biblischen Argument des römischen Dokuments angestellt haben, wollen wir nun vor den Schlußfolgerungen auf das erste Argument zu sprechen kommen. Obgleich die Erklärung zugibt, daß die Haltung Christi gegenüber den Frauen sich von der der Juden seiner Zeit deutlich abhebt, nimmt sie dies gleichwohl zum Anlaß zu behaupten, es sei darum nur um so erstaunlicher und bezeichnender, daß Jesus keine Frauen ins Apostelamt berufen habe. Bedenken wir jedoch, daß Christus auch keine Heiden berufen hat, was die Kirche nicht daran hinderte, dies zu tun. Jesus und Paulus mußten einer bestimmten Priorität Rechnung tragen. Paulus erschien es wesentlich, daß die Heiden als Vollmitglieder in die Kirche eintreten konnten, während er die Verbesserung der Lage der Frau, vor allem im apokalyptischen Klima der Anfänge des Christentums, nicht für wesentlich hielt (vgl. 1 Kor 7).

Aber es handelt sich hier um ein schwer zu gebrauchendes Argument aus dem Nichtgesagten, wie ich zu Beginn erklärte. Deshalb betont das Dokument (Nr. 6) auch weiter die Tatsache, daß die Kirche keine menschliche Gesellschaft sei und folglich ihre Haltung nicht an die der modernen Demokratien anpassen könne, in denen die Frau prinzipiell Zugang zu den gleichen Verantwortlichkeiten habe wie der Mann. Hier sei mir folgende Frage gestattet: müßte die Kirche nicht versuchen, die Freiheitswerte, die sie in den modernen Demokratien erkennt und schätzt, in die menschliche Seite der Kirche, das «mit den Augen wahrzunehmende Ganze», von dem ich zu Anfang sprach, zu integrieren?

Schließlich behauptet das Dokument, das Priestertum sei «keine Funktion, die man zur Hebung seiner sozialen Stellung erlangen könnte..., da diese Sendung einer anderen Ordnung angehört». Auch hier sollten wir fragen: hat das Priestertum nicht auch eine «mit den Augen wahrzunehmende» Seite, und ist es nicht ein Glück, daß es, auch menschlich gesprochen, als ein positives Element erlebt und erstrebt wird, mit anderen Worten, als eine Art «Beförderung»? Ist es nicht schade, daß die Kirche Menschen vom Priestertum fernhält, denen es so viel bedeutet? Liegt der tiefe Sinn der Inkarnation nicht darin, daß der Mensch für würdig erachtet wird, Gott zu offenbaren und daß die menschlichen Werte in Gott angenommen sind?

VI. Schlußbemerkung

Die Untersuchung der alttestamentlichen Dokumente über die Frau im Licht des römischen Dokuments hat uns erlaubt, die Texte einer Prüfung zu unterziehen, die heute von der Kirche verwandt werden, wenn sie die Rolle der Frau untersucht.

Die im allgemeinen negative Einstellung des Judentums wird von Christus kritisiert und als überholt angesehen, allerdings nur bis zu einem bestimmten Punkt, denn in letzter Instanz wird die Tatsache, daß Christus Männer, und nur Männer, in das Apostelamt berufen hat, eine Berufung, die im Alten Testament wurzelt, für «unlösbar mit der Heilsökonomie verbunden» erklärt und nicht als ein von der geoffenbarten Botschaft unabhängiges kulturelles Faktum gesehen wie zum Beispiel die Überlegungen über die rituelle Unreinheit der Frau.

In gleicher Weise wird auch von den Bildern, welche die Beziehung Gottes zu seinem Volk als Ehe darstellen, erklärt, sie gehörten zur Offenbarungsbotschaft, im Gegensatz beispielsweise zu dem Bild der Verbindung zwischen dem Lehensherrn und seinem Vasallen, in dem das Verhältnis Gott–Volk im Alten Testament ebenfalls häufig dargestellt wird.

Es war, wie ich glaube, wichtig, darüber nachzudenken, welchen *Gebrauch* die Kirche heute von der Offenbarungsbotschaft macht, wenn sie ihre Lehre über die Rolle der Frau entwickelt.

[1] Ex 20,12. Andere Hinweise und konkrete Beispiele in unserem Artikel in La Foi et le Temps (1975) 118–119.

[2] R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament 1 (Paris 1958) 48,60–62, 67–69.

[3] J. Bonsirven, Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ 2 (Paris 1935) 107, 207, 211–214.

[4] Außer Dt 21,10–14; Ex 21,7–11; Dt 24,17.

[5] Vgl. Rev. Théol. Louv. (1978) 181–183, dort weitere Einzelheiten zu den folgenden Abschnitten.
[6] Flavius Josephus, Contra Apionem II, 8.
[7] Foi et Temps 125–128 und zu Paulus 129.
[8] In der Zeit des Judentums beansprucht der Priester sozusagen die Funktionen des Propheten und des Weisen für sich, denn er lehrt das Gesetz, das einzige Zentrum der Religion Israels. Daher das Verschwinden der weisen Frauen oder Prophetinnen. Für weitere Einzelheiten vgl. Foi et Temps 123–124.
[9] Siehe auch Tob 8,6 und Sir 36,26 (24).
[10] Weitere Einzelheiten siehe Rev. Théol. Louv. (1977) 338–345.

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

MARIE DE MERODE-DE CROY

1946 in Rumillies (Belgien) geboren. Lizentiat in Religionswissenschaften, Bakkalaureat in Philosophie und Doktorat in Theologie mit der Dissertation «L'aspect eschatologique de l'esprit dans les épîtres pauliniennes» (1973) an der Katholischen Universität Löwen. Gegenwärtig unterrichtet sie am Princeton Theological Seminary und am Catechetical Institute in Yonkers (USA). Sie hat eine Reihe von Artikeln über die Frau in der Bibel veröffentlicht (siehe Anmerkungen). Sie ist verheiratet und Mutter zweier Kinder. Anschrift: 433, Monterey av., Pelham, New York 10803, USA.

René Laurentin

Jesus und die Frauen: Eine verkannte Revolution?

Hat Jesus eine Revolution zugunsten der Frauen einleiten wollen? Es hat ja Tendenzen in der feministischen Bewegung gegeben, die ganz pauschal den «männlichen Chauvinismus» des Christentums verurteilt und verworfen haben. Aber heute steht man auch in der Frauenbewegung, dort wo man aufgeschlossen versucht, dem, was der Kampf der Frauen heute sein soll, zu entsprechen und diesen Kampf richtig und gerecht einzusetzen und zu würdigen, dieser Frage nicht mehr so ablehnend gegenüber[1]. Wir wollen uns hier nicht auf eine oft überspitzte Polemik zwischen einem männlichen Antifeminismus und einem weiblichen Antimaskulinismus einlassen, wir wollen auch nicht die Rhetorik, die Befreiungsbewegungen eigen ist, abschätzig angreifen, sondern wir wollen hier nur positiv und kurz zeigen, ob und wie Jesus etwas Neues und Befreiendes für die Frauen unternahm.

I. Eine christliche Revolution: Die Taufe als Zeichen der Initiation sowohl für den Mann als für die Frau

Wir gehen aus von einer unbestreitbaren Tatsache, die zum Kern der Botschaft des Evangeliums gehört: Im Christentum wurde der Initiationsritus, die Taufe, von Anfang an sowohl bei der Frau als bei dem Mann vollzogen (vgl. Apg. 8,12). Nirgendwo ist auch nur eine Spur des Zweifels oder des Zögerns darüber zu finden.

Hier setzte sich das Christentum eindeutig vom Judentum ab, das nur einen Initiationsritus für Männer kannte: die Beschneidung. Wenn man allerdings bedenkt, daß viele Völker einen der Beschneidung der Männer entsprechenden Ritus für die Frauen hatten, das Wegschneiden der Klitoris, einen sehr schmerzhaften und die Frau verstümmelnden Ritus, der z.T. noch heute in Afrika existiert, dann könnte man sich fragen, ob die Reservierung solch blutiger Riten für den Mann nicht doch schon ein Fortschritt der Offenbarung gewesen sei. Jedenfalls gründete die Einführung eines neuen Ritus, der weder männlich noch sexueller Natur war, sondern an jedem Menschen vollzogen werden konnte, die christliche Gemeinschaft auf eine neue Grundlage, die das konkrete Geschlecht des Menschen transzendiert und nicht einer bestimmten Gruppe vorbehalten werden kann, sondern allgemein menschlich ist. Man kann die Bedeutung dieser Tatsache nicht hoch genug einschätzen. Riten pflegen meistens einen weit größeren Einfluß als ideologische Erklärungen zu haben[2].

Im Judentum wurden die Frauen nicht zu der liturgischen Versammlung zugelassen. Sie gehörten nicht im eigentlichen Sinn zum «Königreich von Priestern», von dem Ex 19,6 spricht. Daher kommt auch die Redewendung «Frauen und Kinder nicht mitgerechnet»: sie waren ja nicht so wichtig[3]. (Ex 12,37; Dt 3,19 usw. Im Neuen Testament findet man diesen Ausdruck bei Matthäus [14,21 und 15,38], der unter den Evangelisten den Frauen am wenigsten entgegenkommt.)

Wenn man absieht von einigen liberal denkenden und aufgeschlosseneren Gemeinden, haben auch noch heute die Frauen in der Synagoge einen gesonderten Platz an der Seite oder auf einer Tribüne. Sie sind nicht verpflichtet, am Gottesdienst teilzunehmen. Sie gehen hin, wenn die Arbeit zu Hause es zuläßt und sie Zeit

und Lust haben. Der Mann ist Vermittler zwischen seiner Frau und Gott.

Im Neuen Testament gehören dagegen sowohl der Mann als auch die Frau zu der königlichen Priesterschaft, zu Gottes Volk (1 Petr 2,9). An den allerersten Zusammenkünften der Christen nahmen sowohl Männer als auch Frauen teil (Apg. 1,14–15), und am Pfingsttag empfingen alle die Taufe des Geistes, wurden alle mit seinen Gaben beschenkt (Apg. 1–2). Wenn Paulus später die aktive Rolle der Frau im Gottesdienst auch einschränkt, erkennt er doch das übrigens schon im Alten Testament (s. Anm. 3) bezeugte Recht der Frauen an, als Prophetinnen zu weissagen und zu verkünden. Gerade dieser doch als antifeministisch verschriene Apostel ist es, der am lapidarsten die christliche Revolution in bezug auf die Frau zusammenfaßte: «Da gibt es nicht mehr Mann und Weib.» (Gal 3,28.)

Die Neuheit eines Initiationsritus, der Mann und Frau gemeinsam ist, zeigt sich noch deutlicher durch den Vergleich mit der Taufe, die Johannes spendete: so weit wir aus den Evangelien urteilen können (Lk 3,12–14; Vgl. Mt 3,7–10; Joh 1,19.35 usw.), taufte er nur Männer[4].

Nirgendwo gibt es einen Hinweis darauf, daß dieser neue, revolutionäre Ritus der Taufe der Frau umstritten gewesen wäre oder daß man ihn ausdrücklich vorgeschrieben hätte. An der einzigen Stelle, an der die Formel der Taufe «Tauft alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» ausdrücklich wiedergegeben wird (Mt 28,30), wird nicht eigens zugefügt, daß auch die Frauen zu taufen wären: auch in der einseitig männlichen Welt des Matthäus war das eine Selbstverständlichkeit. Die neue Evidenz entsprang nicht einer Vorschrift oder einem Text, sondern einer Inspiration und einer Praxis, die eindeutig auf Jesus zurückgeht. Wie war dann sein Standpunkt? Was hat er in Bewegung gesetzt?

II. Die neue Gemeinschaft, die Jesus gründete: eine Gemeinschaft von Männern und Frauen

1. Das neue und schockierende Verhalten Jesu

Jesus, der keine formelle Lehre über die Frauen hinterließ, zeigte aber ihnen gegenüber ein neues Verhalten, das sogar seine Jünger schockierte (Joh 4,27). Gerade weil sie das, was er für sie bedeutet hatte, im Gedächtnis bewahren und verkünden wollten, insistierten sie nicht auf den Inhalten, die für den damaligen Menschen anstößig waren. Es gab Widerstand und Einwände genug gegen das Christentum. Man mußte in dem Kampf, um die Sache Jesu bekannt zu machen und durchzusetzen, die konkreten Möglichkeiten kennen und mit den Kräften haushalten. Dazu mußte man das Wesentliche, das man an erster Stelle verteidigen wollte, auswählen und, um die Menschen zu gewinnen, vermeiden, daß sie sich zum Beispiel wegen der Stellung der Frau von vornherein mit voller Entrüstung gegen das Christentum wandten und nicht mehr bereit waren, überhaupt noch zuzuhören. In der Apostelgeschichte (17,32–24) finden wir ein Beispiel, mit welcher Heftigkeit und Empörung Menschen Elemente der christlichen Lehre ablehnen konnten. Hier war es Paulus in Athen, aber auch andere Verkündiger des Evangeliums hatten ähnliche Erfahrungen.

2. Gemeinsamkeiten der vier Evangelien

Es ist eine Grundgegebenheit des Evangeliums, daß auch die Frauen der Gemeinschaft des Reiches, das Jesus verkündete, angehören. Zur Gottesdienstgemeinde des Reiches sind alle eingeladen, im Gegensatz zum Gottesdienst der Rabbiner, wo nur Männer in den Vordergrund treten. Jesus bietet das Heil wesentlich auch den Frauen an. Typisch dafür ist, wie er viele Wunder besonders für Frauen wirkt.

Das geht nicht auf einen Feminismus im Sinne einer modernen Befreiungsbewegung der Frau zurück, sondern einfach darauf, daß Jesus die Frauen wahrnimmt, daß sie für ihn Menschen sind und daß er ihnen Rechnung trägt. Diese Aufmerksamkeit für die Frauen ist nur ein besonderer Aspekt dessen, was Jesus in seinem Evangelium am meisten am Herzen liegt: daß den Armen die Frohbotschaft verkündet wird, denn sie besonders will er befreien. Die Armen, das sind die Entrechteten, Ausgestoßenen, Marginalisierten. Konkret heißt das: es sind die Frauen, die Kinder, die Sünder, die Heiden. Wenn Jesus sie zu den bevorrechtigten und wichtigsten Angehörigen des Reiches macht, dann zieht er dadurch nicht das Minderwertige dem Höheren und das Häßliche dem Schönen vor, so kultiviert er auf diese Weise keinen Masochismus, sondern er findet gerade bei den Armen Werte, die bei den anderen verlorengegangen sind, gehe es hier auch nur um das kostbare Leben des «geknickten Rohres» oder des noch nicht gelöschten Feuers, des «glimmenden Dochts» (Jes 42,3).

Diese wesentliche Tatsache, daß die Frauen dem Reich Gottes voll angehören, wird von den vier Evangelien bezeugt.

3. Einschränkungen der beiden ersten Evangelien

In den beiden ersten Evangelien aber tritt diese Tatsache ein bißchen in den Hintergrund. Die Gruppe der

Frauen, Jünger Jesu wie die anderen, tritt nur zweimal, an allerdings wesentlichen Stellen des Evangeliums, in Erscheinung: auf dem Kalvarienberg und bei der Auferstehung.

Im Markusevangelium wissen die Frauen am Morgen des ersten Ostertages nichts Besseres zu tun als zu «fliehen, denn sie hatten Angst» (Mk 16,8). Auch Mattäus berichtet von der Angst der Frauen, aber er kennzeichnet sie als «Furcht». Dadurch ist die Reaktion der Frauen dieselbe wie die Reaktion von Mose und den Propheten auf Gottes Erscheinung und Gottes Macht. Er schreibt – und er versteht es positiv –: «Da gingen sie eilig weg vom Grabe, voll Furcht und großer Freude, und liefen, um es seinen Jüngern zu verkünden.» (Mt 28,8.) Das widerspricht Mk 16,8: «Und sie sagten niemandem etwas, sie hatten ja Angst.»

III. Der Durchbruch des dritten Evangeliums[5]

1. Glaube der Frauen und Unglaube der Männer

Bei Lukas ist keine Rede mehr von Angst oder Furcht. Die Frauen sind vielmehr Beispiele der Initiative und des Mutes. Im Gegensatz zu Markus (16,8) stellt er den Glauben der Frauen als erste Zeugen des leeren Grabes dem Unglauben der Apostel gegenüber, die die Worte der Frauen als «leeres Gerede» beiseite schieben (Lk 24,10–11). Nicht die Frauen, sondern die Männer werden hier beschämt.

Wenn wir die historische Wahrheit finden wollen, müssen wir feststellen, daß Mattäus, Lukas und Johannes in bezug auf das Zeugnis der Frauen gegen Markus übereinstimmen und daß solches Zeugnis nahegelegt wird durch das, was alle vier, auch Markus, berichten: die Frauen kamen als erste zum Grab. Sie hatten den stärksten Glauben und beträchtlichen Mut. Ihre Furcht war keine kleinliche Angst, sondern eine zutiefst religiöse Haltung vor dem unsichtbaren Gott, die wir oft in der Bibel finden und die auch heute der religiösen Erfahrung nicht fremd ist[6].

2. Die beispielhafte Rolle der Frauen in Lukas 1–2

Die Entschiedenheit und der Mut der Frauen unter dem Kreuz und bei der Auferstehung bestätigen nur und führen weiter, was Lukas uns schon seit dem für ihn sehr typischen Anfang seines Evangeliums über die Frauen erzählte. Da ist die aktive Haltung Marias bei der Verkündigung. Ihre Furcht ist begleitet von einem «dialektischen» Überlegen: «dialogizēto» (1,29; unsere Worte Dialog und Dialektik kommen von diesem griechischen Wort). Ihre daraus folgende Frage (1,34) wird nicht abgelehnt und nicht bestraft wie die frühere des Zacharias (1,18): sie ist kein Zweifel, sondern mitdenkender und aktiver Glaube. Das Diptychon der Verheißung der Geburt des Johannes und der Verkündigung der Geburt Jesu, die in Lk 1 sehr parallel erzählt werden, kehrt das Prinzip des Paulus, «daß die Frau in der Kirche schweige», regelrecht um: der Priester wird getadelt, weil er Gottes Boten gegenüber gesprochen hat. Er wird sofort, im Tempel selbst, wo er seinen Dienst verrichtet, mit Stummheit geschlagen. Die Frage Marias aber wird positiv aufgenommen und bekommt eine Antwort, in der die ganze Verkündigung gipfelt (Lk 1,35). Durch ihr freies und überlegtes Ja in handelnder Dienstbarkeit gegenüber dem Herrn (Lk 1,38 und 48) wird sie Mutter des Messias, des Sohnes Gottes. Sie verhält sich nicht passiv, und wartet nicht, bis Joseph sie zu oder mit sich «nimmt» wie in Mt 1,20.24 und 2,13.14.20.21. Sie bereitet sich aktiv auf die Ankunft von Gottes Sohn in der Welt vor.

Eine andere Frau, Elisabeth, geht ihr in der Gabe der Prophetie voran und ruft ihr zu: «Du bist die Gesegnete unter den Frauen...» (Lk 1,42–45) Nach ihr wird auch Maria von der Gabe der Prophetie erfüllt und singt ihr Magnifikat, ein Lied der Befreiung von ungewöhnlicher Kraft, das aus Texten des Alten Testaments, die auch schon Gottes revolutionierende Befreiung verkündeten, genährt wird. Das Magnifikat übertrifft sie aber alle in der Zuversicht ihrer Aussage und in der tiefen Einfachheit und Konzentriertheit ihrer Hoffnung. Es ist bedeutungsvoll, daß dieses Lied des Sieges der Armen über das Wissen (1,51), über die Macht (1,52) und über den Reichtum dieser Welt (1,53) aus dem Mund einer Frau kommt, einer Magd des Herrn, die als Frau wenig Macht, wenig Wissen, wenige Reichtümer besitzt.

Als Johannes geboren wird, gibt Elisabeth ihm seinen Namen. Der Vater muß nach der Erzählung von Lk 1–2 schweigen und kann nichts anderes tun, als nachher die Namengebung bestätigen (1,62). Lange nachdem die Frauen von Gottes Geist erfüllt weissagten, singt auch er sein Benediktus. Nach der Geburt Jesu erkennt eine Frau, die ausdrücklich Prophetin genannt wird, in ihm den Messias. Hanna kommt zwar erst nach Simeon in den Tempel, aber wichtig ist, daß hier sowohl ein Mann als eine Frau als Propheten auftreten und von dem Messias künden.

Gegen Ende der Kindheitsgeschichte, als Jesus im Tempel wiedergefunden wird, tritt Maria wieder in Erscheinung. An dieser Stelle konzentrieren sich alle Themen, die im letzten Teil des Evangeliums wieder aufgenommen werden: Jesus, der in Jerusalem verloren schien und dann wiedergefunden wird, seine Rückkehr zum Vater und sein Verbleiben bei ihm, das

Ostergeheimnis usw. Die Frage Jesu an Maria «Warum habt ihr mich gesucht?» ist der Frage der Engel an die Frauen ähnlich: «Warum sucht ihr den Lebenden unter den Toten?» Es ist derselbe Jesus, der am einen und am anderen Osterfest gesucht wird. Die Frage Jesu an Maria ist kein Vorwurf, denn Lukas fügt hinzu: «Seine Mutter bewahrte all diese Worte in ihrem Herzen.» (2,51) Sie ist nicht passiv, wie der Mann aus der Parabel, der seine Talente begrub. Sie überlegt sich aktiv, was geschehen ist, bringt das Ereignis in einem Prozeß der *symbolischen* Vertiefung mit der Schrift in Zusammenhang: «symballousa»: das Wort erscheint zuerst Lk 2,19, Lukas aber wiederholt das Thema des betrachtenden, meditierenden Nachdenkens Marias und gelangt so zu einem tieferen, glaubenden Verstehen von Gottes Heilstaten.

3. Die Frauen, die Jesus folgten

Kennzeichnend für Lukas ist, daß er es wagt, zuzugestehen, daß auch Frauen unter den Jüngern Jesu waren. Das ist keine Erfindung des Lukas, denn aus den Bemerkungen, die andere Evangelisten *nebenbei* machten, kann man auch darauf schließen, Mattäus spricht von vielen «Frauen, die beim Sterben Jesu anwesend waren, die Jesus von Galiläa her *nachgefolgt* waren, um ihm zu *dienen*» (27,55).

Schon Mattäus nennt drei dieser Frauen, von denen er ja nebenbei gesagt hatte, daß sie Jesus nicht nur dienten, sondern ihm auch *folgten*: Die *Nachfolge* Jesu ist gerade ein Terminus technicus für seine Jünger. Lukas geht aber noch weiter, er stellt sie auf die gleiche Stufe mit den Aposteln und erwähnt sie weit ausführlicher schon während des öffentlichen Lebens Jesu: «Darauf wanderte er durch Städte und Dörfer, predigte und verkündete die Heilsbotschaft des Reiches Gottes. Und *die Zwölf waren mit ihm und einige Frauen*, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren, Maria, welche Magdalena heißt, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen mit ihrem Vermögen dienten.» (Lk 8,1–3.)

Natürlich, diesen Text kann man verschieden interpretieren. Einige Autoren betonen, daß Lukas hier an erster Stelle Frauen erwähnt, «die von bösen Geistern geheilt worden» waren, besonders Maria Magdalena, «aus der sieben Dämonen ausgefahren waren». Es handle sich so um eine Frau, die sehr mit den Mächten der Finsternis zu tun gehabt habe. Es wäre aber nicht richtig, diese eher zufällige Gegebenheit in diesem Kontext übertrieben zu betonen, denn Johanna und Susanna waren anscheinend in ihrem Leben zuvor keine Sünderinnen oder Besessene gewesen.

Was hier erzählt wird, ist nichts Zufälliges oder Sekundäres, sondern es gehört zum Wesen des Evangeliums als Frohbotschaft, vor allem für die Armen. Dies ist der Grund für die neue Aufmerksamkeit Jesu für die Frauen[7]. Wer arm werden will oder arm ist, wird berufen, und dadurch wird grundsätzlich jeder Unterschied der Person aufgehoben. Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwalters des Herodes, war bestimmt nicht arm im wirtschaftlichen Sinn des Wortes. Wenn Jesus kam, um den Armen, und das heißt denn auch den Frauen das Heil zu bringen, dann gibt es dort aber zwei Gruppen von Armen, und für beide ist Jesus gekommen. Er ist gekommen, um die Sünder durch ihre Bekehrung zu heilen, er ist auch gekommen für diejenigen, die in ihrem Herzen arm sind, die schon bekehrt und ganz auf das Reich ausgerichtet sind, um auch ihnen Heil und Erlösung zu schenken. Zu dieser letzten Gruppe gehören nach Lk 1–2 Maria, Elisabeth, Hanna, aber zweifelsohne auch die zwei zuletzt genannten unter den Frauen in Lk 8,1–3, denn es geht hier um Menschen, die Gott liebt und denen er seine Huld schenkt, die versuchen herauszufinden, wo die wirklichen Werte des Lebens liegen und die danach leben.

Wie die Jungfrau Maria das Wort Gottes hörte und bewahrte (Lk 1,38.45; 2,19.51; vgl. 8,19–21 und 11,27–28), so tun es auch diese Frauen, die im vollsten Sinne des Wortes zu den Jüngern Jesu zu rechnen sind.

4. Maria, die Schwester des Lazarus, eine weitere Frau unter den Jüngern Jesu

Aus der Perikope über Martha und Maria (Lk 10,38–42), die nur Lukas erzählt, kann man schließen, daß sie nicht zu der Gruppe der Jünger Jesu gehörten, die mit ihm durch Stadt und Land zog (vgl. 8,1–3). Sie hatten aber ihr *Haus*, wo sie Jesus empfingen. Auch Johannes bezeugt dies (Joh 11,1–40; 12,1–3).

Maria wird weder beschrieben als jemand, der Jesus folgt, noch als jemand, der ihm dient, sondern als Jünger, der, wie Paulus zu Füßen des Gamaliel (Apg 22,3), zu *Füßen Jesu* sitzt. Das mußte Aufsehen erregen, denn ein richtiger Rabbi hätte niemals eine Frau seinen Schüler sein lassen. Diese Frau zieht es zu einer Zeit, in der sie sich nach der Meinung der Leute um den Haushalt kümmern sollte, vor, seinem Wort zuzuhören. Jesus zeigt sich einverstanden mit ihrer Wahl, durch die sie sich den damaligen Verpflichtungen der Frau entzog. Lukas hatte zwar betont, daß Maria sich Magd des Herrn nannte (1,38.48) und daß die Frauen Jesus mit ihrem Vermögen *dienten* (Lk 8,3,

so aber auch Mt 27,55), aber er verwechselt nicht *Dienst* und *Dienstbarkeit* (im Sinne von Knechtschaft oder Sklavenstand). Maria und die Frauen dienen, so wie Jesus selber nach Lukas *der* Diener ist (Apg 3,13.16; 4,27.30). Es handelt sich nicht um einen Dienst im Geist und mit der Mentalität eines Sklaven, sondern um einen Dienst im Geist der Freiheit, der auch von materiellen Diensten befreit, um *das einzige, was Not tut, den besseren Teil*, zu ermöglichen.

5. Die Frauen und das erste Pfingstfest

In der Apostelgeschichte 1,14 heißt es: «Alle (d.h. die Apostel, die im Vers vorher namentlich genannt wurden) verharrten einmütig im Gebet mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern.»

Lukas will hiermit eindeutig bezeugen, daß diese erste Gemeinde, der Prototyp aller christlichen Gemeinden, die dann später auch die Gemeinde wird, in der Pfingsten sich ereignet, nicht auf die Zwölf beschränkt blieb. In den ersten Tagen dieser Gemeinde waren (so heißt es in Vers 15 nach einer anderen Quelle als in Vers 14) etwa *hundertzwanzig* versammelt. Unter diesen erwähnt er eigens die Frauen – offensichtlich die Frauen, die Jesus während seines öffentlichen Lebens gefolgt waren nach Lk 8,1–3 – und Maria, die Mutter Jesu, die einzige, die hier mit ihrem Namen genannt wird. Diese Frauen empfingen wie alle anderen Mitglieder der Gemeinde den Heiligen Geist und seine Gnadengaben. Sie hatten Teil an der Gabe der Sprache (Glossolalie), denn so betont Lukas: «*Alle* wurden mit Heiligem Geist erfüllt und begannen in fremden Zungen zu reden, wie der Geist ihnen zu sprechen eingab.» (Apg 2–4.)

IV. Die von der Frau ausgehende Anthropologie des vierten Evangeliums

1. Die dynamische Rolle der Frauen als Wegbereiter und Vorläufer

Johannes geht noch weiter als Lukas. Sogar die Struktur seines Evangeliums wird am Anfang eines jeden der drei Bücher, die man in diesem Evangelium unterscheiden kann[8], durch zwei Episoden gekennzeichnet, in denen Frauen nicht nur eine aktive und dynamische Rolle spielen, sondern auch das, was kommt, vorbereiten und so in dem Glauben an Jesus und in der Betrachtung der Geheimnisse seines Lebens und Handelns vorangehen.

a. Das Buch der *Zeichen* fängt an mit der Hochzeit zu Kana. Maria wendet sich zu Jesus (2,4) und zu den Dienern (2,6) und bereitet so «den Anfang der Zeichen» Jesu vor, sein erstes Zeichen *(semeîon)*, durch das er seinen Jüngern seine Herrlichkeit offenbart und sie an ihn glauben (2,11). Wenig später wird auch die Samariterin Wegbereiterin des Glaubens bei ihrem Volk sein (4,39–42).

b. Das Buch das *Leidens* fängt damit an, daß Martha und Maria Jesus dazu bringen, ihren verstorbenen Bruder Lazarus aufzuerwecken. Dies wird ein vorwegnehmendes Zeichen der Auferstehung Jesu selbst (11,30–32). Als Jesus dann die Geschwister in ihrem Haus wieder besuchte, salbte Maria seine Füße und vollzog so symbolisch und prophetisch die Salbung zu seiner Beerdigung (12,7).

c. Das Buch der Auferstehung fängt an mit Maria Magdalena, die als erste zum Grab geht und die Jünger benachrichtigt, so daß auch sie kommen (20,1–10), und dann als erste den auferstandenen Jesus sieht und seine Auferstehung den Jüngern verkündet (20,11–18).

Die drei Gruppen von jedesmal zwei Episoden haben die gleiche Tendenz und die gleiche Bedeutung. Jedesmal sind es Frauen, die die Initiative ergreifen, die Kreativität entfalten, und die nicht nur vorwegnehmen, wie die anderen Jünger reagieren sollen, sondern sogar das ankündigen, was Jesus selbst tun wird. Jesus scheint sich über diese Aktivität der Frauen zu wundern und zu freuen, so wie in den drei ersten Evangelien berichtet wird, daß er sich wundert und freut über den Glauben einfacher Leute (Lk 8,48: auch eine Frau!), der Sünder (Lk 7,20: die bußfertige Sünderin) und der Heiden (eines Hauptmanns: Lk 7,9, einer Kanaanäerin: Mt 15,28).

2. Die Frauen unter dem Kreuz

Nur Maria, die Mutter Jesu, wird von Johannes als *Mutter* bezeichnet, bei den anderen Frauen fehlt solch ein Hinweis. In Johannes besteht keine erdrückende Ideologie der Mutterschaft, und wenn er Maria als die Mutter Jesu darstellt und ihren Namen *Maria* dabei wegläßt, wird hier kein Mutterbild verabsolutiert.

Allerdings wird Jesus in diesem schmerzhaften Augenblick seinem Jünger, der hier als Typus der Gläubigen steht, seine Mutter als Mutter schenken. Die Possessivpronomina unterstreichen auf grammatikalisch subtile Weise diese letzte Hingabe: in 19,25 ist Maria *seine* Mutter, die Mutter Jesu, dann wird sie 19,26 zweimal ohne Possessivpronomen, nur mit dem Artikel *die* Mutter genannt, als ob gesagt werden sollte, Maria wird jetzt als Mutter von niemandem beansprucht: sie kann für andere als Jesus Mutter werden, und dann verbinndet Jesus das Wort Mutter

mit einem neuen Possessivum und schenkt so dem Jünger seine Mutter: «Da ist *deine* Mutter» (19,27).

Diese Stelle gibt Maria eine ganz neue Aufgabe. Sie spielt jetzt keine wegbereitende Rolle mehr. Sie übernimmt eine zentrale Rolle. Wir stehen nicht mehr am Anfang, sondern sind in der Mitte des Buches des Leidens: Diese Episode ist die vierte in einer Reihe von sieben: drei Perikopen gehen voran, drei folgen. Die neue Aufgabe Marias als Mutter darf aber nicht auf enge Weise oder im Sinn einer individualistischen Beziehung der Gläubigen zu ihr betrachtet werden. Entgegen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Semiten nennt Jesus in dieser Perikope Maria nicht *Mutter*, sondern *Frau* (Joh 19,27, vgl. 2,4) und spielt so auf Genesis 22,24 und 3,15.20 an. Diese Beziehung zwischen Jesus als dem neuen Adam und der Frau, die typologisch von Johannes und vielleicht auch von Lukas im ersten Kapitel seines Evangeliums angedeutet wird, lag der ältesten Theologie über die Mutter Jesu zugrunde, wie wir besonders in der tiefschürfenden Anthropologie des Irenäus (2. Jahrhundert) sehen können, bei dem Maria als Gegensatz zu der alten Eva, aber auch als Wiederkehr (*recirculatio*) dessen, was die alte Eva für die Menschheit hätte bedeuten können, und so als neue Eva, als neue Mutter einer neuen Menschheit erscheint.

Maria wird in dieser alten Theologie auch dargestellt als die Personifizierung Israels: sie ist nach Jes 66,7–8, auch unter Einfluß des Buches der Offenbarung 12, *die Tochter Zions* (vgl. auchs Qumran 1Qh III,9–10). Maria erfüllt hier die Weissagungen des Alten Testaments, die sich auf die eschatologische Rolle der Frau als Mutter des Messias wie als Mutter eines neuen Volkes bezogen. Schon immer waren im Denken Israels Kollektivität und Individuum, Messias und Volk, und so auch Mutter des Messias und Mutter des Volkes, eng aufeinander bezogen gewesen.

Die Mutterschaft Marias wird nicht vorgestellt als eine Eigenschaft, die nur ihr allein zukommen würde. Die neue Eva, Maria, ist nicht *die* Mutter, die sich beziehen würde auf Jesus als den Vater. Man kann den Versuch einiger Mariologen, die Perikope Joh 19,25–27 als «Hierogamos», als heilige, urtypische Hochzeit und entsprechendes Gebären, zu interpretieren, nur als baren Unsinn verwerfen. Nach Johannes ist es grundsätzlich Jesus, der die Kirche zur Welt bringt. Aus Blut und Wasser wurde sie geboren, aus seinem letzten Atemzug, mit dem er seinen Geist aufgab, und aus seiner Seite (Joh 19,30 und 34–35 zusammen mit 1 Joh 5,6–8). Maria ist ein Zeichen des Mütterlichen und des Weiblichen, aber gleichzeitig transzendiert sie beide in einem geistigen Engagement, das alles Männliche und alles Weibliche auf zutiefst allgemein menschliche Weise übersteigt. So wird das «In Christus gibt es nicht mehr Mann und Frau», das Paulus so entschieden gegen die allgemeine Meinung seiner Zeit und sogar gegen die natürliche Neigung seines eigenen Denkens behauptete, auch von Johannes implizit bekräftigt. In Maria weist er auf neue Möglichkeiten des Menschen hin. So ist sie auch ein Zeichen, das von Jesus selbst kommt und zum innersten Kern seiner Botschaft gehört. Man darf daher die Mutterschaft Marias nicht zu einem Wert an sich machen, sie hypostasieren, sondern sie muß immer auf Christus und auf den Geist, den er uns bei seinem Sterben schenkte, zurückbezogen werden.

V. Schlußfolgerungen

1. Die Evangelien bezeugen ein neues Verhalten Jesu gegenüber den Frauen. Männer und Frauen will Jesus in sein Reich aufnehmen, für Frauen und Männer hat er Zeit und Verständnis. Als Menschen sind sie gleich. Vor Gott – und auch vor der Gemeinde der Christen – werden sie ohne Unterschied des Geschlechts getauft. Diese grundlegende Revolution kann man nur gerecht einschätzen, wenn man gleichzeitig bedenkt, daß die Praxis der Taufe damals noch das Untertauchen des Täuflings miteinschloß. In der damaligen Kultur und in den damaligen Gemeinden brachte das delikate Probleme des Schamgefühls mit sich, die dazu führten, daß für die Taufe von Frauen weibliche Ministranten zuständig waren, aber auf die Taufe der Frauen wurde deswegen keineswegs verzichtet.

2. In den Worten Jesu, die uns überliefert wurden, findet sich keine deutliche Formulierung der Revolution, die er in die Wege leitete. Aber diese Revolution ist uns durch sein Verhalten, durch seine Worte und seine Praxis und durch das Wesen des Reiches, das er gründete und zu dem er Männer und Frauen berief, genügend bezeugt.

3. Die Botschaft Jesu in dieser Hinsicht war so neu, daß sie seine Feinde schockierte und daß sogar seine Jünger sich dabei nicht besonders glücklich fühlten. Sie wollten das Christentum so gut wie möglich verteidigen und haben dazu manches abgeschwächt. Die beiden letzten Evangelien standen aber nicht unter einem solchen Zwang zur Apologie des Christentums und konnten besser und unverfälschter das, was Jesus getan und gesagt hatte, wiedergeben, ihm einen bleibenden Wert zuerkennen und seine anthropologische Tragweite zum Ausdruck bringen, sogar so sehr, daß die Struktur des Johannesevangeliums davon geprägt ist.

4. Dadurch, daß Jesus die Frauen mit neuen Augen betrachtet und ihnen in seiner neuen Gemeinschaft eine neue Stellung und neue Aufgaben zuweist, befreit

er die Frauen nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Er beruft auch sie, ohne Unterschied zu den Männern, sein Wort zu hören und die Gabe des Reiches zu empfangen. Ohne daß darüber in der alten Kirche gestritten wurde, haben sie wie die Männer die Taufe des Geistes und dann auch die Taufe des Wassers empfangen und am eucharistischen Mahl teilgenommen (Apg 1–2, vgl. auch 10,44–11,17). Die Revolution Jesu hatte nichts zu tun mit Protestbewegungen, Demonstrationen, Strategie, Forderungen, Kämpfen. Das Evangelium will die Mächte dieser Welt nicht auf ihrer eigenen Ebene mit ihren eigenen Waffen, mit Gewalt und Zwang, besiegen. Es erneuert die Gesellschaft als eine Kraft, die von innen kommt, es erneuert die Herzen und dadurch die Beziehungen zwischen den Menschen, und so wird die Gesellschaft von unten her, von Mensch zu Mensch, anders. Diese Art der Befreiung ist auch dann noch höchst wirksam, wenn im Neuen Testament neben diesen neuen Ansätzen auch noch eine Terminologie der Demut, ja sogar der Unterordnung der Frau unter den Mann besteht und man große Übereinstimmung und Ähnlichkeit feststellen kann zwischen einer Reihe von Texten, die vom Gehorsam der Frau gegenüber ihrem Mann reden und die, wenn man nicht in ihre tiefe Bedeutung eindringt, als schockierend empfunden werden müssen (1 Kor 14,34; Eph 5,22; Kol 3,18; Tit 2,5; 1 Petr 3,1 aber auch Eph 5,21, wo eine Gegenseitigkeit zwischen Mann und Frau nahegelegt wird), und einer Reihe von Texten über den Gehorsam von Sklaven gegenüber ihrem Herrn (Eph 6,5; Kol 3,22; Tit 2,9; 1 Petr 2,18, aber auch Kol 4,1; Phlm).

5. Außer all den Schlußfolgerungen, die man aus dem Verhalten und aus der Lehre Jesu für eine neue Gleichheit zwischen Mann und Frau ziehen kann, muß man auf theologischer Ebene überlegen, was es bedeutet, daß Christus *aus einer Frau geboren ist* (Gal 4,4) und daß er in seiner Beziehung zu seiner Mutter Maria, zu Maria Magdalena und zu den anderen Frauen das Zusammenleben zwischen Mann und Frau kennengelernt hat[9]. Besonders die Geburt Christi ist hier hervorzuheben, denn sie entsprach nicht dem, was der damalige «moderne Mensch von heute» erwartet hätte. Die Menschen von damals hätten einen Messias erwartet und erhofft, der auf wunderbarste Weise *vom Himmel herabgekommen* wäre. Johannes hat solchen Vorstellungen nachgegeben, als er diesen Ausdruck auf Jesus bezog (3,13 u.a.), denn gerade ein solcher Messias vom Himmel her überzeugte und wurde mit Ehrfurcht und Wertschätzung empfangen. Das einzige Mal, das Paulus in Gal 4,4 die Mutter Jesu erwähnt, «Gott entsandte seinen Sohn, geworden (*genómenon*)[10] aus einer Frau, geworden unter dem Gesetz», bekommt dieses «geworden» eine negative Bedeutung. In dem Kontext wird die Geburt aus einer Frau als eine Erniedrigung eingeschätzt, die auf gleicher Ebene steht wie die Abhängigkeit Jesu von einem Gesetz, das der Römer- und der Galaterbrief als eine Sklaverei ansehen, von der man sich befreien muß. Nach der Theologie des Paulus, die später auch den Protestantismus inspirierte, ist die Inkarnation eine *kénosis* (Phil 2,9), eine Herabwürdigung und eine Selbstentleerung im Fleisch im Gegensatz zu dem Glanz der Auferstehung.

Johannes dagegen, und nach ihm die Theologie des christlichen Ostens, weiß die Menschwerdung als eine große und herrliche Offenbarung Gottes (Joh 1,13–14; vgl. 1 Joh 1,1) einzuschätzen, so wie für ihn die Passion Jesu auch nicht äußerste Demütigung, sondern Offenbarung der Königsherrschaft Jesu und Erfüllung und Ruhm seines Lebens ist (8,28; 12,32–34; 13,31–32). Obwohl auch Johannes den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch kennt (Joh 6,63), von einem Schema «dort oben – hier unten» ausgeht und so auch die Vorstellung eines Erlösers, *der vom Himmel herabkommt*, übernimmt, erkennt er doch den Wert der Menschwerdung an. Die ewige, jungfräuliche Geburt Jesu aus dem Vater wird jetzt durch eine neue jungfräuliche Geburt Jesu in der Zeit sichtbar offenbart und bekundet (vgl. 1,13). In der Menschwerdung schenkt uns Gott im Prinzip schon das ganze Heil. Die Beziehung Jesu zu seiner Mutter ist daher aus der Sicht des Johannes nicht eine der Möglichkeiten, eines der Mittel, deren Gott sich hätte bedienen können, um sich den Menschen zu offenbaren, sondern sie ist eine höchst lebendige Beziehung, die zu der Mitte des Heiles gehört, das Gott uns schenken will. Daher überwindet er auch, wenn auch weniger deutlich als Lukas (1,28.35.42.45), den scheinbaren Gegensatz, daß Maria einerseits die Gnade zuteil wird, nach dem Fleisch die Mutter Gottes zu werden, und daß sie andererseits nach dem Geist das Wort Gottes in ihrem Herzen bewahrt[11]. Nach Lukas und Johannes sind in Maria beide Aspekte in einer tiefen Einheit vereint, so wie auch Christus Fleisch und Geist ist. Die biblische Offenbarung über die Menschwerdung Jesu birgt in sich eine neue Beziehung zwischen Mann und Frau. Das hat weitreichende Folgen, und es war wichtig, sie darzustellen.

[1] In der engagierteren feministischen Literatur wird Maria höchstens nur gelegentlich erwähnt und dann noch, um damit ein überholtes Idealbild der Frau als Inbegriff der Passivität, der Selbstvergessenheit, des schweigenden Duldens und der Entfremdung anzuklagen. Das Bild von Maria als *Jungfrau* weist dann auf eine gefährliche Verdrängung der Sexualität und die daraus folgenden Frustrationen hin. Als *Mutter* (und dann auch als *die* Mutter überhaupt) steht sie für eine Wertschätzung der Frau, die deren ganze Bedeutung auf ihre

biologische Möglichkeit, Mutter zu werden, einengt auf Kosten der anderen Dimensionen ihrer Persönlichkeit und ihres Wesens. Eine Frau, deren Selbstidentifikation und deren Selbsteinschätzung einseitig auf ihrer Mutterrolle beruhen, verteidigt ihre Besitzansprüche gegenüber ihrem Kind, und das kann sich nur in einem sehr schmerzhaften Konflikt mit seiner Mutter von den erstickenden Folgen ihrer Liebe befreien. Schließlich sei Maria als *Jungfrau und Mutter* ein Ideal, das eine andere Frau unmöglich vereinen und verwirklichen kann. Diese Idealisierung muß für jede andere Frau, wenn sie deren normativen, religiösen Wert verinnerlicht hat, als Quelle des Konflikts und der Frustration empfunden werden. Die Vertreter der feministischen Bewegung, die sich auch im Evangelium auskennen, wie Rosemary Radfort Ruether – vgl. ihre Bücher *Religion and Sexism* (Simon and Schuster, New York 1974) und *New Woman, New Earth Sexist Ideologies and Human Liberation* (Seabury Press, New York 1978) – oder Elisabeth Schüssler Fiorenza wissen aber, daß Maria, wie sie in den Evangelien, besonders in Lukas 1–2 erscheint, eine ganz andere Frau ist. Vgl. über dies alles: R. Laurentin: Revue des sciences philosophiques et théologiques 60 (1976) 459–471 und 62 (1978) 278–284.

[2] Das beweist die Geschichte der Kirche. Im letzten Konzil waren es die Entscheidungen über die rituelle Gestaltung des Gottesdienstes und die Spendung der Sakramente, die in den Diskussionen über die Erneuerung der Liturgie am ausgiebigsten erörtert wurden, nicht zuletzt weil man intuitiv spürte, welche weitreichenden Folgen sie haben würden. Die Tatsache, daß in besonderen Fällen auch die Laien bei der Kommunion aus dem Kelch trinken dürfen, so daß der Auftrag Christi «Nehmt und trinkt» und dann auch das vorangehende «Nehmt und eßt» – dies in der Form der Handkommunion – neue Bedeutung bekamen, war wichtiger für die Wiedergewinnung der aktiven Wertschätzung der Laien in der Kirche und dann auch für ein neues Wissen um die Gleichheit zwischen Mann und Frau als alle diesbezüglichen Texte: die Texte bekamen durch die neuen Riten erst eigentliche Relevanz. So hat auch die Wiedereinführung der Konzelebration den Individualismus in der Frömmigkeit und in der Liturgie gebremst und einen neuen Sinn für die Liturgie als Leben einer christlichen Gemeinde ermöglicht.

[3] «Christus allein hat der Frau ihre wahre Würde gegeben» meint Xavier Léon-Dufour in seinem «Wörterbuch zur biblischen Botschaft» (Freiburg 1964) 184. Ein tägliches jüdisches Gebet hat den Wortlaut: «Gelobt seist Du, unser Gott, weil du mich weder als Heiden, noch als *Frau*, noch als Unwissenden erschaffen hast.» Der Frau bleibt nur zu beten: «Gelobt seist Du, o Herr, der du mich nach Deinem Willen geschaffen hast.» Léon-Dufour gibt aber auch zu, daß, abgesehen vom Ausschluß der Frau aus der eigentlichen Gottesdienstgemeinde, in Israel die Frau wenigstens prinzipiell als dem Mann ebenbürtig anerkannt wird. Die Schrift bezeugt zudem, wie sie einige Male unter dem Einfluß des Geistes zur Prophetin wird: Miriam (Ex 15,20), Deborah und Yaël (Ri 4,4.5.31), Hulda (2 Kön 22,14–20). (Dazu vergleiche man im Neuen Testament 1 Ko 11,5.)

Man darf daher den Gegensatz zwischen dem Judentum und dem Christentum nicht übertreiben. Es wäre nicht nur ein Anachronismus, in diesem Kontext von Feminismus oder Antifeminismus zu reden, sondern Jesus sagte auch ausdrücklich, daß er «nicht kam, um (das Gesetz) abzuschaffen, sondern um (es) zu erfüllen» (Mt 5,17). So nahm die erste christliche Gemeinde weiterhin am jüdischen Kult im Tempel teil, auch wenn sie schon ihre eigenen Gottesdienste hatte (Apg 2,46; 3,1–3. 8–10; 4,1; 5,20–25.42). Erst die Verfolgungen zwangen die judenchristlichen Gemeinden mit dem jüdischen Kult zu brechen, und dies hatte negative Folgen für das Gleichgewicht und die Vitalität der christlichen Tradition.

Die jüdische, biblische Tradition legt ja eindeutig die Gleichheit zwischen Mann und Frau nahe, und das fängt schon an bei den beiden Schöpfungsberichten: nicht nur die Priesterschrift bezeugt: «Gott schuf den Menschen nach seinem Bild. (...) Als Mann und Frau schuf er sie» (Gen 1,27), sondern auch die plastische Erzählung des Jahwisten (Gen 2), die von den Frauenrechtlerinnen scharf angegriffen wird, zeigt auf eine in dem damaligen kulturellen Kontext geradezu revolutionäre Weise, daß die Frau im Gegensatz zu den Tieren dieselbe Natur wie der Mann hat, ihm eine Hilfe ist, die ihm gleich ist, und beide aufeinander angewiesen sind.

[4] Der heutige Stand der Wissenschaft läßt es nicht zu, festzustellen, ob schon in der Zeit Jesu die Proselyten (Heiden, die zum Judentum konvertieren wollten) getauft wurden. Obwohl eine solche Taufe (tebillah) für die Zeit nachher genügend belegt ist, ist es schwierig auszumachen, ob auch Frauen getauft wurden und wie das dann geschehen sein soll. Jedenfalls war diese Taufe kein Initiationsritus. Für die Männer war sie eindeutig ein Purifikationsritus, denn sie fand statt nach der Beschneidung der Männer, damit diese Männer, in zweifachem Sinn durch das Wasser der Taufe vom Blut gereinigt, ein Opfer als Zeichen ihrer Eingliederung auftragen lassen konnten. Auch außerhalb des Judentums findet man keine Hinweise, daß religiöse Initiationsriten damals auch an Frauen vollzogen wurden. Vergleiche dazu Goodwater, Women in Antiquity. An Annoted Bibliography (Metuchen 1975) und L. Swidler, Women in Judaism (Metuchen 1976). Die Arbeiten von J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie. 150 avant Jésus Christ – 300 après Jésus Christ (Duculot, Gembloux 1935), und G. Perrot, Le mouvement baptistique (Cours de l'Institut Catholique, Paris 1976: über die Zeit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament) beschäftigen sich nicht mit der Taufe der Frauen. Perrot unterstreicht nur (S. 25), daß die Taufe der Proselyten im Gegensatz zu der Beschneidung kein Ritus der Eingliederung der Heiden in das jüdische Volk war und daß es guter jüdischer theologischer Tradition widersprochen hätte, ausgehend vom Spezialfall der Frauen, die Bedeutung der Proselytentaufe neu zu durchdenken.

[5] Die Exegeten stimmen weitgehendst darin überein, daß das Lukasevangelium jünger ist als das Markusevangelium, das Lukas in seinem Evangelium verarbeitet, und daß es höchstwahrscheinlich auch jünger ist als das Mattäusevangelium. Man situiert es um das Jahr 80. Einige neuere Theorien schreiben den vier Evangelien ein weit älteres Entstehungsdatum zu, als das bis vor kurzem der Fall war. Nach z.B. Carmignac und dem anglikanischen Bischof J.A.T. Robinson, der damals das aufsehenerregende Buch «Honest to God» schrieb, sollen sie schon seit Anfang der fünfziger Jahre entstanden sein.

[6] Das Ende des Markusevangeliums, das zwar kanonisch ist, aber von einer anderen Hand als der Rest des Evangeliums stammt, bezeugt, daß der auferstandene Jesus zuerst Maria Magdalena erschien (16,9). So bezeugen drei kanonische Evangelien (Mt, Mk, Joh), daß Jesus zuerst Frauen erschien und daß sie die ersten Zeugen seiner Auferstehung waren. Paradoxerweise ist Lukas, der sonst den Frauen am aufgeschlossensten gegenübersteht, der einzige, der von keiner Erscheinung des auferstandenen Jesus vor Frauen berichtet. Es ist nur die Rede von zwei Engeln, die ihnen erscheinen (24,4.23: die zwei Männer von v.4 werden v.23 als Engel interpretiert).

[7] Die neue Aufmerksamkeit Jesu für die Frauen führt auch dazu, daß er sie in Schutz nimmt und verteidigt. Als Jesus gegen das Gesetz angeht, das es einem Mann erlaubte, seine Frau wegzuschicken, weist er betont darauf hin, daß der Mann sich dadurch gegen seine Frau versündigt: «Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, der bricht *ihr gegenüber* (ep'autén: gegen sie) die Ehe.» (Mk 10,11.)

[8] André Laurentin legt in seinem noch nicht erschienenen Buch Doxa, Teil III (Bloud, Paris) überzeugend die Struktur des Johannesevangeliums dar.

[9] Die Meinung von W.E. Phipps, daß Jesus verheiratet gewesen sein soll (Was Jesus Married?, Harper, New York 1970), wurde von verschiedenen Essayisten und Romanschriftstellern nicht ohne Sensationssucht aufgenommen. Sie hat aber keine einzige historische Grundlage und läßt sich nicht mit den Worten Jesu über das Verhältnis zwischen dem Zölibat und dem Reich versöhnen. Vgl. R. Laurentin: Revue des sciences philosophiques et théologiques (60 (1976) 479.

[10] In Gal 4,4 gebraucht Paulus nicht das Verb «gennao», «gebären» und im Passivum dann «geboren werden», sondern «gignomai», «werden»: ein Unterschied, der nicht ohne Bedeutung ist.

[11] R.E. Brown, u.a. in The Birth of The Messiah (Doubleday, New York 1977), ist dem Gegensatz zwischen der biologischen Mutterschaft Marias und der Tatsache, daß Jesus diejenigen, die das Wort Gottes hören und befolgen, Mutter und Bruder nennt (z.B. Mt 12,46–50), sehr scharfsinnig nachgegangen, und es ist ihm auch gelungen, die relevanten Texte und die wichtigen Voraussetzungen zusammenzubringen und zu analysieren. Seine Erklärungen aber darüber, wie ursprünglich dieser Gegensatz entstanden ist und bewußt wurde, entspringen der Phantasie (vgl. R. Laurentin, Revue des sciences phil. et théol. 60 (1976) 311–314; 62 (1978) 99–101.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

RENÉ LAURENTIN

1917 in Tours (Frankreich) geboren. Docteur ès-Lettres der Sorbonne. 1952 Doktor der Theologie am Institut Catholique, Paris. 1953 Professor der Theologie an der Université de l'Ouest, Angers. Gastvorlesungen in Kanada (Montréal, Québec), in den USA (Dayton), in Italien (Mailand, Florenz und Rom) und in Lateinamerika. Consultor der theologischen Vorbereitungskommission des II. Vatikanums und Experte des Konzils. Mitglied der mariologischen Akademie (Rom) und Vizepräsident der Société française d'Etudes mariales. Mitarbeiter des Figaro. Tätigkeit als Seelsorger in der Nähe von Paris. Mehrere Veröffentlichungen, besonders über Maria, das Zweite Vatikanum und die Synoden: u.a. Développement et salut (Seuil, Paris 1969); Nouveaux ministères et fin du clergé (Seuil, Paris 1971); Lourdes. Dossier des documents authentiques 7 Bde (Lethielleux, Paris ^{2}1955–1966); Lourdes. Histoire authentique 6 Bde (u.a. Lethielleux, Paris 1961 ff); Logia 3 Bde (Lethielleux, Paris); Visage de Bernadette 2 Bde (Lethielleux, Paris); La Vierge au concile (Lethielleux, Paris 1965); Vie de Bernadette (DDB Paris 1978); Nouvelles dimensions de l'espérance (Cerf, Paris 1972); Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité (Beauchesne, Paris 1973); Pentecôtisme chez les catholiques (Beauchesne, Paris 1974). Deutsche Übersetzungen u.a.: Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte (Stuttgart 1967); Die marianische Frage (Freiburg/Basel/Wien 1965); Mutter Jesu – Mutter der Menschen. Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil (Limburg 1967); Die neuen Forderungen der Liebe (Graz/Wien/Köln 1971). Regelmäßige Berichterstattung über neue mariologische Veröffentlichungen in der Revue des sciences philosophiques et théologiques. Anschrift: B.P. 101, Grand-Bourg, 91001 Evry Cedex, Frankreich.

Manuel Alcalà

Die Frauenemanzipation: Ihre Herausforderung an die Theologie und an die Reform der Kirche

I. Themastellung

Die Theologie und das Leben der Kirche erfahren unablässig den Einfluß der Entwicklung der Menschheitsgeschichte. Diese Einwirkung ist etwas Normales und Heilsames. Wollte man sie nicht gebührend zur Kenntnis nehmen und registrieren, so müßte man meinen, die Theologie degeneriere zu einer Science-fiction und die Vitalität der Kirche mache, dem Geiste Christi fern, einen Winterschlaf durch.

Diese Beeinflussung kann jedoch von sehr unterschiedlicher Intensität und Beschaffenheit sein. Manchmal ruft sie ernste Schwierigkeiten, ja eigentliche Konflikte hervor. Dies war z.B. der Fall, als die ersten judenchristlichen Gemeinden mit der heidnischen Umwelt konfrontiert wurden. Andere Male sind diese Einflüsse nichts weiteres als ein vorübergehender Ansporn oder Hemmschuh von schwankender Dauer und Kraft. Schließlich gibt es Fälle, bei denen die Einwirkung eine eigentliche Herausforderung an die Überlieferung darstellt, die sich lange nicht anpaßt, was zu schlimmen Krisen und nicht wenigen Auseinandersetzungen von unterschiedlicher Art, Ausdehnung und Gefährlichkeit führt.

Zu den vielen geschichtlichen Bewegungen, die in der letzten Zeit mit größerer Stärke auf die Theologie und das Leben der Kirche einwirken, gehört zweifellos die Frauenemanzipation. Wir verstehen darunter hier und jetzt die geschichtliche Bewußtseinsbildung, deren Hauptziel es ist, die althergebrachte sexistische Diskriminierung sowohl in der bürgerliche Gesellschaft als auch in der Kirche zu beseitigen. Ihre Methode besteht im Grunde darin, daß sie in der Gesellschaft die Frau in gleicher Weise wie den Mann als menschliche Person im Vollsinn anerkennt und in der Kirche sie als mündige, verantwortliche und schöpferische Tochter Gottes betrachtet.

Die Frauenemanzipation, auf deren verwickelte Geschichte wir hier nicht näher eingehen können, war in ihren Anfängen ein vorwissenschaftliches Phänomen. Sie hatte den Charakter eines soziologischen «Ethos», will sagen eines im Gegensatz zu der herkömmlichen Daseinsweise stehenden Daseinsstils, der friedlich oder mit Gewalt, auf dem Weg des Umsichgreifens oder mit ernsten Schwierigkeiten in bestimmte Sphären des öffentlichen Lebens, namentlich des politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens, immer mehr eindrang.

Die religiösen, namentlich die katholischen Kreise brachten den Bewegungen der Frauenemanzipation gleich von Anfang an große Zurückhaltung und viel Mißtrauen entgegen. Das päpstliche Lehramt wie die Theologie reagierten darauf im allgemeinen negativ, und zwar nicht nur beim Aufkommen und bei der Verfestigung dieser Bewegungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sondern bis tief in das zwanzigste Jahrhundert hinein.

Diese Distanzierung hatte vielfältige Gründe. Vor allem waren diese Bewegungen für sie durch drei Umstände belastet: Es handelte sich dabei um Strö-

mungen, die in der bürgerlichen Gesellschaft mit einer säkularisierenden Tendenz und nicht unter einem religiösen Vorzeichen auftraten; sie gediehen rascher in Ländern mit protestantischer Mehrheit als in solchen mit katholischer Mehrheit, und schließlich nahmen sie, wenigstens in einigen ihrer Verzweigungen, offensichtlich eine progressistische, ja eine im Vergleich zu den «traditionellen Haltungen» revolutionäre Haltung ein.

Papst Pius XII. (1939–1958) erahnte die Bedeutung des Phänomens und brachte es in mehreren seiner Reden zur Sprache, vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg. Freilich schien er es nur im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft zu unterstützen. Die ersten ausdrücklichen Stellungnahmen der Kirche erfolgten ungefähr zu Beginn des Zweiten Vatikanums, wenn auch während des Pontifikats Johannes' XXIII. (1958–1963) nur zurückhaltend und unsicher. Zu einer deutlichen Einwirkung in Form eines Ansporns, ja eines Konflikts und einer Herausforderung an die Kirche kam es dann schon in der Nachkonzilszeit während des Pontifikats Pauls VI. (1963–1978). Das Phänomen äußerte sich auf sehr vielgestaltige Weise, in einem breiten Spektrum von Äußerungen, von mehr oder weniger wichtigen Äußerungen in verschiedenen Ortskirchen, die dem Einfluß der Säkularisierung ausgesetzt waren, bis zu gewissen Interventionen von Bischöfen, namentlich in den Sitzungen der römischen Bischöfssynoden von 1969, 1971 und 1974.

Einen analogen Prozeß machte die katholische Theologie durch. Das Thema glänzte durch seine Abwesenheit oder wurde anfänglich mit auffälliger Leichtigkeit erledigt. Es erschienen sehr wenige Veröffentlichungen darüber und fast immer im Anschluß an protestantische Autoren. Wir brauchen bloß an das bezeichnende Beispiel von J.P. Migne (1800–1875) zu erinnern, der in bezug auf die Frage nach der Ordination von Frauen die «mulierosos, sive veteres sive recentiores haereticos» verurteilte[1]. Später schien der Kodex des kanonischen Rechts (1919) mit seinen die Frauen häufig diskriminierenden Canones das Problem endgültig geregelt zu haben. Auch wurden die Meinungen, die sich für die Ordination von Frauen aussprachen oder die geschichtliche Interpretation des weiblichen Diakonats in der Urkirche für unzulänglich hielten, theologisch leichthin abgefertigt.

Heute hingegen ist eine umfangreiche Literatur über das Thema der Stellung der Frau in der Kirche in seinen verschiedenen Aspekten vorhanden[2]. Die Diskussionen über das Thema sind mit ungewohnter Heftigkeit wieder aufgeflammt, was zeigt, daß das Problem am Leben blieb und noch nicht gelöst ist, obschon, oberflächlich gesehen, das Gegenteil der Fall zu sein scheint. Auch die neuere Erklärung «Inter insigniores» (1977) der Kongregation für die Glaubenslehre stellt keine endgültige Antwort dar. Ihr bloß erklärender Charakter, der die Gesetzgebung weder ausweitet noch interpretiert, und dazu ihre auffallenden Lücken und eine einseitige Darstellung der Tradition haben die Polemik nur noch angeheizt[3]. Eben deswegen möchten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit diesem Thema zuwenden, das ein heißes Eisen darstellt. Wir können uns freilich, da nur ein beschränkter Raum zur Verfügung steht, notgedrungen nur knapp und zusammenfassend dazu äußern.

II. Ansporn und Herausforderung für die Theologie

Die katholische Theologie wird, ohne eine angemessene Berücksichtigung des kirchlichen Lehramts aufzugeben, inskünftig ihre arteigenen Methoden anwenden müssen, um sich mit der Emanzipation der Frau und dem Feminismus in ihren Auswirkungen auf die Glaubenslehre zu befassen. Dies setzt natürlich voraus, daß man einen großen Teil der jüdisch-christlichen Überlieferung überprüft, worin stets eine antifeministische Geisteshaltung steckte, da sie androzentrisch, maskulinistisch, ja «machistisch» (den Mann verherrlichend) konzipiert ist. Vor allem zwei Aufgaben sind zu leisten: Erstens ist sorgfältig auszumachen, was echte göttliche Offenbarung im strengen Sinn darstellt gegenüber der Gesamtheit soziokultureller und religiöser Überlieferungen, worin sie sich äußerte. Zweitens ist zu studieren, wie weit sich die kirchliche Vollmacht und ihre eventuelle Legitimität in der Verwendung von Möglichkeiten zur Schaffung neuer Traditionen erstreckt, die bis anhin aus verschiedenen Beweggründen noch nicht genutzt wurden.

Diese doppelte Aufgabe ist äußerst schwierig, nicht nur weil es sehr mühsam ist, aus einer neuen Sicht sich zu den Quellen zurückzuwenden, sondern auch deswegen, weil dies einen Gesinnungswandel voraussetzt, der für subjektive Einflüsse anfällig ist, welche die objektive Einstellung beeinträchtigen.

Auf dem allgemeinen historischen Feld müßte man mit aller Entschiedenheit im Studium der neben der mosaischen Religion gleichzeitig bestehenden anderen Religionen voranschreiten, um dem negativen Einfluß nachzugehen, den der maskuline und der feminine Polytheismus, die Fruchtbarkeitskulte, die sakrale Prostitution usw. auf die mosaische Religion ausübten, was sich in der Auffassung niederschlug, die Frau sei eine minderwertige Person, die mit den höllischen Mächten im Bunde stehe. Ferner wären zu erforschen das patriarchalische Empfinden in der Welt der Hirtenvölker, die androzentrische Sicht der Sexualität und

das Überhandnehmen dieser Sicht in der Welt der Liturgie und in der gesellschaftlich-religiösen Führungsrolle.

Auf dem Feld der Heiligen Schrift sollte die Exegese ohne Übereilung, aber auch ohne Pause im Studium der literarischen Arten voranschreiten und im Alten Testament das buchstäbliche Verständnis der ersten Genesiskapitel, die für die Diskriminierung der Frau in der jüdischen Tradition den Ausschlag gegeben haben, endgültig aufgeben. Dies betrifft vor allem die hervorragende Bedeutung des Mannes bei der Erschaffung des Menschen und die führende Rolle der Frau bei der Ursünde. Auch sollte man den eigentlichen Sinn der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit präzisieren, den ihr innewohnenden doppelten Widerschein Gottes und den Weg, den sie für den vorsakramentalen Dialog mit Gott bietet. Auch sind die weiblichen Prophetengestalten des Alten Testaments, der Weisheitsbegriff und die Schilderungen der Beziehungen zwischen Gott und dem Volk unter dem Sinnbild der Ehe wieder zur Geltung zu bringen.

Im Neuen Testament drängt sich die Textkritik der Paulinischen und der nachpaulinischen Schriften auf; sie sind von montanistischen Interpolationen zu befreien, die die spätere Haltung zur Frau – sowohl die Einstellung der Kirchenväter als auch die der Kirchenrechtsgelehrten und Scholastiker – dermaßen stark beeinflußten. So könnte sich die zweideutige Haltung des Paulus zur Frau und zu ihrer Mitarbeit im Dienst der Evangeliumsverkündigung klären. Von entscheidender Wichtigkeit ist das Studium des Verhaltens Jesu zu den Frauen, der «Zeichen» des Reiches, die sich auf sie beziehen, und ihrer Rolle in der ersten Verkündigung der Auferstehung.

Auf dem Feld des Dogmas drängt sich eine wesentliche Vertiefung in das Studium des Gottesbildes von einem Schema und einer Dimension der Weiblichkeit her auf. Dies würde sich auf die Trinitätslehre und vor allem auf die Pneumatologie auswirken. Die Versuche, die bis anhin in dieser Richtung unternommen worden sind, stellen noch unsichere erste Schritte dar[4].

Wir haben bereits auf das Begriffspaar Gnade-Sünde im Alten Testament angespielt. Eine vorzügliche Stätte für die feministische Revision ist die Soteriologie. Zu den anregendsten Aspekten, die hier zu studieren wären, gehören die Sünde und ihre Beziehungen zur Christologie und Mariologie. Im Traktat über Christus müßte man den Sinn seines Mannseins und seiner Stellung als Haupt des mystischen Hauptes klären sowie auch seine mystisch-bräutlichen Beziehungen zur Kirche. Was die Gestalt Marias betrifft, so bietet sich ein weites Feld, um sie zu studieren, obschon in den letzten Jahren viel ausgerodet worden ist. Man verwundert sich über die konservative Haltung einiger Mariologen, die vor allem symbolische Aspekte betonen und, soweit wir sehen, nicht mit der gleichen Beflissenheit das Frausein Marias behandelt haben, ihre miterlösende Beteiligung als Frau und als Gottesmutter und ihre einzigartige Stellung in der Heilsgeschichte. Man müßte auf ihre Eigenart als Frau und aktive Begleiterin ihres Sohnes im Werk der universalen Erlösung größeres Gewicht legen[5].

Auf dem Feld der Ekklesiologie sollte man weiterkommen im Studium des Selbstbewußtseins Jesu sowohl in bezug auf sein Sohn-Gottes-Sein als auch in bezug auf die Gründung der Kirche und von einer manchmal zu statischen Sehweise zu einer dynamischen Sicht übergehen. Dies wird sich unmittelbar auf das Feld der Sakramentenlehre auswirken. Hier bedarf es einer entscheidenden Klärung der Stellung, welche die Frau in den Sakramenten, in den kirchlichen Diensten und Ämtern hat. Dabei ist zu klären, wie weit sich die Sakramentalität des Diakonats erstreckt. Konkret ist zu bestimmen, ob die *cheirothesía*, d.h. die Handauflegung, die den christlichen Diakonissen im Lauf mehrerer Jahrhunderte erteilt wurde, wirklich ein Sakrament im Sinn der späteren Terminologie war oder ob sie nicht über die Bedeutung einer besonderen Segnung hinausging, und ob die Diakonissin zum Klerus im eigentlichen Sinn gehörte[6]. Diese Punkte sind grundlegend, um sich darüber schlüssig zu werden, ob es einen kirchlichen Amtsdienst der Frau, angefangen vom Stand der Witwen, gibt und ob es möglich ist, Frauen zum Priestertum im nicht rein allgemeinen Sinn zuzulassen.

Natürlich stellt diese Forschungstätigkeit wieder die Frage nach dem Bild des Priestertums Christi und nach dem Priesterbild des Neuen Testaments. Auch ist der Nebel zu lichten, der die Entwicklung der Trias Diakon, Priester, Bischof verschleiert. Ferner ist zu prüfen, über welche Vollmachten die Kirche bei der Strukturierung des Weihesakraments verfügt. Auch sei noch in aller Kürze bemerkt, daß ebenfalls näher zu bestimmen wäre, welchen Sinn die führende Rolle des Bischofs in der christlichen Gemeinde hat und wie sie in seinen Handlungen «in persona Christi» und «in persona Ecclesiae» an sein Mannsein gebunden ist.

Auf dem Feld der theologischen Anthropologie hätte sich die Forschung vor allem mit der menschlichen Sexualität als einem Symbol und «Sakramental» zu befassen und althergebrachte, jahrhundertealte Tabus zu beseitigen, die dieses radikale «Existential» des Menschen und seine Öffnung auf das Übernatürliche hin betreffen.

Auf dem Feld des Kirchenrechts wäre nachzusehen, woher die Diskriminierung der Frau stammt, und die

Rolle zu prüfen, die dabei das römische Recht, die mittelalterlichen Kompilatoren, die Dekretisten und Dekretalisten gespielt haben und die bei der Bildung des Corpus Iuris Canonici und seiner späteren Fassung im Kodex entscheidend war. Dies könnte sich dann stark auf die gegenwärtige Kodexrevision auswirken[7].

Auf dem Feld der Geschichte des christlichen Denkens und der Kirchengeschichte schließlich ist es sehr wichtig, die fraulichen Dienste – ausgehend vom Witwenstand und der weiblichen Diakonie als den Institutionen aktiver, prototypischer Evangelisation – wieder aufzuwerten. Auch hat sich die kirchliche Hierarchie mit den häretischen wie den schismatischen feministischen Strömungen auseinanderzusetzen, um auszumachen, was eigentlich in ihnen dem Dogma widerspricht. Bei diesem Studium müßten ganz besonders auch die Ursprünge der gottgeweihten Jungfräulichkeit beachtet werden sowie die Frage, ob nicht der Priesterzölibat und die Verirrungen des «Dritten Weges» antifeministische Haltungen mithervorgerufen haben.

Ein höchst aktueller Punkt wäre es, auf dem Feld der ökumenischen Theologie den Feminismus in den verschiedenen christlichen Konfessionen – bei den Orthodoxen, den Protestanten und namentlich den Anglikanern – zu analysieren[8]. Der Umstand, daß die anglikanische Kirche in der Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt ihre Haltung von Grund auf geändert hat, ist eine eigentliche Herausforderung nicht nur um der biblischen Motivierungen willen, sondern auch deswegen, weil dies auf dem Weg zur Wiedergewinnung der verlorenen Einheit ein Hindernis darstellen kann.

Wie aus dieser notgedrungen unvollständigen Aufzählung erhellt, bildet der Feminismus in vielen seiner Aspekte für die Theologie nicht nur einen ernsten Ansporn, sondern gelegentlich gegenüber manchen Haltungen von einst eine eigentliche Herausforderung. Um sich in richtiger Weise mit ihm zu befassen, bedarf es einer eigentlichen *metánoia*, einer theologischen Umkehr, deren erster Schritt darin bestände, sich bewußt zu werden, daß es sich dabei um eine Frage handelt, die für die Zukunft der Gotteswissenschaft und wegen ihrer Rückwirkungen auf das Leben der Kirche von großer Wichtigkeit ist.

III. Ansporn und Herausforderung für die Reform der Kirche

Auf dem Zweiten Vatikanum hat die katholische Kirche vor aller Welt die Notwendigkeit einer beständigen Selbstberichtigung und Selbsterneuerung proklamiert. Diese Einstellung wird ganz besonders aktuell, wenn man vor Problemen und Situationen steht, die radikal, qualitativ neu sind. Dies ist, wie nun aufgezeigt werden soll, bei der Frauenemanzipation der Fall.

Vor allem haben sich die tatsächlichen Verhältnisse von Grund auf geändert. Unmerklich ist die Frau in kirchliche Zonen und Strukturen hineingekommen, zu denen ihr der Zutritt bis vor kurzem verwehrt war. Auf dem Gebiet der Unterweisung ist es heute etwas Alltägliches, daß – von der einfacheren Katechese bis zur höheren theologischen Lehrtätigkeit – die Frau mit dabei ist. Ihr Aufstieg in der Welt als ganzer hat es ermöglicht, daß in aller Ordnung und mit ausdrücklicher Zustimmung der Hierarchie – auch wenn diese Zustimmung mehr oder weniger mit Widerstreben erfolgte – Frauen an Theologischen Fakultäten Lehrstühle innehaben und das Amt eines Dekans versehen. Das gleiche gilt auf pastoralem Gebiet. Aus verschiedenen Gründen, im allgemeinen wegen des Priestermangels, gibt es in der ganzen Kirche eine Menge von Frauen, Ordensfrauen und Laien, die auf die Dauer Dienstämter ausüben, welche nicht eine Ordination voraussetzen. Sie sind Lektorinnen und Akolythinnen, spenden die Kommunion, predigen, halten selbst die Homilie in der Sonntagsmesse, spenden (nicht nur in Ausnahmefällen) die Taufe, halten Bestattungen und so weiter. Selbst auf dem Gebiet, das die Leitung der Kirche betrifft, begegnet man Frauen als Quasi-Pfarrern, Quasi-Erzpriestern, vom Bischof ernannten Visitatorinnen, Frauen in Diözesanseelsorgeräten und ähnlichen Dienststellen.

Ein zweiter auffallender Punkt ist die widersinnige Diskrepanz zwischen der tatsächlich vorliegenden Situation und der geltenden Gesetzgebung. Wir wollen einmal vom Kirchenrechtskodex und seinen veralteten Canones absehen und uns auf die Zeit nach dem Konzil beschränken. Da ist das Motuproprio «Ministeria quaedem» Pauls VI. (1972) über die Reform der niederen Weihen außerordentlich aufschlußreich. Es benennt sie in «ministeria» um, reduziert sie auf den Dienst des Lektors und des Akolythen und führt die wichtige Neuerung ein, daß sie auch Laien anvertraut werden können, die nicht Priesteramtskandidaten sind.

Der Umstand aber, daß beide Dienste «der ehrwürdigen Überlieferung der Kirche entsprechend» Männern vorbehalten werden, bringt vielfach in Verlegenheit. Vor allem ist die angegebene Begründung ungenau, da ja die Tradition es mit Klerikern zu tun hatte. Zweitens führt dies im Hinblick auf diese Dienste zu einer Diskriminierung innerhalb des Lebens als Laie.

Drittens ist dies völlig überholt, da die spezifischen Funktionen (und noch höhere Funktionen) schon heute seit Jahren von Frauen ausgeübt werden. Solche Widersinnigkeiten, die in der ganzen Welt veröffentlicht wurden, verlangten nach erklärenden Bemerkungen verschiedener Bischofskonferenzen und des Vatikans selbst, wenn diese auch nur in offiziöser Form erfolgten. Man schob das Problem vor sich her, löste es aber nicht. Diese Diskrepanz zwischen der tatsächlich vorliegenden Situation und der Gesetzgebung nimmt nicht ab, sondern im Gegenteil noch zu und bringt die Gefahr der Doppelbödigkeit, der Heuchelei und des Verlustes der echten kirchlichen Autorität mit sich.

Somit drängt sich eine gründliche Überprüfung, will sagen eine Reform auf. Die Aufgabe ist nicht leicht, nicht einmal für den, der ohne Widerstreben zugibt, daß die Kirche, wie das ihr eigenes Lehramt erklärt hat, zu bestimmen befugt ist, was an ihrer Struktur verändert werden kann und was nicht. Und wenn man sich mit einer Frage befaßt, die nicht endgültig gelöst ist, und mit einer Problemstellung, die von Grund auf neu ist, kann es mit aller Wahrscheinlichkeit vorkommen, daß sich das Lehramt selbst über die Reichweite seiner Zuständigkeiten nicht klar im Bilde ist. Der Umstand, daß man in solchen Situationen auf die sicherere Meinung zurückgreift, wie das in der Erklärung «Inter insigniores» der Fall gewesen ist, macht diese noch nicht zu einer endgültigen Lehre und auch nicht zu der der Wahrheit entsprechenden Lehre.

Wenn die christlichen Frauen der ersten Jahrhunderte Funktionen versehen hätten, die sie heute ausüben, wären sie ganz gewiß als Häretikerinnen betrachtet worden, und man hätte ihre Betätigung als Bruch mit der Glaubenslehre angesehen. In Wirklichkeit wäre es dies nicht gewesen, obschon manche Zeitgenossen zu dieser Auffassung gelangten. Der in der Geschichte eintretende Wandel schließt die Vergangenheit auf und es scheint durch ihn gelegentlich das Wesen der Kirche durch. Um zu dieser größeren Klarheit zu gelangen, bedarf das authentische Lehramt der Mitarbeit der Theologen. Darum besteht zwischen theologischer Forschung und möglicher Kirchenreform eine ganz enge Verbindung.

Vom vor allem praktischen Standpunkt aus erscheinen uns wegen ihres möglichen Einflusses auf die Theologie wie auf das Leben der Kirche die folgenden Punkte wichtig:

1. Die Förderung einer von Frauen und ihrem Empfinden her geschaffenen Theologie, um durch Konnaturalität Zonen auszuweiten, die einer abstrakten, von Antifeminismus belasteten Reflexion nicht zugänglich sind.

2. Entschiedene Förderung neuer fraulicher Dienste durch die kirchliche Autorität, wobei die Möglichkeiten voll auszuschöpfen sind, und dringliche Wiederherstellung des fraulichen Diakonats mit Handauflegung. Diese an die Urkirche anknüpfende Haltung könnte nicht nur den sakramentalen Sinngehalt dieses Dienstamtes klären, sondern zudem wiederum die Frage nach der Möglichkeit einer höheren Ordination, der zum Presbyteramt, auf treffende Weise stellen.

3. Behandlung des Themas durch die Bischofssynode. Dazu müßte es vorher von den päpstlichen Kongregationen, Kommissionen und Sekretariaten, die mehr oder weniger mit der Sache zu tun haben, studiert werden.

Diese Maßnahmen auf gesamtkirchlicher Ebene würden, im Verein mit örtlichen Initiativen, dazu beitragen, daß man sich bewußt wird: Der Feminismus ist ein Ereignis, bei dem die christliche Gemeinschaft ihre Treue zu Christus, zu sich selbst und zur Welt unter Beweis stellen kann.

[1] J.P. Migne, Cursus completus theologiae (Paris 1840) T. 25. 53.

[2] Der Autor hat eine Bibliographie von mehreren hundert Titeln zu diesem Thema aus der Zeit seit dem Zweitem Vatikanum bis 1978 zusammengestellt.

[3] L. und A. Swidler (Hg.), Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration (New York 1977).

[4] So z.B. A. Greely, The Mary Myth (New York 1977).

[5] Vgl. die umfassende Bibliographie in: Sociedad Mariológica Española, Enciclopedia mariana postconciliar (Madrid 1975).

[6] C. Vagaggini, L'Ordinazione della diaconessa nella tradizione greca e bizantina: Orientalia christiana periodica 40 (1974) 145–189.

[7] I. Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? (Köln 1973).

[8] J. Bosch, El ministerio de la mujer en las Iglesias cristianas. Para la formación de un dossier ecuménico: Escritos del Vedat 4 (1974) 199–283.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

MANUEL ALCALÁ

1926 in Granada geboren, seit 1943 Jesuit, 1957 zum Priester geweiht; Philosophiestudien in Madrid und Barcelona; Theologiestudium an der Universität Innsbruck. An der Universität Barcelona Doktorat in Philosophie mit der Dissertation: La ética de Situatión y Theodor Steinbüchel (Barcelona 1963). Später Lizentiat in Journalistik an der Escuela Oficial von Madrid mit der Arbeit: Luis Buñuel: Cine e ideología (Madrid 1973). Bis 1968 vor allem Studentenseelsorge in Sevilla. Seither Arbeit in der Casa de Escritores und am Centro Loyola der Gesellschaft Jesu in Madrid; Redaktionsberater der Zeitschriften «Razón y Fe» und «Reseña». Im Lauf des letzten Jahrzehnts Gastprofessor an den Theologischen Fakultäten von Granada und Madrid-Comillas. Soeben hat er die Arbeit zu einem umfassenden Werk über die Frau und die Ämter in der Kirche abgeschlossen. Auch veröffentlichte er u.a. letzthin die Aufsätze: Teología y magisterio en la obra y vida de K. Rahner; Pastoral de la homosexualidad. Anschrift: Centro Loyola, Pablo Aranda 3, Madrid 6, Spanien.

Margaret Brennan

Frauen und Männer im kirchlichen Dienst

Der vietnamesische Dichter Thich Nhat Hahn hat einmal geschrieben: «Der Rückweg ist es, der die Reise weitergehen läßt». Für mich bieten diese Worte irgendwie einen Schlüssel für jede Besinnung auf neue Richtungen oder Initiativen, um Frauen als Partnerinnen in den kirchlichen Dienst zu bringen.

Dabei denke ich nicht an die Art von Rückkehr, die einen Ort und eine Zeit einer längst vergangenen Kultur und Welt einfach zu reproduzieren sucht, sondern an eine Rückkehr, die von uns verlangt, mit unserer in Jahrhunderten gemachten Erfahrung zu den Lebensquellen zurückzukehren, von denen aus die Kirche ihre Reise antrat, und sie von neuem in ihrer dauernden Potentialität zu verstehen.

In meiner Darlegung über das Thema «Frauen und Männer im kirchlichen Dienst» werde ich somit zuerst auf die neutestamentlichen Grundlagen zurückgehen und von ihnen aus dann auf einige Möglichkeiten hinweisen, die sich angesichts der Krise der Gegenwart und der Herausforderung durch die Zukunft anbieten.

I. Die neutestamentlichen Grundlagen

Bei jeglicher Überlegung über das Thema «Frauen und Männer im kirchlichen Dienst» ist es ein unerläßliches Element, mit der Sendung und dem Dienst Christi als der letztgültigen Norm für jede neue Ausprägung des kirchlichen Dienstes zu beginnen. Wie die heutige Bibelexegese sagt, wurde das Verständnis, das Jesus von seiner Sendung hatte, vertieft und bewußter gemacht durch eine tiefe religiöse Erfahrung, die er bei seiner Taufe im Jordan erlebte. Ein auf Gott als seinen letzten Ursprung bezogenes Verständnis seiner Identität brach in ihm durch mit einer Kraft und inneren Tiefe, die das Schicksal der ganzen Menschheit geändert und aufgeladen hat.

Vom Geiste Gottes in die Wüste geführt, traf Jesus auf den Verführer, und es wurde eine neue Schöpfungsgeschichte eingeleitet. In Jesus stellte sich die Menschheit von neuem der Versuchung, den Tod abzulehnen, Gott gleich zu sein, das Leben in eigene Regie zu nehmen. Doch im Gegensatz zum ersten Mann und zur ersten Frau widerstand ihr Jesus, indem er um jeden Preis sich selbst treu blieb, und in seinem Kampf bis zum Tod haben wir für immer gelernt, daß Gott treu ist. Wir haben ebenfalls gelernt, daß das Verlangen, einander zu beherrschen und zu unterdrücken, um Macht und Herrschaft zu gewinnen, eine Verirrung ist und weiterhin den Plan und die Vorsehung Gottes in Frage stellt, der uns dazu beruft, die Gott-Mensch-Gemeinschaft zu bilden. Diese Gemeinschaft soll von Wechselseitigkeit und Partnerschaft geprägt sein, worin wir die gegenseitige Würde respektieren. Durch die gegenseitige Ergänzung der Begabungen setzt sich das Schöpfungswerk auf dieser Erde fort, dem wir zu dienen und das wir zu entfalten haben.

Im Lukasevangelium hebt die Sendung Jesu mit einer großartigen Erklärung an. Jesus sitzt in der Synagoge, verliest einen prophetischen Trosttext und erklärt dann, daß sich dieses Prophetenwort an diesem Tag erfüllt habe und in ihm Wirklichkeit geworden sei (Lk 4,16–22). Jesus führte diese Schilderung seiner Sendung durch seinen Dienst konkret aus. Er lehrte, heilte, schloß Klüfte, hob die Lasten der Unterdrükkung weg – Versöhnung ist der Sinn seines Dienstes. In seinem Leben, das Versöhnung ist, sagt uns Jesus, wer Gott ist: der zärtlich liebende, erbarmende Vater, die gütige Mutter von Menschen, die zum gleichen Leben, zur gleichen Heiligkeit, zur gleichen Personwürde berufen sind. Die Sendung und der Dienst Jesu sind die letztgültige Norm jeglichen kirchlichen Dienstes.

In der Kulturlage zur Zeit Jesu gehörte die Frau zu denen, die durch die Männerherrschaft der patriarchalischen Gesellschaft in ein Randdasein verstoßen waren. Die rabbinische Tradition legte im allgemeinen eine tiefe Verachtung für Frauen an den Tag und setzte wiederholt fest, daß ihre Zeugenaussage keine Geltung habe[1]. Ja, erwachsene männliche Juden dankten Gott in ihrem Gebet, daß er sie nicht als Heide, Frau oder Sklave zur Welt kommen ließ[2].

Die Haltungen, die Jesus zu den Frauen einnahm, die Tatsache, daß er sie achtete und annahm, werden an einer anderen Stelle dieses Heftes dargelegt, und deshalb braucht hier nicht die Rede davon zu sein. Besondere Beachtung erheischt indes, daß in der Haltung Jesu zu den Frauen das Wort der Genesis widerhallt, daß Frauen und Männer in gleicher Weise nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, unterschiedslos mit der gleichen Würde ausgestattet und mit den gleichen Fähigkeiten in der weitergehenden Erschaffung der Welt begabt sind. Wie sich aus der Lesung der vier Evangelien klar ergibt, befanden sich Frauen unter den Jüngern Jesu, nahmen an seinem Wirken teil, standen ihm bei seinem Sterben bei,

bezeugten seine Auferstehung und wurden mit der Verkündigung der Auferstehungsbotschaft betraut. Die Bibelwissenschaftler weisen darauf hin, daß auch auf Frauen die Qualifikationen zutreffen, die Lukas und Paulus zufolge den Apostel ausmachen[3].

Die Paulusbriefe bezeugen eindrücklich, daß Frauen kirchliche Dienste ausübten. Paulus sagt: «Unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchreä,... hat vielen, darunter auch mir, geholfen» (Röm 16,1–2). Phöbe war eine Frau, die ihr Haus für religiöse Zusammenkünfte öffnete. Solche Haushalte waren die Zentren der Christengemeinde von Korinth, Stätten des Gottesdienstes und der Gastfreundschaft. Die Frauen solcher Haushalte waren einflußreich und standen, wie es scheint, gleich wie ihr Mann und in Partnerschaft mit ihm im Dienst der Kirche. In Korinth traf Paulus auch Prisca und Aquila an, ein jüdisches Ehepaar, das aus religiös-politischen Gründen aus Italien geflohen war. Sie waren ein Ehepaar, das Paulus seine «Mitarbeiter in Christus Jesus» nennt (Röm 16,3) – und er verband sich mit ihnen in seinem Evangelisationsdienst. Sie reisten mit ihm nach Ephesus, ja setzten ihr Leben aufs Spiel, um sein Leben zu retten, und öffneten, wie Phöbe, ihr Haus und machten es zu einer Versammlungsstätte für die christliche Gemeinde (Röm 16,3–5; 1 Kor 16,19).

In seinen Briefen nennt und grüßt Paulus im einzelnen weitere Frauen, die bei der Mitarbeit in seiner apostolischen Sendung «viel Mühe auf sich nehmen» (Rö 16,12). Im Philipperbrief macht er auf Euodia und Syntyche aufmerksam: «Sie haben mit mir für das Evangelium gekämpft, zusammen mit Klemens und meinen anderen Mitarbeitern» (4,3). Wie die Hinweise auf den kirchlichen Dienst von Frauen, die mit Paulus und seinen Mitarbeitern wechselseitig und partnerschaftlich eng zusammenwirkten, bezeugen, hatte man sich die auf Jesus zurückgehende Überlieferung innerlich zu eigen gemacht, die in Gal 3,28 zum Ausdruck gebracht wird: daß nämlich in Christus Jesus weder Stand noch Rasse noch Geschlecht mehr gilt. Alle getauften Christen haben den Geist empfangen und sind von diesem Geist bevollmächtigt worden, die «magnalia Dei», die Großtaten Gottes zu verkünden.

Wenn es stimmt, daß Gal 3,28 eine von Paulus zitierte Taufformel ist, dann gaben, wie Elisabeth Schüssler Fiorenza darlegt, «die neu initiierten Christen, wenn sie dieses Bekenntnis rezitierten, ihr Selbstverständnis gegenüber den religiösen Credos der sie umgebenden griechisch-römischen Kultur zum Ausdruck und bekannten bei ihrer Taufe, daß alle religiös-patriarchalischen Unterschiede in Jesus Christus aufgehoben sind... Dieses neue Verständnis erlaubte es nicht nur Nichtjuden und Sklaven, sondern auch Frauen, in der christlichen Bewegung führende Aufgaben zu übernehmen»[4].

Wie die Aussagen des Neuen Testaments beweisen, waren Frauen in der Christengemeinde nicht bloße Randfiguren, sondern übten als Mitarbeiterinnen im Evangelisationsdienst leitende Funktionen aus.

Im Licht so beeindruckender Zeugnisse dafür, daß in der frühen Kirche Männer und Frauen wechselseitig und partnerschaftlich kirchliche Dienste versahen, überrascht es, daß in wenigen Jahrzehnten diese Beidseitigkeit gänzlich verdrängt wurde durch das Aufkommen des männlichen klerikalen Modells, das so über sämtliche Dienstämter der Kirche die Oberherrschaft und schließlich die Alleinherrschaft gewann. Das besagte Zeugnis wird in seiner Interpretation gänzlich verdunkelt durch die späteren Interpolationen, die in den ersten Brief des Paulus an die Korinther eingeschoben wurden, wonach Frauen in den Kirchen zu schweigen haben (14,34), und durch die Plagiierung dieses Textes im ersten Pastoralbrief an Timotheus (2,11–14), der den Frauen verwehrt, zu lehren, da sie erst nach dem Mann erschaffen worden und für die Ursünde verantwortlich seien.

Welche Gründe mögen zu einem solchen Umschlag der Einstellung geführt haben, wie er im Neuen Testament selbst ersichtlich ist? Wie sich aus der heutigen wissenschaftlichen Erforschung der Kulturmuster der ersten Jahrzehnte des Christentums ergibt, stellte die fast unmittelbare Eingliederung der Christengemeinden in die griechisch-römische Kulturwelt ernste Probleme und drängte nach Anpassung und Akkulturation. Roger Gryson, der in seiner Studie über «The Ministry of Women in the Early Church» («Der Dienst von Frauen in der Frühkirche») anerkennt, welch wichtige Rolle Frauen in der urchristlichen Gemeinde spielten, vertritt die Auffassung, es sei nicht so sehr auf das Beispiel Jesu zurückzuführen, der sie nicht zu Aposteln erwählt habe, daß Frauen keine leitende Stellung, kein liturgisches Amt, keine öffentliche Rolle übertragen wurde, sondern dies habe sich mehr aus der Stellung der Frau in der griechisch-römischen Welt ergeben – aus einer Situation, die der Frau überhaupt in der Öffentlichkeit wenig Betätigungsmöglichkeiten einräumte. Hätte man Frauen in eine Rolle hineinberufen, die der Kultur, in die sich die Kirche eingebettet hatte, fremd war, so hätte dies eines viel prophetischeren Charismas bedurft, als es in der Forderung der Zeit lag. Ferner bemerkt Roger Gryson, wir sollten mit dem Verständnis in Fühlung stehen, das die Frau damals von sich selbst hatte, doch verfügen wir noch über zu wenig Informationsmaterial, als daß wir darüber reflektieren könnten[5].

Hätte man in einem solchen sozio-kulturellen Klima Gal 3,28 im Vollsinn genommen und daraus sämtliche Folgerungen gezogen, so hätte dies die Christengemeinden, die sich im Rahmen der römischen Welt entwickelten, in eine revolutionäre Haltung hineingebracht. Das Funktionieren des Reiches beruhte zum Teil auf der Stabilität der für den Haushalt geltenden Regeln, die für eine hierarchische Ordnung der Beziehungen zwischen Sklaven und Freien, Männern und Frauen, Bürgern und Beisassen sorgten. Andererseits bezeugte die frühchristliche Bewegung, daß sie an eine Gesellschaft glaubte und eine Gesellschaft schaffen wollte, in der sämtliche Rassen- und Geschlechtsunterschiede keine Geltung mehr haben sollten.

Für die Annahme, daß die ersten Christen in ihrer Akkulturation den Rahmen der griechisch-römischen Welt übernahmen, spricht manches in verschiedenen Paulusbriefen, worin sich, wie bereits ausgeführt, der Widerspruch zwischen dem von Jesus übernommenen Grundsatz, daß alle Menschen einander gleichgestellt sind, und dem Nachgeben gegenüber der hochgradig patriarchalischen Gesellschaft der griechisch-römischen Welt klar zum Ausdruck kommt. Diese Kulturgegebenheit, die sich in den Paulusbriefen niederschlug – namentlich in ihrer Anwendung auf die Frauen –, nahm mit der Zeit den Charakter einer geoffenbarten Lehre an und beeinflußte die weiteren Strukturen und die institutionelle Entwicklung der Kirche.

Sodann erhellt aus den Schriften des Neuen Testaments, daß der Auferstehungsglaube, zu dem sich die ersten christlichen Gemeinden insgemein bekannten, mehr oder weniger strukturiert wurde. Die ersten christlichen Gemeinden waren weniger strukturiert und mehr unmittelbar geleitet durch die Autorität der Apostel (der Augenzeugen der Auferstehung), durch die Geisteserfahrung und die Charismen (die Gaben in der Gemeinde). Wie wir sahen, wurde auch Frauen diese Erfahrung zuteil. Später wurden die christlichen Gemeinden mehr durch Autorität strukturiert und bewegten sich infolge kultureller Differenzierungen, Häresien usw. auf das zu, was wir Kirchenordnung nennen. Noch später, aber immer noch in neutestamentlicher Zeit, erhielt diese Autorität die hierarchische Struktur des *episkopos/presbyter*. Im Lauf der Zeit führte dies dazu, daß die kirchlichen Dienste von der Hierarchie kontrolliert wurden und sich eine unselige Kluft oder Trennung zwischen Klerus und Laie bildete.

Die Kirchenordnung, will sagen die Organisation der Ämter in der Gemeinde, ist sicherlich wichtig, ja unerläßlich. Aber wir müssen uns unbedingt bewußt sein, daß die Kirchenordnung, obschon sie in der Jesusüberlieferung wurzelt, zeitlich später ist als Jesus, daß sie geschichtlich zustandegekommen und keineswegs etwas Absolutes ist, d.h. daß sie nicht unmittelbar auf den Willen Gottes zurückgeht. Die Kirchenordnung wurde von der Glaubensgemeinde geschaffen, um ihren jeweiligen Bedürfnissen zu entsprechen in ihrem Bestreben, die Mission und das Dienstamt Jesu, wie sie ihr übermittelt worden waren, am Dasein zu erhalten.

Wir können somit schließen, daß in der Organisation der kirchlichen Dienste stets eine gewisse Beweglichkeit vorhanden sein muß, damit den immerfort neuen praktischen Erfordernissen der christlichen Gemeinden in ihrem Bestreben, die Sendung und den Dienst Christi weiterzuführen, entsprochen werden kann. Auch steht zu hoffen, daß bei der Anpassung an neue Kultursituationen die Kirche sich nicht auch bestehenden Strukturen oder Ideologien anpaßt. Die lange Geschichte der Kirche zeugt vom beständigen Ringen mit dem Dilemma, entweder darauf zu verzichten, ihr Leben und ihren grundlegenden Glauben zu bewahren, oder sie aufs Spiel zu setzen, so daß sie ihr Leben behält und ihre Botschaft in der Welt verkündet.

Darüber, ob die christliche Kirche in ihrer Haltung zu den Frauen gegenüber einer so fest bestehenden Struktur der griechisch-römischen Welt hätte standhalten können oder nicht, läßt sich streiten. Doch die Einschränkung ihrer Grundüberzeugung von der vollen Gleichheit aller Menschen, die im gleichen Geist des auferstandenen Herrn eins sind, widerspricht der Haltung Jesu – oder verdunkelt sie zumindest –, der nicht sein Leben zu bewahren suchte, als er sich seiner Sendung hingab, die Gott-Mensch-Gemeinschaft zu bilden.

II. Die Gegenwart als eine Situation der Krise und Herausforderung

Solche kulturellen Kompromisse haben die Kirche ganz gewiß sowohl in ihrem Verständnis des Dienstamtes beeinflußt als auch in ihrer Bezeugung der Vielfalt von Gnadengaben, wodurch alle Getauften zu einem gemeinsamen partnerschaftlichen Dienst berufen sind, welcher der Sendung der Kirche größere Wirksamkeit, Glaubwürdigkeit und Vielgestaltigkeit gibt.

Wie Bernard Cooke sagt, hat die Trennung zwischen Klerus und Laienschaft, die sich im Lauf der Jahrhunderte herausgebildet hat, im Verein mit der Kontrollierung der Dienstämter durch die Hierarchie

die Kirche verarmen lassen und die Laien in eine Haltung der Passivität und der Ohnmacht hineingebracht. Ihre Befähigungen zum Dienst in der Kirche blieben größtenteils ungeweckt und unentwickelt[6]. Für die Frauen war diese Situation ganz besonders hinderlich. Sie gehören nicht nur zu den Laien, sondern gelten darüber hinaus, nur weil sie Frauen sind, mögen sie auch dazu noch so begabt und berufen sein, für unfähig, sich gemeinsam mit andern am Dienst an der Sendung der Kirche partnerschaftlich zu beteiligen; sie sind, nur weil sie Frauen sind, von jeder öffentlichen, offiziellen Funktion in der Verkündigung der Frohbotschaft ausgeschlossen; diese bleibt ausschließlich den männlichen, zölibatären Klerikern vorbehalten.

Die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils rief uns wieder zu der Überlieferung Jesu zurück, indem sie die Natur ihres Lebens und ihrer heutigen Sendung bestimmte. Das Zweite Vatikanum hat uns von neuem aufgefordert, den Text des Galaterbriefes über die Gleichheit zu bedenken, und hat allen Christen einmal mehr bewußt werden lassen, daß sie sich der gleichen Berufung zur Heiligkeit und zur gemeinsamen Verantwortung für die Heilssendung der Kirche erfreuen.

Diese Grundlehren sind jedoch in andere Aussagen eingebettet, welche die Tendenz weiterführen, die Umsetzung dieser Wahrheit in die Tat zu behindern und in Frage zu stellen, indem man die Strukturen aufrechterhält, die ihre Verwirklichung erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen. In manchen dieser Kompromisse widerspiegeln sich sozio-kulturelle Phänomene, welche die Ungleichheit und somit auch die entsprechenden systematischen Unterdrückungen weiterhin institutionalisieren in patriarchalischen Haltungen, die die Frauen subtil, oft unbewußt und manchmal sakrosankt gleichsam in einen Schrein schließen.

Sollte nicht eine Ekklesiologie der Zukunft zu einer gänzlichen Überprüfung der Kirchenordnung bereit sein, da ganz neue Erfordernisse, ganz neue kulturelle Erfahrungen und Bewußtseinslagen vorliegen, sowie auch im Hinblick auf unser heutiges Wissen um die Kulturdifferenzierung? Dieses neue Wissen ist dergestalt, daß es uns nicht mehr erlaubt, die Problematik der heutigen Kirchenordnung zu übersehen oder ihr auszuweichen oder selbstzufrieden anzunehmen, daß diese Ordnung der Sendung und dem Dienste Christi am besten diene. Die Laien, auch die Frauen, müssen einen Bestandteil dieser Neuordnung der kirchlichen Strukturen bilden.

Selbstverständlich wird ein solch radikaler Wandel in der Kirchenordnung der Kulturdifferenzierung entsprechend viele Verästelungen aufweisen.

Eine solche Verzweigung wird das betreffen, was wir unter Ordination verstehen. Möglicherweise ist die Ordination selbst als ein Element der Kirchenordnung zu überdenken, vielleicht von ihrer gegenwärtigen Stellung als Eckstein, Rückgrat oder zentrales Element der Kirchenordnung zu lösen und in ihrer Form geschmeidiger zu gestalten, damit sie neuen Anforderungen, neuen Situationen, der Tatsache der Kulturdifferenzierung, des globalen Bewußtseins entspricht.

Das Neue Testament selbst weist diesbezüglich, d.h. in bezug auf die Dienste, die in der Gemeinde Autorität besitzen, eine große Vielfalt auf. Beispielsweise könnte man sich heute fragen, ob es einer auf einer ontologischen Theologie der Ordines beruhenden, auf ewige Dauer verliehenen Ordination bedarf oder nicht.

Vielleicht sollte es neue Formen einer Beauftragung zu neuen Aufgaben geben, die für eine bestimmte Zeit, in einer bestimmten Gemeinde auszuüben sind, und zwar erst dann, wenn die Befähigungen in der Gemeinde erprobt worden sind. So könnten z.B. Gemeindeleiter aus dem Laienstand für eine bestimmte Zeit und aus einem bestimmten Bedürfnis zu Vorstehern der Eucharistie ernannt werden.

In einer solchen Umformung und Überprüfung kommt den Frauen ein zentraler Platz zu aufgrund von Gaben wie z.B. der Befähigung zum Aufbau der Gemeinde und so weiter. Im kirchlichen Dienst sollten sich immer mehr verschiedene Gaben vereinen und gegenseitig ergänzen, um die Sendung und den Dienst Jesu zum Ausdruck zu bringen und in die Tat umzusetzen. Deshalb muß die Ordination, die Beauftragung zum kirchlichen Dienst als ein wichtiger, unerläßlicher Bestandteil der Kirchenordnung ebenfalls neu durchgedacht werden im Blick auf neue Aufgaben, auf die neue Kulturdifferenzierung. Sie muß sich ebenfalls auf diejenigen erstrecken, die die Gemeinde für befähigt erkennt und beruft, die Gemeinde bei der Ritualisierung der begnadeten Momente des Menschenlebens zu leiten, in denen die menschliche Erfahrung Jesu unsere eigene Erfahrung ganz tief berührt. Eine solche Ausdrucksgestalt sollte, so scheint es uns, die Komplementarität der ganzen Menschheitsfamilie – Mann und Frau, Laie und Geistlicher – aktualisieren.

Kurz, damit es zu einer Erneuerung des Priesterdienstes kommt, nach der dann auch Frauen, die zum kirchlichen Dienst berufen sind, in die Ordines aufgenommen werden können, muß unseres Erachtens die Ekklesiologie von neuem ihren Glauben und ihre Ansicht vertreten, daß die gemeinsame Glaubenserfahrung der Christengemeinde eine Quelle fortschreitender Offenbarung ist. Aufgrund ganz neuer pastora-

ler Bedürfnisse – ethnische Fragen, Rassenprobleme, Dritte und Vierte Welt usw. – muß dies noch mehr verdeutlicht werden als jetzt. Die Verwirklichung einer solchen Ekklesiologie ruft nach einer neuen Kirchenordnung im besten Sinn der Tradition. Diese Ordnung muß eine stärkere Autonomie der Ortskirche vorsehen, worin der Rolle der Laien (mit Einschluß der Frauen) dem kulturellen Bewußtsein entsprechend eine größere Verantwortung und volle Anerkennung gegeben wird. Als Menschen des Westens müssen wir uns bewußt werden, wie sehr unser Verständnis der Kirchenordnung der Kirche abträglich war und unser Missionsverständnis irregeleitet hat. Wir müssen uns gedrängt fühlen, einen ganz neuen Schatz von Symbolen ausfindig zu machen, die unsere Wirklichkeit zum Ausdruck bringen.

Neue Modelle von Gemeinschaft und Lebensstilen in der Kirche und neue Modelle partnerschaftlicher Beteiligung am kirchlichen Dienst, welche die alten Zwiespälte zwischen Mann und Frau, Klerus und Laien überwinden, sind die Folgerungen, die sich als zwingende Forderungen aus diesen Erwägungen ergeben.

«Partnerschaft», schreibt Letty Russell, «hat eine Zukunft, wie sie auch eine Gegenwart und Vergangenheit hat. Sie hat eine Zukunft, weil Gott sich dazu entschieden hat, mit uns Partner zu sein, sich entschieden hat, in unserem Leben durch Jesus Christus, worin er uns zum Mitmenschen geworden ist, präsent zu sein.»[7]

Wenn die Kirche, wie wir glauben, die vom Leben des auferstandenen Jesus beseelte Gott-Mensch-Gemeinschaft ist, so darf sie nicht mit der Versuchung spielen, ihre Heilsmission dadurch zu kompromittieren, daß sie Strukturen aufrechterhält, die über die volle Ausübung der Frauen wie Männern und Klerikern verliehenen Gnadengaben dominieren und sie kontrollieren.

Die kritische Lage, in der sich die Welt befindet, macht eine solche Gemeinsamkeit zu einer gebieterischen Notwendigkeit, wenn wir so Theologie treiben, die Kirche in ihrer Sendung so weiterbringen wollen, daß eine menschlichere Liebes-, Gerechtigkeits- und Befreiungsgemeinschaft zustande kommt. Paulus schreibt ja: «Wenn also jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden» (2 Kor 5,17).

[1] Roger Gryson, The Ministry of Women in the Early Church (The Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1976) 113.

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza, Women in the Early Christian Movement: Carol P. Christ/Judith Ploskow (Hg.), Women Spirit Rising (Harper and Row, San Francisco 1979) 89.

[3] AaO. 89.

[4] Ebd.

[5] R. Gryson, aaO. 109–120.

[6] Bernard Cooke, Ministry to Word and Sacraments (Fortress Press, Philadelphia 1976) 63–64. 205–205. 265–266.

[7] Letty M. Russel, The Future of Partnership (Westminster Press, Philadelphia 1979) 159.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARGARET BRENNAN

Ordensschwester (I.H.M.), hat einen Lehrauftrag für Pastoraltheologie am Regis College der Toronto School of Theology und ist Mitglied des Stabs für das Spiritual Integration Program. Sie hat über die Frage der Aufnahme von Frauen in den kirchlichen Dienst eine Reihe von Vorträgen gehalten und mehrere Aufsätze veröffentlicht. Anschrift: Jesuit Residence, 569 Huron St., Toronto, Ont. MSR 2R6, Kanada.

Catharina J.M. Halkes

Feministische Theologie

Eine Zwischenbilanz[1]

I. Einige Umschreibungen der feministischen Theologie

Feministische Theologie ist eine Reaktion und ein Protest gegen eine jahrhundertelange einseitige, da androzentrische Theologie. Unter Berufung auf eine patriarchalische Heilige Schrift als Grundlage und selbst in einer stark androzentrischen Kultur und in einer hierarchisch geordneten Kirchenstruktur lebend, haben Theologen wie Augustinus und Thomas von Aquino, die beiden wichtigsten Vertreter der klassischen Theologie, einen wesentlichen Einfluß namentlich auf die katholische Theologie ausgeübt.

Die christliche Anthropologie betrifft in erster Linie das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott; aber sie handelt auch über das gegenseitige Verhältnis zwischen Frau und Mann; die Frau ist in der Gnadenordnung zwar dem Manne gleichwertig, aber in der Schöpfungsordnung ist sie ihm untergeordnet[2].

Wie sehr auch in den letzten fünfzig Jahren die neueren Theologien Eingang gefunden haben, die der veränderten Situation des Menschen in seiner/ihrer Beziehung zu Gott adäquater Ausdruck verliehen, wie sehr sie auch revolutionär wurden, wie etwa eine politische Theologie oder eine Befreiungstheologie – Frauen spielten darin noch keine Rolle. Sie sind darin schlichtweg abwesend, oder aber sie werden als untergeordnet betrachtet.

1. Es ist daher vorstellbar, daß feministische Theologie umschrieben wird als eine Theologie, die sich im besonderen mit der Beziehung zwischen Frau und Mann befaßt und diese theologisch erklären will. Ihre Relevanz empfängt sie dann aus dem Studium der Frage: Wie formen wir uns ein Bild der Menschheit? Wie verhalten sich die beiden Geschlechter zum Humanum? Sie lehnt sich auf gegen eine Theologie, die sich gründet auf ein Naturrecht, welches die Rollen von Frau und Mann kraft der Schöpfung festgelegt hat, und auf eine Kultur, welche diese fixierten Muster fest aufrecht erhält. Selbst ein Theologe wie Karl Barth hat sich dem nicht entziehen können[3]. Dies zu untersuchen, ans Licht zu bringen und zu korrigieren, ist eine mögliche erste Umschreibung der feministischen Theologie.

2. Eine andere Umschreibung läßt die feministische Theologie entstehen aus der Unbefriedigtheit von Frauen, die entdecken, daß die bestehende Glaubenslehre Frauen immer noch unrecht tut dadurch, daß sie sie klein und auf ihrem traditionellen Platz hält. Frauen als die «verbannten Kinder Evas» sind sowohl vom Altar verbannt, also aus dem Heiligtum, wie auch verbannt aus der menschlichen Geschichte und der menschlichen Denkwelt. In diesem Augenblick neuer Entdeckung stehen sie auf aus ihrer geduckten Haltung, richten sich gerade auf und kommen dadurch auch zu einer *recta confessio*, zu einer Neuformulierung von Glaubenslehre und Theologie[4].

3. Unter einem anderen mehr allgemeinen Nenner kann man die feministische Theologie eine kontextuelle Theologie nennen: Die historische Dimension spielt eine gewichtige Rolle, die universalen Wesensmerkmale von Mann und Frau treten zurück, und man bricht durch zu einem Ausblick auf die sehr unterschiedlichen Möglichkeiten und Erscheinungsformen von Frauen. Kontextuelle Theologie ist ebenso wenig gegenüber der heutigen Welt wie gegenüber der Geschichte isoliert. Sie kann keine relevanten Dinge mehr sagen, wenn sie kein Auge hat für die soziokulturellen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten, die nach einer sorgfältigen Analyse verlangen. Ich weise hier hin auf die Theologie der Zeichen der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. In diesem Licht will die feministische Theologie reflektieren auf die Bedeutung einer stark wachsenden Frauen-Befreiungsbewegung und deren Offenbarungscharakter, sowohl diachronisch, das heißt durch die Geschichte hin – inwiefern sind Heils- und Kirchengeschichte tatsächlich auch *«her-story»* gewesen und nicht ausschließlich *«his-story»*? – wie auch synchronisch, das heißt das Heute in all seiner Komplexität zum Ausdruck bringend.

Das bedeutet, daß wir das universale Konzept von *der* Frau als abstrakt und unhistorisch fallen lassen müssen, aber auch daß wir die Verallgemeinerung *Frauen* vermeiden müssen, so als ob wir eine homogene, übersichtliche Kaste seien. Die Zusammenhänge, in denen Frauen leben, und ihre dabei gemachten Erfahrungen sind untereinander sehr verschieden. Selbst in den kleinen Niederlanden kann ich als weiße, dem Mittelstand angehörende intellektuelle Frau, die in einer kapitalistischen Gesellschaft lebt, nicht sprechen im Namen meiner Schwestern aus dem auch heute immer noch bestehenden Proletariat, selbst nicht im Namen derjenigen aus der Arbeiterwelt

schlechthin, auch nicht namens der Prostituierten, der Surinamerinnen, der Frauen von Gastarbeitern; ganz abgesehen davon, daß ich es wage, mich zu vergleichen mit den farbigen Frauen aus der Dritten Welt, die ihren Kampf für ihre Klasse und/oder ihre Rasse noch zusammen mit Männern führen und vielleicht selbst Mühe haben, in uns ihre Schwestern zu sehen, weil wir in Luxus leben und in Strukturen, die ihre Unterdrükkung aufrecht erhalten.

4. Wieder eine andere Umschreibung feministischer Theologie kommt meines Erachtens dem Kern der Frage noch näher, nämlich die Umschreibung mit Hilfe des Begriffs «Genetiv-Theologie», der übrigens verschiedenartig verwendet und erklärt wird[5]. Ich selbst sehe es so: Faßt man den Genetiv auf als einen *genetivus subjectivus*, dann kann man sagen, daß jetzt zum ersten Mal und konkret Frauen *Subjekt* des Erlebens eigener Glaubenserfahrung, von deren Formulierung und der Reflexion darauf, also auch des Theologisierens, werden. Hier muß zwar schnell eine Einschränkung gemacht werden: Es geht hier nämlich allein um die Frauen, die aus ihrem Untertanenzustand oder aus ihrem unbewußten Drang, Männer zu imitieren (um doch bloß mitmachen zu können), aufgestanden sind; die das Bild, das von Männern auf sie projiziert worden ist, von sich abschütteln; die sich nicht mehr die Frage stellen wollen «Für wen hält man mich?», sondern die eine Antwort suchen auf die Frage «Wer bin ich?». Dieses Letzte haben Feministinnen ungeachtet ihrer stark verschiedenen Situationen gemeinsam: Sie wünschen sich selbst zu definieren.

Aus all dem folgt, daß diejenigen Frauen, die sich ausdrücklich für das unkritische Emanzipationsmodell entschieden haben, das sie «frei» gemacht hat, sich in die bestehenden Normen und Werte der Männergesellschaft und des männlichen Wissenschaftsbetriebs einzufügen, nicht Subjekt dieser Theologie sein *wollen*; daß ebensowenig diejenigen Frauen, welche die noch immer gehandhabten Bilder, Stereotypen und Rollenmodelle der Frau und die ihr gegenüber bestehenden Erwartungen dermaßen verinnerlicht haben, daß sie sich nicht einmal bewußt machen, wie unfrei sie sind, nicht Subjekt dieser Theologie sein *können*.

Faßt man den Genetiv aber als *genetivus objectivus* auf, dann kann man sagen, daß das Objekt der feministischen Theologie die Glaubenserfahrung aufständischer Frauen ist, ihr Umgang mit Schrift und Tradition, die Weise, wie sie Gott erfahren: als Schöpfer, Erlöser und Geist; die Bedeutung ihres Menschseins und ihrer weiblichen Sexualität; die Einschränkung durch die Strukturen, die Frauen flügellahm machen wollen. Genetivus subjectivus und objectivus hängen fast untrennbar miteinander zusammen: Es sind zu allererst und wohl in jeder Hinsicht bevorzugt Frauen, die über diese Erfahrungen wirklich angemessen reflektieren können.

5. Damit komme ich nun zu der meines Erachtens angemessensten Umschreibung der feministischen Theologie, wonach diese nämlich zu verstehen ist als eine Befreiungstheologie, die sich nicht gründet auf die Eigenart der Frauen als solcher, sondern auf ihre historischen Erfahrungen von Leiden, von psychischer und sexueller Unterdrückung, von Infantilisierung und von struktureller Unsichtbarmachung infolge des Sexismus in den Kirchen und in der Gesellschaft[6].

Diese kritische Theologie untersucht die Krisensituation von Frauen unter anderem in der Kirche und sieht darin auch eine Ursache der Krise in der Kirche selbst. Durch eine sorgfältige Situationsanalyse, die ausgeht von einer rebellischen, konstruktiven Praxis, inspiriert durch eine als heilsame *communio* verstandene Schwesterschaft und durch eine spontanere und auch leibhaftigere Liturgie und «ganzheitlichere» Theologie will sie beitragen zum Heil und zur Heilung aller Eingeengten und zur Umgestaltung der Kirchenstrukturen und der männlichen Vorherrschaft. Daß «kritisch» auch einen Bezug hat zu den hermeneutischen Fragen, die an Schrift, Tradition und Geschichte zu stellen sind, bedarf wohl keines besonderen Hinweises.

Schließlich darf dieses kritische Moment an uns, den Feministinnen selbst, nicht vorbeigehen! Die Entscheidung, vor der wir stehen, nämlich selbst ganzheitlicher zu werden, Männer zu inspirieren, in sich selbst zu gehen und ihre Vorherrschaft abzulegen, eine Kirche zur Bekehrung zu führen, fordert zuerst von *uns selbst* den Mut, zu wagen, Gottes Partner zu sein, die berufen sind zur Transzendenz; den Mut, ja zu sagen zu der radikalen Liebesbotschaft Christi in seinem Evangelium; nein zu sagen zu der «Verführung», nachgiebig zu sein, Kompromisse zu schließen und damit kraftlos zu werden; kurzum: den Mut «lästig» zu sein und gegen den Strom zu schwimmen[7].

Feministische Theologie betrifft in ihrer Glaubensreflexion *alle*, die unfrei und zum Objekt gemacht sind, aber sie bleibt sich dessen bewußt, daß Frauen fast immer und überall letzten Endes doch wieder «die Unterdrückten der Unterdrückten» sind; das heißt, daß (ihre) Männer bestimmen, wer sie sind, worin sie anders sind als sie (die Männer), welche Rolle ihnen zuerkannt wird, und vor allem: wie ihre Sexualität «gebraucht» wird.

II. Einige Kennzeichen der feministischen Theologie

1. Formell-methodologische Gesichtspunkte

Hier ist in erster Linie zu sprechen von einer Ausweitung des Begriffes Theologie. Diese wird hier verstanden als Reflexion auf die Praxis, die ihr vorausliegt und selbst einen Teil dieser Theologie ausmacht; als Reflexion auf die Erfahrungen, die in Worte gefaßt werden, auf die Analyse der heutigen ungerechten, in diesem konkreten Falle sexistischen Strukturen.

Natürlich kann man diese Aspekte wohl *unterscheiden*, aber ebenso wie in den anderen Befreiungstheologien werden sie *nicht geschieden*. Aktion und Reflexion gehören zusammen. Analyse der Praxis hat für die Theologie nur dann einen Sinn, wenn sie zu kritischen Fragen, zu Neuformulierungen und Befreiung und Bereicherung der Theologie selbst führt.

Damit wird die feministische Theologie zu einem Instrument, um zu einem besseren Verstehen dessen zu kommen, was sich im Laufe der Geschichte vollzogen hat, zu einem strategischen Hilfsmittel, um zu einer Vertiefung und Ausweitung im Verständnis dessen zu kommen, was Kirche, Amt, Charisma und Prophetie ist. Dadurch kann sie beitragen zur Schaffung einer neuen Wirklichkeit[8].

Hier muß auch – wenn auch nur kurz – die Verbindung zwischen Feminismus und Sozialismus wenigstens erwähnt werden. Es ist notwendig, zu einer Analyse der Art und Weise zu kommen, wie Patriarchat und Kapitalismus ineinandergreifen und einander verstärken. Daraus wird sich die Folgerung ergeben, daß Feminismus (als Gegenbewegung gegen das Patriarchat) und Sozialismus (als Gegenbewegung gegen den Kapitalismus) einander nötig haben, wenn wir jemals zu einer neuen menschlichen Freiheit für alle kommen wollen. Der Feminismus läuft Gefahr, in hohen Idealen und edlen Zielsetzungen stecken zu bleiben, abstrakt und wirklichkeitsfern zu werden, wenn er die genauen und historisch gewachsenen wirtschaftlichen Faktoren vernachlässigt; der Sozialismus aber bedarf dringend der ständigen und kritischen Begleitung durch den Feminismus, um sich von seinem Sexismus bekehren zu können, um einen Ausblick zu gewinnen auf den Schaden, den er bereits angerichtet hat, und um Respekt zu lernen für die Werte der menschlichen Person und die zwischenmenschlichen Beziehungen. Hier liegt ein sehr gewichtiger Auftrag für die feministische Theologie: sachliche Analyse und gläubige Inspiration[9].

So hofft die feministische Theologie, zu einem Instrument werden zu können, das die überlebensgroßen Hindernisse wegnehmen kann, die zahllose enttäuschte Frauen der Kirche und der Religion entfremdet haben; sie hofft, die Flamme der religiösen Dimension im Feminismus als solchem hüten zu können.

Feministische Theologie ist eine ganzheitliche Theologie, die alle heillose Scheidung zwischen Leib und Geist, Erde und Himmel, Frau und Mann, Mensch und Gott, Ost und West, Natur und Geschichte aufheben will – nicht um zu nivellieren, sondern um in einer spannungsvollen Einheit in Polarität beieinanderzuhalten, was schöpferisch und fruchtbar zusammengehört. Die totale *Scheidung* zwischen den jeweiligen beiden Größen läuft ja immer hinaus auf eine Polarisierung, auf Distanz, und sie wird mit dazu aufrechterhalten, um das eine über das andere zu stellen[10].

Die feministische Theologie ist auch eine Theologie, die aus der Gemeinschaft von Frauen geboren ist, und sie hat diese auch nötig, weil Frauen dann ihre eigenen Fragen hinsichtlich der letzten Werte stellen und gemeinsam nach Antworten suchen können. Es liegt auf der Hand, daß dieser Austausch, dieses Einander-Erkennen und Bestätigen, aber auch die liebevolle Konfrontation, das Suchen nach neuen Bildern und Ausdrucksformen große Kreativität hervorrufen kann. Die Erfahrung der Ohnmacht verebbt und macht einer Erfahrung von Wiedergeburt Platz, einer Erfahrung von Sein, von einem Potential zu wahrer Menschwerdung. Der Funke des Geistes springt über, von der einen zur anderen, er erwärmt und erhellt den Raum zwischen ihnen und in ihnen und führt zu Schwesterschaft. Geist und Kirche gewinnen hier eine unerhörte, bisher ungedachte, existentiell ergreifende Gestaltung.

Feministische Theologie ist eine prozeßhafte Theologie. Jede Studie läßt das erkennen. «Dieses Buch handelt von Veränderung und Bewegung, es handelt von einem Prozeß, und es *ist* selbst ein Prozeß.»[11] Daß Frauen sich bewußt werden, daß sie jahrhundertelang auf einem bestimmten Platz festgehalten worden sind, aufgrund welchen «Naturrechtes» oder «göttlichen Rechtes» und welcher theologischen Rechtfertigung auch immer, das hat uns offengemacht für die Entfaltung der göttlichen Offenbarung in der Zeit und in der Geschichte.

Es wäre nun noch eine Anzahl kennzeichnender Epitheta zu nennen, wie zum Beispiel «induktive Theologie», «pneumatologische Theologie», «utopisch-prophetische Theologie», «dionysische Theologie»[12]. Aber ich muß nun aufhören, wobei ich aber noch einen Punkt nennen will: nämlich die Notwendigkeit, daß die feministische Theologie einen gediegenen Gebrauch macht von den Ergebnissen der Religionswissenschaften.

Ohne daß die Prozeßphilosophie und Prozeßtheologie oft ausdrücklich erwähnt werden (Mary Daly verweist in ihrem Buch «Beyond God the Father» immerhin einmal auf sie), habe ich diese hier dennoch namentlich nennen wollen. Dies gibt mir nämlich die Gelegenheit, überzugehen auf einige inhaltliche Kennzeichen der feministischen Theologie.

2. Inhaltliche Gesichtspunkte

In einer Studie über die Prozeßtheologie beziehen nämlich die Autoren[13] die feministische Kritik mehrmals in ihre Überlegungen mit ein. Sie verweisen namentlich auf drei Ebenen, in denen die Prozeßtheologie einen Beitrag leisten könnte zur Diskussion über die Befreiung der Frau, und zwar nennen sie die Ebene der Ideen und Begriffe, die Ebene der Bilder und die Ebene der Sprache. Ich arbeite dies hier ein wenig ausführlicher aus in Verbindung mit der Gottesfrage.

a. Der Gottesbegriff

Ebenso wie die Prozeßtheologie lehnt sich auch die feministische Theologie auf gegen einen Gott, der sich selbst genug ist, der allwissend und allmächtig ist, der ganz andere, der unveränderliche, der ausschließlich transzendente Gott (mit typisch «mächtigen» Zügen), für den wir nur nichtige Menschlein sind. Vielmehr betonen wir die Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch, daß Gott als Liebespartner sich uns zuwendet, daß Gott zärtlich ist, verletzbar und nahe: «God as creative and responsive love», «Gott als schöpferische und dialogische Liebe»[14].

b. Das Gottesbild

Es ist inzwischen hinlänglich bekannt, daß die feministische Theologie protestiert gegen einen männlichen, patriarchalischen Gott. Der Gott von Israels Offenbarung hat sich aber nicht als ein solcher kundgemacht, sondern sich in äußerster Schlichtheit «Jahwe» genannt: der Seiende; derjenige, der mit uns sein wird; dessen Tun Sein ist; Quell und Grund des Seins; der sich entfaltend Seiende.

Außer den männlichen, patriarchalischen Zügen, welche die Gläubigen diesem Gott gegeben haben, findet man in der Schrift auch – wenn freilich auch in geringerem Maße – mütterliche Bilder, die aber in der Praxis und in der Wirkungsgeschichte der Theologie eine geringere Rolle gespielt haben. Im Laufe der Jahrhunderte erkennen wir Schwankungen in den Bildern, welche die Nähe symbolisieren mußten: In der römisch-katholischen Kirche wurde dies Maria, und zwar in dem Maße, wie die göttliche Natur Christi mehr betont wurde, Im reformatorischen Christentum bekommt bisweilen Jesus selbst «feminine» Züge, so zum Beispiel in der pietistischen Frömmigkeit...

Um hier das Gleichgewicht wiederherzustellen, plädieren manche für eine Betonung der vernachlässigten Züge, die doch auch wert sind, dem Göttlichen bildnerischen Ausdruck zu verleihen; lapidar findet sich das ausgedrückt in dem Satz: «God she is black», «Gott, sie ist schwarz». Anderen (u.a. Whitehead) schweben offenere Bilder vor, die *auch* auf das Weibliche hindeuten können: Gott unter dem Bild der göttlichen Geduld, unter dem Bild von Zärtlichkeit, von Weisheit.

c. Die Sprache

Auch die Sprache ist eine Art von Prozeß, von implizitem Prozeß: Sprache braucht selbst Bilder als Ausdrucksmittel und beeinflußt so unsere Wahrnehmung. Aber Sprache ist auch selbst wieder abhängig von den Bildern, die wir uns formen und die nach Ausdruck verlangen. Neue Bilder und Symbole entstehen nicht auf Kommando, sondern tauchen empor aus tieferen Schichten unserer Seele, die sich dank einer vorsichtigen, mehr umschreibenden und auf anderes verweisenden Sprache öffnet, um neuen, ursprünglichen Bildern Ausdruck zu verleihen.

d. Zusammenfassung

Gott ist kein statischer, sondern ein dynamischer Gott; Quelle von Unruhe und schöpferischem Chaos, insofern diese hinführen zur Umgestaltung des Bestehenden, wenn dieses halb und beschränkt ist und nach Ergänzung verlangt; wenn dieses verhärtet ist und nach Erneuerung verlangt; wenn dieses ein schlummerndes und ungewecktes Potential ist und darauf wartet, daß es aufgerufen wird, sich zu entfalten, sich zu aktualisieren. Der Nachdruck liegt also mehr auf der Immanenz Gottes als auf der Transzendenz, insofern wir glauben, daß unser Sein eine Teilhabe an Gottes Sein ist in einer geschenkten und angenommenen Gegenseitigkeit.

e. Christologie

Jesu prophetischer Umgang mit allen menschlichen Randexistenzen, also auch mit Frauen, ist ein Hinweis auf und ein Sichtbarmachen von Gottes liebevoller Aufmerksamkeit für alle Menschen, und es zeigt, wie er die aufrichtet, über die man rücksichtslos hinweggeht. Aber wir gehen noch tiefer, wenn wir aus der

feministischen Theologie den Protest heraushören gegen den kirchlichen Lehrsatz, daß Gottes Offenbarung mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi endgültig geworden und damit auch abgeschlossen ist. Die Theologie würde dann nichts anderes tun dürfen, als aus dem *depositum fidei* zu deduzieren; und die einmal so gewachsenen Machtstrukturen, die Frauen von jeder Verantwortlichkeit und Heilsmittlerschaft ausschließen – und zwar, wohlgemerkt, unter Berufung auf das Mann-Sein Jesu! – können dann aufrechterhalten bleiben[15].

Feministische Theologie ist denn auch mehr induktiv und glaubt an eine weitergehende Inkarnation, die sich manifestiert in der Neugeburt aller Unterdrückten, aller Frauen, die soeben erst zu einer eigenen Existenz kommen, eine Stimme und ein Gesicht erhalten und zu ihrem eigenen Glaubensausdruck kommen. Gottes Menschwerdung geht weiter, und Jesus Christus hat uns sichtbar gemacht und vorgelebt, wie Gott sich der Macht entäußert, um dienstbar zu werden.

f. Pneumatologie

Als ich im Jahre 1975 in den Niederlanden die feministische Theologie bekanntmachen konnte[16] – noch sehr skizzenhaft und völlig in der Tributpflicht gegenüber der amerikanischen Literatur –, vermißte ich darin die Pneumatologie, wo ich doch meine, daß dort ein wichtiger Ansatz für eine Weiterentwicklung der feministischen Theologie zu finden wäre.

Wir wissen, daß «Geist» früher in den semitischen Sprachen mit einem Wort weiblichen Geschlechtes, *ruach*, benannt wurde, dann aber später auf seinem Gang in den Westen im griechischen *pneuma* zu einem Neutrum oder im lateinischen *spiritus* zu einem Masculinum gemacht wurde. Damit konnte die Dreifaltigkeit in vollständig männlichen Assoziationen zum Ausdruck gebracht werden.

Diese *ruach Jahwe* hat Platz machen müssen für den von Plotin entlehnten Logos im Johannesevangelium, das scheidende, schaffende, machtvolle Wort, das «clair et distinct» war gegenüber dem Fließenden, Mehrdeutigen der brütenden Taube, dem Symbol der Wärme und Fruchtbarkeit...

Es wird deutlich geworden sein, daß für mich feministische Theologie eine vornehmlich pneumatologische Theologie ist, welche die Beweglichkeit von Gottes Handeln im Geist ans Licht zu bringen trachtet. Wenn wir auf das Rahmenwerk blicken, welches die drei Weisen von Gottes Offenbarung reflektiert: die Schöpfungstheologie, die Christologie und die Pneumatologie, dann konstatieren wir eine deutliche Unterbewertung der letzten. Es muß wieder zu einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen diesen dreien kommen, die dadurch den kommunikativen Aspekt in Gott zum Ausdruck bringt und das Gleichgewicht zwischen Gottes Transzendenz und Gottes Immanenz herstellt.

Dann erst kann auch die christliche *Anthropologie* ihre ganze Bedeutungstiefe gewinnen, nämlich unter diesem kommunikativen Aspekt der Trinität[17].

Noch anders gesagt: Von der Schrift her werden wir getroffen durch die vielen relationalen, das heißt Beziehungen zum Ausdruck bringenden Bilder und Strukturen, wie Gott/Volk, Gott/Sophia (= Weisheit), Christus/Kirche usw. Diese Bilder und Strukturen alle verleihen Gott Ausdruck «in einem Reichtum von Beziehungen, welche Gestalt annehmen als Geschichte, als Begegnung und als Prozeß»[18]. Die Trinitätslehre ist Ausdruck dieses Beziehungsreichtums. Die anthropologische Konsequenz (denn der Mensch ist Bild Gottes!) wäre denn auch, daß auch der Mensch eine Struktur von Beziehungen darstellt und in diesem seinem Reichtum verstanden werden muß: In ihrer/seiner Existenz, in der Geschichte und in den Strukturen der Partnerschaft.

Mit allem Nachdruck will ich hier unter «Partnerschaft» alle Beziehungen und Strukturen von Gegenseitigkeiten zwischen Menschen untereinander verstehen, zwischen den Geschlechtern, zwischen Menschen und der Natur, dem Kosmos, und – als Grundlage alles dessen – zwischen Menschen und Gott. Keine Beziehung, durch den der eine den anderen unterwirft, auch nicht jene einer «Komplementarität», in der jeder eine «feste» Natur hat und bloß noch einer Ergänzung bedarf, während aber die Rangordnung schon festgelegt ist; sondern vielmehr eine Vielzahl von unterschiedlichen Beziehungen, bei der es – auf welche verschiedenartige Weise auch immer – um ein Geben und Empfangen, um wachsenden Reichtum und Ganzwerdung geht.

g. Ethische Gesichtspunkte

Sexismus ist sowohl eine anthropologische, psychologische Sünde wie ein strukturelles Übel; auf beiden Ebenen müssen wir uns bekehren. Uns bekehren von einem patriarchalischen Verhalten: der «Mächtige» zwingt anderen seinen Willen auf und betrachtet ihn als sein Eigentum; uns bekehren von Androzentrik: solange unsere Kultur oder Politik den Mann in den Mittelpunkt stellt, bleiben Frauen am Rande; uns bekehren von einem maskulinistischen Dualismus, der aus Frauen nicht bloß «die anderen» macht, sondern der sie dadurch degradiert, daß er auf sie alle die Züge

projiziert, die Männer nicht in sich selber zu kultivieren wagen, die sie darum zu Werten zweiten Ranges machen und den Frauen zuschreiben.

In dieser Degradierung und übrigens überhaupt in dem Definiertwerden des weiblichen Geschlechtes durch das männliche steckt eine Verdinglichung, eine Objektivierung (im Sinne von Abwertung zum Ding, zum Objekt!), die einer wirklichen Beziehung auf Gegenseitigkeit zwischen beiden im Weg steht. In einem vortrefflichen Artikel «The personalization of human sexuality» hat Rose-Mary Ruether dargelegt, welcher Art der Weg der Befreiung sein muß, wenn wir jemals frei werden wollen von männlicher Vorherrschaft und zu echter Gegenseitigkeit gelangen wollen[19].

Weder die sogenannte sexuelle Befreiung noch die heuchlerische doppelte Moral bieten einen Ausweg. In Romanen und Gedichten bekundet sich ein deutliches Suchen von Frauen nach Zärtlichkeit, nach uneigennütziger und spielerischer Erotik, die nicht zwangsweise auf ein Produkt, auf den Orgasmus, hinauslaufen muß, nach Gegenseitigkeit als Spiel ohne «diesen verfluchten genitalen Ernst, den ich noch niemals begriffen habe»[20].

Feministische Theologie ist deswegen eine Befreiungstheologie, weil sie – in wie verschiedenen kulturellen, psychologischen und gesellschaftlich-politischen Kontexten auch immer – helfen will, die unselige Scheidung, Polarisierung und Degradierung zwischen den beiden Geschlechtern aufzuheben: dadurch, daß sie das «weibliche» Prinzip in Männern frei macht, so daß auch sie ganzheitlich werden; dadurch, daß sie dem «weiblichen» und dem «männlichen» Prinzip zugleich in Frauen allen nur möglichen Raum gibt, mit anderen Worten: dadurch, daß sie Frauen zu Personen ausreifen läßt, die sich selbst definieren; dadurch, daß sie die Strukturen humanisiert und sie befreit von den harten, maskulinen, konkurrierenden Zügen (ich denke hier unter anderem an die Wirtschaft, die Ökologie, die Technologie, an Krieg und Frieden[21], durch eine Überwindung der Stereotypen «weiblich» und «männlich» und ihre Umformung zu einer reichen vielfältigen Verschiedenheit des «Menschlichen».

III. Umgang mit der Schrift[22]

Es ist deutlich erkennbar, daß der Feminismus als Äußerung radikaler Veränderung in einer existentiellen, geistig-leiblichen Erfahrung von Frauen umfangreiche hermeneutische Fragen hervorruft. Die hermeneutische Spirale findet ihren Grund in der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und daher auch allen menschlichen Verstehens. Dies Letzte impliziert auch eine Form von Selbstverstehen, das heißt: die eigene Existenz spielt eine hermeneutisch-kritische Rolle.

Es geht hier also darum, daß die feministische Theologie ein empfängliches, kritisches und konfrontierendes (in dieser Reihenfolge!) Gespräch aufnimmt mit den Texten aus der Heiligen Schrift und dadurch berechtigt wird zur Auswahl zwischen den patriarchalischen, kulturbestätigenden Texten, in denen es um die Nicht-Person der Frau geht, und den Texten, in denen das befreiende Handeln Gottes auch im Hinblick auf die Menschwerdung von Frauen gnädig durchbricht.

In dem Spannungsfeld von eigenem Vorverständnis, Interpretation und Kritik an der bestehenden Kirchen-, Glaubens- und Theologie-Ordnung müßten wir uns vor zwei Fallstricken hüten:

1. Unterschätzung: Unser Vorverständnis kann zu einem Vorurteil, zu einer voreiligen Parteinahme verkommen, dadurch nämlich, daß wir davon ausgehen, daß in einem Kontext patriarchalischer Kultur die Gottesoffenbarung überhaupt keine befreiende Botschaft für Frauen als eigenständige Personen beinhalten *könne*.

2. Überschätzung: Unser Verlangen, in der Schrift auch für rebellische Frauen Inspiration und Identifikation zu finden, kann feministische Theologen zu einer gewissen «Eisegese», einer «Einlegungskunst», verführen, die an der Realität vorbeigeht, daß der Kontext der Schrift ein beschränkter ist, daß das von Frauen gezeichnete Profil und die ihnen in den Mund gelegten Worte von Männern gemacht sind, die noch keine Ahnung haben konnten von dem heutigen historischen Geschehen: daß Frauen aufgestanden sind, um menschliche Personen, Subjekte zu werden, nicht festgelegt auf ihre leibliche Verfassung und ihre Möglichkeit, Mutter zu werden.

Jede Theologie, auch die feministische, impliziert ein schöpferisches Suchen nach einer Glaubensantwort. Schrift und Tradition können den Zugang öffnen und die Richtung weisen auf eine neue gläubige Kreativität hin, die sich entfaltet inmitten einer völlig neuen Situation[23]. Die Exegetin Phyllis Trible sagt es noch anders: Kontexte können Texte verändern und sie befreien aus eingefrorenen Konstruktionen[24]. Gottes Bund mit der Menschheit, mit seinem Volk, Gottes liebevoller Umgang mit dem Menschen in einem Liebesspiel, Jesu Tabus durchbrechender Umgang mit Frauen sind die Spuren, die Frauen die Richtung weisen. Die feministische Theologie wird auf die Erfahrung heutiger Frauen und auf ihre Praxis reflektieren müssen und in diesem heilsgeschichtlichen Er-

eignis das Universale und das Kontingente unterscheiden müssen.

IV. Dialog

Zum Schluß noch dies eine: Wie sehr auch zeitweilige und örtliche Absonderung für Feministinnen nötig ist, damit sie einander informieren, ihre Erfahrungs- und Denkprozesse ordnen, ihre Hoffnung und Erwartung angemessen und verständlich zum Ausdruck bringen, ihre Pläne und Strategien entwickeln und ihre Beziehung zu Gott, zueinander und zur Welt auf neue Weise feiern können, so sehr wächst auch, so meine ich, das Bedürfnis nach einem Dialog mit anderen Befreiungstheologen und mit Theologen, für welche die Situation in der Welt und in den Kirchen Ausgangspunkt ihrer Glaubensreflexion ist. Theologie als Dialog... Um diesen Dialog für jeden Gesprächspartner fruchtbar zu machen, scheinen mir unter anderem zwei Dinge notwendig:

1. Eine Haltung der Offenheit und der neugierigen Bereitschaft, zuzuhören; das «In-Anführungszeichen-Setzen» der eigenen theologischen «Standpunkte»; eine Empfänglichkeit, etwas auf sich einwirken zu lassen und sich auf einen Gedankengang einzulassen, ihn mitzuvollziehen; ein vorläufiges Absehen von Argumenten, um recht zu bekommen, und gewiß von einer (ver)urteilenden Haltung dem anderen gegenüber. Wenn man sich diese Vorbedingungen nicht zu eigen machen kann, darf man noch keinen Dialog beginnen und ist man bloß «tauglich», das scharf schneidende Messer der Debatte zu führen, der Diskussion in aller Buchstäblichkeit. Dem Dialog ist es nämlich eigen, daß die Partner sich gegenseitig bereichern. Es geht dabei nicht darum, «als Sieger oder Besiegter aus dem Gespräch hervorzugehen, sondern als veränderter Mensch»[25].

2. Dies ist nicht nur eine die äußere Haltung betreffende Notwendigkeit, sondern auch eine Vorbedingung für das inhaltliche Gelingen des Dialogs. Denn im Gespräch mit der feministischen Theologie ist eben «das Fremde» eine inhaltliche Kategorie und gleichzeitig ein hermeneutisch-theologisches Prinzip, das neue Erfahrungsräume eröffnen kann. Nicht das Selbstverständliche, sondern das Fremde ist der hermeneutische Ursprung von Wirklichkeitserschließung[26].

Diese dialogische Offenheit gilt in unserem Fall in erster Linie für das Gespräch zwischen verschiedenen feministischen Theologen selbst, die ihre eigenen Wege gehen: zum Beispiel Daly, Ruether, Russell (im Jahre 1979 sind von jeder von ihnen noch neue Publikationen erschienen[27]). Noch notwendiger aber ist diese dialogische Offenheit für das Gespräch zwischen der feministischen Theologie, die sich zu entwickeln beginnt in Lateinamerika und innerhalb der «Schwarzen Theologie» einerseits, und uns westlichen feministischen Theologen andererseits. Ich hoffe aber auch weiterhin auf *zuhörende* männliche Theologen, deren jedes Land wohl einige hat[28].

Ich sage dies nicht in erster Linie, weil auch die feministische Theologie auf die Dauer ebenso wie alle kritischen Theologien verifiziert oder falsifiziert werden muß; sondern eher um ihre Entwicklungsmöglichkeiten auszuweiten und um ihre Entfaltungsweise auf die männliche Theologie einwirken zu lassen, die dann vielleicht ihre Selbstsicherheit nach einem Monolog von zweitausend Jahren verliert. Dann könnte es geschehen, daß wir es wagen, uns miteinander in einen Prozeß zu begeben, in dem wir einander zu verstehen beginnen und dadurch dem Dienst der Versöhnung, der Befreiung und des Friedens auf je eigene Weise Gestalt verleihen.

[1] Da es Literatur in Überfülle und verschiedenster Art gibt und diese Theologie kaum ein Jahrzehnt alt ist und also noch ihren Weg sucht, kann ich nichts anderes tun, als eine «feministische Theologie im Werden» vorzustellen, lediglich auf einige Akzente zu verweisen, ein paar Probleme zu nennen und die Leser(innen) einzuladen, selbst daran zu gehen, zu lesen. Wegen des hier begrenzten Umfanges verweise ich auf eine ausführliche Literaturliste, die zu erhalten ist bei «Feminisme en Christendom», Theologische Faculteit, Katholieke Universiteit Nijmegen, Heyendaalseweg 121 A, Nijmegen, Niederlande.

[2] Kari Elisabeth Børresen, Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie: CONCILIUM 12 (1976) 10–17.

[3] Dagny Kaul, Principal lines in feminist theology: The bible and our future (= vorbereitende Studienmappe für die W.S.C.F.-Konferenz in Norwegen, August 1979) 7–9.

[4] Mary Condren, For the banished children of Eve: An introduction fo feminist theology: Movement. Journal of the Student Christian Movement. 24 (o.J.) 21–23.

[5] Vgl. z. B. Letty Russell, Human liberation in a feminist perspective. A theology (Philadelphia 1974) 52–53; Kurt Lüthi, Gottes neue Eva (Stuttgart/Berlin 1978) 50–52.

[6] Elisabeth Schüssler Fiorenza, Feminist theology as a critical theology of liberation: Theological Studies 36 (1975) 605–626; Ds., Text eines Vortrags vor der Women Ordination Conference in Baltimore, November 1978, worüber noch ein Berichtbuch erscheinen soll. – Vgl. auch Dorothee Sölle, Remembering Christ: Faith, Theology and Liberation: Radical Religion, Vol. III, No. 2 (1977) 12–18.

[7] Vgl. Ino Biezeno, Een vrouw die in de weg liep: Catharina van Siena: Relief (Zeitschrift für das geistliche Leben) 43 (1975) Nr. 7/8.

[8] Vgl. Mary Hunt, Vortrag vor der Women Ordination Conference Baltimore (siehe Anm. 6!).

[9] Sheila D. Collins, Socialism and feminism: A necessary ground for liberation: Cross Currents 26 (1976) 33–47; Ds., Feminism and Socialism: Radical Religion, Vol. III, No. 2 (1977) 5–12 (Thema-Nummer über diese Frage).

[10] Nelle Morton, Towards a whole theology: Sexism in the 1970s (Genf 1975) 56–65.

[11] Z.B. Clare Benedicks Fischer u.a., Women in a strange land (Philadelphia 1975) 2.

[12] Sam Keen, Manifesto for a Dionysian theolgy: Cross Currents 19 (1968/1969) 37–55. – Vgl. auch Andreas Burnier, De zwembadmentaliteit (Amsterdam 1979) 76–97.

[13] John B. Cobb Jr. und David Ray Griffin, Process Theology (Philadelphia 1976) Kapitel 3 und 132–135.

[14] AaO.

[15] Z.B. Mary Condren, siehe Anm. 4!

[16] Tine (Govaart) Halkes, Feminist theology versus a patriarchal religion: Feminology. Proceedings of the Dutch-Scandinavian symposium on woman's position in society (Nijmegen 1975) 44–58.

[17] Dagny Kaul, Principal lines in feminist theology: The bible and our future, 22ff. (Vgl. Anm. 3!) – Vgl. auch Kurt Lüthi, Gottes neue Eva, 197ff.

[18] Kurt Lüthi, aaO.; vgl. auch Elisabeth Moltmann-Wendel, Partnerschaft. Studie zur Entwicklung des theologischen und kirchlichen Partnerschaftsbegriffes seit 1945: Claudia Pinl u.a., Frauen auf neuen Wegen (Gelnhausen/Berlin 1978); Letty Russell, The Future of Partnership (Philadelphia 1979).

[19] Eugene G. Bianchi und Rosemary Radford Ruether, From Machismo to Mutuality (New York 1976) 70–87.

[20] Verena Stefan, Ontwenning (1975); deutsche Ausgabe: Häutungen (München 1975).

[21] Daß der Feminismus als Kulturkritik und Gegenkultur ein unverzichtbarer Partner ist im Gespräch über «Glaube, Wissenschaft und die Zukunft», um zu einer tragbaren Gesellschaft zu gelangen, will nur mühsam ins allgemeine Bewußtsein durchdringen, selbst was die Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen zu diesem Thema in Boston 1979 betrifft. (Vgl. die «Preparatory Readings» für diese Konferenz über «Faith, Science and the Future», Genf 1978!)

[22] In einer zu Anfang 1980 erscheinenden Publikation (Gütersloh und Kampen) gehe ich ausführlich auf diese Frage ein. Ich verweise auch noch auf die Publikationen von Maria De Groot u.a., Schritte auf dem Weg zur Menschwerdung: Claudia Pinl u.a., Frauen auf neuen Wegen (Gelnhausen/Berlin 1978) 201–220; Ds., in: Halkes u. Buddingh (Hg.), Als vrouwen aan het Woord komen (^{2}1978) 27–43 und 47–53. Deutsche Übersetzung erscheint Ende 1979 (Gelnhausen).

[23] E.C.F.A. Schillebeeckx, Het christelijk huwelijk en de menselijke realiteit van volkomen huwelijkontwrichting: Th.A.G. van Eupen (Hg.), (On)ontbindbarheid van het huwelijk: Annalen Thijmgenootschap 58 (1970), Hilversum, 207–208. – E. Schillebeeckx, Geloofsverstaan, interpretatie en kritiek (Bloemendaal 1972) vor allem 186–216.

[24] Phyllis Trible, God and the rhetoric of sexuality (Philadelphia 1978) u.a. 3, 4, 202.

[25] Kurt Lüthi, aaO. 53; Catharina J.M. Halkes, De horizont van het pastorale gesprek (Haarlem 1977) 15–16.

[26] In seiner Besprechung des Buches von R. Friedli, Fremdheit als Heimat (Zürich 1974) in: «Saamhorig» (Blatt des «Nederlands Raad van Kerken») 3 (1978/10) inspirierte H.J. van Hout mich zur Nennung der Kategorie «des Fremden».

[27] Vgl. Carter Heyward, Ruether und Daly: Theologians – Speaking and Sparking, Building and Burning: Christianity and Crisis, Vol. 39, No. 5 (2. April 1979) 66–72.

[28] Um mich bloß auf niederländische Autoren zu beschränken, deren Publikationen der Befreiung von Frauen, auch in theologischer Hinsicht, zugute gekommen sind, nenne ich nur: René van Eyden, Auke Jelsma.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CATHARINA J.M. HALKES

Doktorandus der Theologie. An der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen mit der Wahrnehmung eines Forschungs- und Lehrauftrags zum Problemkreis «Feminismus und Christentum» betraut. Anschrift: Drs. Catharina J.M. Halkes, Vossenlaan 13, NL–6531 SB Nijmegen, Niederlande.

María Agudelo

Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau

I. Einleitung

Eine Synthese eines derart umstrittenen Themas zu erarbeiten, und dies für Leser aus allen Kulturen, erschien mir unklug und unmöglich, noch bevor ich es versucht hatte. Die Situation der Frau in der Kirche wie in der Gesellschaft verändert sich ständig; sie ist im Westen anders als im Osten; sie hat in Lateinamerika ganz besondere Nuancen; sie weist in Afrika wieder andere Merkmale auf. Zum andern, was kann ich sagen, das für die Frauen in Mitteleuropa und Nordamerika interessant wäre, mit meiner persönlichen und lateinamerikanischen Einstellung zum Thema, mit einer Position, die, wie mich die Erfahrung gelehrt hat, ängstlich, zu gemäßigt, einseitig, zu allgemein oder trivial erscheint, wenn ich sie bei Tagungen oder Konferenzen darlege?

Um mein Denken ehrlich zum Ausdruck zu bringen, muß ich zu allererst folgendes sagen: wenn ich auch keiner organisierten feministischen Bewegung angehöre und auch keiner «Anti»-Bewegung, so sympathisiere ich doch mit dem, was man den «zweiten Feminismus» genannt hat: jenen Feminismus, der nicht versucht, in der Männerkirche (Kirche verstanden als menschliche Gesellschaft) einen Platz für die Frau zu suchen, sondern darum bemüht ist, immer mehr zu verstehen und verständlich zu machen, daß die Kirche ein Ort von Männern und Frauen sein muß, und durch eine aktive, bewußte und zugleich mutige Präsenz dazu beizutragen, daß diese Kirche sich zum Nutzen aller verändert, so daß eine wirkliche *Umkehr* stattfindet. Es ist die umfassende, tiefgreifende Umkehr, die der Geist von uns verlangt und die dazu führt, daß wir uns vorrangig für die am meisten Ausgeschlossenen interessieren. In diesem Sinne verstehe ich, was Paul VI. aussprach mit seiner Rede von einem «tieferen Ziel... als der bloßen rechtlichen Gleichstellung..., einem Ziel, das Männern und Frauen erlaubt, ihre Reichtümer und ihre eigene Dynamik zum Aufbau einer nicht nivellierten, sondern geeinten Welt zusammenzutun». Und dies als etwas, «das nicht mit Hilfe von Programmen zu machen ist, die oben von einer Elite konzipiert worden sind», sondern das «ein Heranreifen und eine Überprüfung des Lebens in den Ortsgemeinden» erfordert[1].

Wenn ich mich nun also dazu entschließe, über das Thema zu schreiben, so deshalb, weil es mir wichtig scheint, rechtzeitig über die theoretischen Elemente nachzudenken, die in diesem Feld der Umkehr die Koordinaten bilden. Ich tue es, weil ich mit einer ehrlichen Bemühung zu der allgemeinen Aufgabe beitragen will, eine Kirche des Dienstes, eine Kirche des Sauerteigs, eine Kirche des Reiches der Solidarität aufzubauen.

Vielleicht ist auch die Bemerkung von Interesse, daß ich kein feministisches Vokabular besitze. Das soll nicht heißen, daß ich die Bedeutung der Struktur der Sprache für unser Thema geringschätze. Der Kontakt mit ernstzunehmenden Gruppen wie «Femmes et Hommes dans l'Eglise» ebenso wie mit der LCWR war in dieser Hinsicht für mich sehr wertvoll. In der Tat: wer entdeckte nicht zum Beispiel in der grammatikalischen Kongruenz des Spanischen, im Fehlen des Wortes «sororidad» (= Schwesterlichkeit) parallel zu «fraternidad» (= Brüderlichkeit), im geläufigen Gebrauch des Wortes «hombre» (= Mensch) für den Mann usw., in welchem Maße die Sprache eine Denkhaltung zum Ausdruck bringt, die von einem durch die Spuren einer «machistischen» Kultur strukturierten kollektiven Unbewußten geprägt ist?

II. Ein Versuch der Objektivität

Wir alle gewöhnen uns immer mehr an die äußerst harte Kritik, die der Kirche wegen ihrer Einstellung zur Frau sowohl von außen als auch von innen entgegengebracht wird. Mir erscheint jedoch die Feststellung sachlich geboten, daß wir uns, wenn wir unsere Fehler auf diesem Gebiet anerkennen, auch vor Augen halten müssen, daß die Gesellschaft im allgemeinen und Personen und Organisationen außerhalb der Kirche von denselben Fehlern nicht frei sind. Dies soll nicht dazu dienen, das Problem zu entschuldigen oder zu umgehen, sondern helfen, es tiefer zu verstehen. Nur eine Angabe: 1975, im Internationalen Jahr der Frau, beschäftigten die Vereinten Nationen, von denen diese Proklamation ausging, ein Personal von etwa 40000 Personen, von denen die Hälfte Frauen waren. In diesem Heer von Angestellten gehörten zu der höheren Kategorie 80% Männer, während in der unteren Kategorie 70% auf Frauen entfiel. Unter den 35 ersten Beamten gab es nur eine Frau, und auf der zweiten höheren Ebene standen acht Frauen 292 Männern gegenüber.

Aber Objektivität ist auch von dem anderen Blickwinkel her wichtig: auch wenn es richtig ist, daß im

Christentum die Frau als ganzheitliche Person erscheint und die Gestalt Marias für die Menschheit den Prototyp der freien und endgültigen Frau entworfen hat, so ist doch nicht zu leugnen, daß zwischen der Theorie und der Praxis sehr düstere Grauzonen bestehen; daß die offizielle Kirche die besten Ergebnisse der Humanwissenschaften über die Weiblichkeit nicht einmal in ihre Theorie aufgenommen hat; daß die sakralisierten Strukturen – wie das Kirchenrecht und die Liturgierichtlinien – nicht wenig dazu beigetragen haben, unter den Gläubigen die Frau als zweitrangig einzuordnen; und schließlich, daß die Frau in den meisten Ortskirchen noch immer eine Hilfsfunktion erfüllt und nicht eine Arbeit der wirklichen Beteiligung an der Seelsorge leistet.

III. Grauzonen zwischen Theorie und Praxis

Für die Kirche müßte der Feminismus ein Faktum, ein Zeichen der Zeit sein, etwas, das nicht aus ihrer Mitte hervorgegangen und auch nicht mit ihrer Billigung entstanden ist, sondern sie durch sein bloßes Vorhandensein in der Welt herausfordert. Die Frage besteht also nicht darin, ob sie dafür oder dagegen ist – um so mehr als der Feminismus als Anerkennung der Würde der menschlichen Person und als Weg zur Brüderlichkeit einen ganz authentischen christlichen Stempel trägt –, sondern die Frage lautet, wie sie das Zeichen zur Erfüllung ihrer Mission als Dienerin und Sauerteig einer neuen Menschheit interpretieren wird. Das heißt, angesichts der Tatsache, daß der Ruf nach einer anderen Sicht und Anerkennung der Frau immer stärker wird, muß diese Dynamik auf das Ziel einer neuen Beziehung zwischen Mann und Frau und damit auf eine neue Gesellschaft und eine neue Kirche hingelenkt werden.

Dies wird von der offiziellen Kirche verstanden und zum Ausdruck gebracht. Ich zitiere einen Text aus «Gaudium et Spes», der so große Hoffnung in uns Frauen erweckte: «... jede Form einer in den Grundrechten der Person vorgenommenen Diskriminierung... wegen des Geschlechts... muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plane Gottes widerspricht» (Nr. 29). Wir fragen: Hat dieser Text rechtliche Bedeutung erlangt? Ist er, was seine Anwendung betrifft, bloß ein frommer Wunsch geblieben?

In dieser Hinsicht ist es sehr interessant, einen Abschnitt der Bischofssynode von 1971 zu untersuchen, der zu denken gibt, vor allem, wenn man seine Entstehung berücksichtigt: «Wir dringen darauf, daß die Frauen im gemeinschaftlichen Leben der Gesellschaft und auch der Kirche den ihnen gebührenden Anteil an Verantwortung und Beteiligung bekommen.»[2] In der ersten Fassung der zweiten Abstimmung über den Text gab es einen Zusatz, der dann gestrichen wurde: «daß die Frauen im gesellschaftlichen Leben und in der Kirche einen Anteil an Verantwortung und Beteiligung bekommen, die *denen der Männer gleich* sind». Dieser Zusatz hätte grundlegende Veränderungen bewirkt – es war utopisch anzunehmen, daß er durchkommen würde, und er kam auch nicht durch. Nicht, daß die Bischofssynode die Lehre von «Gaudium et Spes» verworfen hätte. Eher zögerte sie, aus dem Grundsatz alle Konsequenzen für das Leben der Kirche zu ziehen. Daher schlug sie vor, daß die Angelegenheit durch eine Kommission eingehender untersucht werden sollte. Und in der Tat wurde daraufhin die Päpstliche Kommission über die Rechte der Frau in Gesellschaft und Kirche gebildet.

Doch der Text in seiner endgültigen Formulierung ist interessant: «Wir dringen... darauf, daß die Frauen *den ihnen gebührenden Anteil* an Verantwortung und Beteiligung bekommen». Der Satz steht im Kapitel über «Die Verwirklichunng der Gerechtigkeit», in dem Abschnitt, der vom «Zeugnis der Kirche» handelt: «Wenn die Kirche von der Gerechtigkeit Zeugnis ablegen soll, erkennt sie an, daß derjenige, der den Menschen von Gerechtigkeit reden will, in den Augen der Menschen gerecht dastehen muß». Wenn sie also die Anerkennung der Rechte und Verantwortlichkeiten der Frauen in der Kirche bekräftigt, so muß sie ein ehrliches Beispiel geben, indem sie sich bemüht, Gerechtigkeit und Recht in ihrer eigenen Mitte zu verwirklichen. Daher das Prinzip fundamentaler Gerechtigkeit: jedem das Seine und folglich den Frauen der ihnen gebührende Anteil von Verantwortung und Partizipation. Damit, scheint mir, fällt man wieder dem so verbreiteten Fehler zum Opfer, der Frau Eigenheiten zuzuschreiben, die schließlich ihre fundamentale Gleichheit negieren. Denn wenn die «Unterschiede» so «spezifisch» werden, rechtfertigen sie die Diskriminierung. Man redet von ihrem Anteil als Frau und nicht von einem Anteil, der dem des Mannes gleich ist.

IV. Das Wertvolle der Humanwissenschaften aufnehmen

Und so stecken wir bereits im Thema des spezifisch Weiblichen in seiner Beziehung zu veränderlichen historischen und kulturellen Daten. Dieses Thema ist mitreißend, aber andere haben es bereits in diesem Heft berührt, und es ist nicht das Thema, das man mir zugewiesen hat. Eines ist offensichtlich: es würde uns

allen gefallen, wenn die Kirche bei der offiziellen Behandlung des Themas die wissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigte und dann natürlich aus diesen Erkenntnissen die Konsequenzen ableitete. Zweifellos ist dies nicht einfach, denn es bleibt noch vieles zu klären, und die Diskussionen nehmen oft ideologische Färbungen an. Ein langer Weg muß noch zurückgelegt werden in der Theologie der Sexualität, in der Vertiefung des Themas der Berufung usw., und es gibt noch keine ausreichende Zusammenarbeit von Theologinnen. Zum anderen hat eine jahrhundertelange Tradition in der Frömmigkeitsliteratur über die Jungfrau Maria, in der die Passivität und das Leben im Verborgenen heiliggesprochen wurden, die Frau lange Zeit von ihrer Teilnahme und Verantwortung ferngehalten und das Bild vom zarten und schwachen weiblichen Wesen verstärkt, das zum unselbständigen, niedrigen Dienst berufen ist und um so mehr Frau ist, je größer seine Fähigkeit zur Entsagung um des Mannes willen ist.

Manchmal durchbricht die Kirche offiziell dieses Schema, was eine heilsame Wirkung auf allen Ebenen haben müßte, besonders in der Pastoral. Weithin bekannt ist dies im Fall des von Paul VI. gezeichneten Bildes von der Jungfrau Maria als Quelle der Anregung für die Frau von heute, «die den Wunsch hat, sich mit Entscheidungsbefugnis an den Optionen der Gemeinde zu beteiligen; sie wird mit tiefer Freude die Heiligste Jungfrau betrachten, die – zum Dialog mit Gott herangezogen – ihre aktive und verantwortliche Zustimmung gibt nicht zur Lösung eines beliebigen Problems, sondern zur Lösung des Werkes der Jahrhunderte..., der Inkarnation».

Aber wie kann man Maria als Beispiel für die sich beteiligende und entscheidende Frau in der Menschheitsgeschichte hinstellen, ohne sich die Frage zu stellen: und warum nicht auch jetzt?

V. Die Strukturen

Es gibt eine allgemeine Klage, die sich wie ein Schrei gegenüber der Kirche erhebt: während sich in der ganzen übrigen Welt seit einem Jahrhundert die Gesetzgebungen zugunsten der Frau verändert haben, blieb das Kirchenrecht jahrzehntelang in seiner Substanz stets gleich, und jetzt wurde es ohne die Frau, die weder in der Kommission noch unter den Beratern vertreten war, revidiert. Die liturgischen Richtlinien, die übrige schriftliche Gesetzgebung und die interne Organisation werden meiner Ansicht nach auf einer Ebene beibehalten, die zwischen Konzessionen, Ängstlichkeit und Unkenntnis der Situation schwankt. Eines ist allen völlig klar: die Kirche kann der feministischen Herausforderung nicht ausweichen, und diese besteht nicht nur darin, die Priesterweihe zu verlangen. Es geht nicht darum, einige Vorteile zu erreichen, nicht einmal denjenigen, der selbst für jene, die nicht darum kämpfen, den Symbolcharakter eines «gordischen Knotens» des institutionellen Widerstandes besitzt. Nicht die Verordnungen sind es, die die Situationen verändern. Es ist etwas ganz und gar anderes, das Männer und Frauen fordert, etwas, das auch und vor allem im gemeinsamen Handeln und in der Interpretation der Wirklichkeit, in Reflexion und Gebet gesucht werden muß, im Bemühen, in all dem zu entdecken, was es heißt, daß «in Christus weder das Männliche noch das Weibliche zählt» (Gal 3,28). Denn die Tatsache, daß man die Gleichheit der Frau vor Gott theoretisch anerkennt, bewirkt noch nicht, daß die Gleichwertigkeit im konkreten Leben der Menschheit anerkannt wird. Dies wird erfordern und erfordert bereits jetzt eine Askese – und nicht nur einen Kampf – über Jahrhunderte. Damit es Veränderungen auf der Ebene der Strukturen und der realen Situationen geben kann, werden tiefgreifende Veränderungen auf der Ebene der Bilder und der Denkweisen notwendig sein.

VI. Beteiligung an der Pastoral

Das Wesentliche unserer Bemühung als Kirche zielt darauf ab, daß die Frau vom Einfluß zur Verantwortung gelangt.

Auf der Ebene der Gesellschaft im allgemeinen darf man Feminismus nicht weiter mit Scheinbefreiung verwechseln, mit dieser kompensatorischen Reaktion, welche dazu führt, daß die Frau sich mit dem Mann vergleicht und ihm zu gleichen sucht, weil sie ihr Anderssein nicht akzeptiert, so als ob letzteres hieße, die eigene Unterlegenheit zu akzeptieren. Daher nimmt das Thema der Arbeit unter den zu vertiefenden Themen einen wichtigen Platz ein. Eine Arbeit, nicht konzipiert im Rahmen der «auf falsche Weise idealisierten» Frau, die nur imstande ist, Tüchlein zu weben und zu kochen, sondern eine Arbeit, die sowohl im Hinblick auf die Kinder als auch im Hinblick auf die Veränderung der Welt und die persönliche Verwirklichung gedacht werden muß. Und dies ebenso bei der beruflichen Arbeit wie bei der Verteilung der Hausarbeit und der Erziehungsaufgaben mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Organisation der Familie und der gesamten Gesellschaft.

Das gleiche gilt für die Ebene der Mission der Kirche. Wir versuchen, dort präsent zu sein, wo das

Schicksal der Beziehung Mann–Frau, ihrer Glaubwürdigkeit und ihres Dienstes an der Menschheit in Frage steht. Noch einmal, dies ist keine Frage der Gesetzgebung oder der Verordnungen. Nicht die Entscheidung der Autorität, sondern die geduldige, besonnene und koordinierte Bemühung des ganzen Volkes Gottes, einschließlich der Autorität, wird dies erreichen... Wir fragen uns jedoch alle, wie lange diese Autorität noch allein in der Hand von Männern bleiben soll.

Es gibt eine große Zahl von Frauen, die in der Kirche die frustrierende Erfahrung mit etwas machen, von dem ich nicht weiß, ob ich es «unverantwortliche Autorität» oder «Verantwortung ohne Autorität» nennen soll. Früher oder später werden wir zu einer verantwortlichen, kollegial auftretenden, im Dienst der Mission der Kirche stehenden Autorität kommen müssen, mit deren Hilfe Männer und Frauen zusammen den Weg suchen, «die Wahrheit in der Liebe zu tun».

Schon 1974 drängten wir Ordensfrauen, die wir bei einem Treffen in Petrópolis (Brasilien) zusammengekommen waren, um die Beteiligung der Ordensfrau am Internationalen Jahr der Frau vorzubereiten, auf die Übernahme von Verantwortung, die den Frauen gebührt, und auf die Erziehung zu dieser Verantwortung; dabei gingen wir von der grundlegenden Voraussetzung aus, daß Bischöfe und Priester uns verstehen würden.

Aber dies Verständnis ist nicht zum Allgemeingut geworden. Es gibt eine recht häufige Art von Dialog, die dies belegt. Dialog zwischen einem Mann, der kirchlicher Würdenträger ist, und einer Frau mit dem Wunsch nach Beteiligung – für beide Teile endet der Dialog normalerweise mit Uneinigkeit. Er fragt: «Aber was möchten Sie denn eigentlich? Spielen Sie denn nicht schon eine aktive Rolle in der Liturgie, sind Sie nicht Mitglieder von Seelsorgeteams, Pfarrvikariaten und sogar Generalvikariaten? Hat man Ihnen nicht Studentengemeinden anvertraut? Bringen Sie Ihre Energien nicht schon in vielfältige soziale Dienste ein, leiten Sie nicht Exerzitienhäuser, sind Sie nicht Missionarinnen in einer Art und Weise, wie sie früher dem Mann vorbehalten war?» Worauf sie ins Feld führt: «Ja, aber ... man läßt uns nicht in der Pastoral mitarbeiten, wo strategische Entscheidungen getroffen werden, Optionen, die möglicherweise alles verändern, was getan wird, und die Kirche auf andere, wesentlichere Entscheidungen hinlenken könnten. Man kann eine Ernennung bekommen, ohne sich wirklich verantwortlich zu fühlen.»

Im tiefsten Kern dieser Einstellung liegt weder stolze Unabhängigkeit noch eine aus psychischer Frustration erwachsende Anspruchshaltung, sondern der ehrliche Wunsch nach einer Kirche des Zweiten Vatikanums, einer Kirche der Präsenz und des Dienstes, in der das Wesentliche nicht eine Autorität ist, die anordnet, organisiert und sich von Untergeordneten helfen läßt, sondern eine Autorität, die mit Männern und Frauen tätig wird auf der Suche nach einer besseren Menschheit, welche die Erlösung annimmt und gegenwärtig macht.

All dies bringt seine *Schwierigkeiten* mit sich: Damit die Frauen «einen Anteil an Verantwortung und eine Beteiligung im gesellschaftlichen Leben und in der Kirche bekommen, die denen der Männer gleich sind», ist eine objektive, entideologisierte Information vonnöten. In dieser Hinsicht ist eine konkrete Information einer rein theoretischen, abstrakten Information vorzuziehen. Es ist wichtiger zu zeigen, daß eine Frau in diesem oder jenem Bereich der Kirche wertvolle Arbeit leistet, als sich mit dem Nachweis aufzuhalten, daß sie es tun könnte.

Auf seiten der Frau besteht auch das Problem der Erziehung. Mancherorts sind ihr nicht die gleichen Möglichkeiten gegeben wie dem Mann. Man darf nicht vergessen, daß in den unterentwickelten Ländern sie in größerem Maße als er unter den Folgen der globalen Unterdrückung zu leiden hat. Wenn die Frauen die Chance zu einem angemessenen weiterführenden Studium, besonders dem der Theologie, haben, besteht die Möglichkeit besserer Voraussetzungen für den Dialog mit Bischöfen und Priestern, die jahrelang in Seminaren und Universitäten ausgebildet und von den Schemata der Kultur des Buches geprägt worden sind. In dieser Hinsicht wird die Ordensfrau optimale Voraussetzungen mitbringen. Mir erscheint daher die Feststellung erlaubt, daß schon seit fast zwanzig Jahren die Ordensfrauen in ihrer Gesamtheit sich am meisten fortentwickelt haben im Sinne neuer Formen des Dienstes in der Kirche, neuer Formen der Autorität und Verantwortung und neuer Formen der Spiritualität in Verbindung mit der Armut und den Hoffnungen der Völker auf eine allumfassende Befreiung und soziale Gerechtigkeit.

VII. Die Ämter

All dies leitet zur Frage der Ämter über. Im Sinne einer Ekklesiologie, welche die «ganze Kirche als Amtskirche» betrachtet mit einer großen Vielfalt von Diakonien, welche der Geist in ihrer Mitte erweckt, gelten die vom Bischofs- und Priesteramt verschiedenen Ämter nicht mehr als bloße Ergänzung oder subalterne oder sekundäre Mitwirkung in bezug auf ein einziges priesterliches (hierarchisches) Amt, sondern ein jedes

Amt ist ein unersetzbarer, vom Geist erweckter Dienst, der seine eigene Würde und Bedeutung besitzt und von der Hierarchie der Kirche im Sinne des Gemeinwohls koordiniert und gebührend geschätzt werden muß.

Die den Frauen anvertrauten Ämter dürfen nach dem Gesagten nicht ohne wirkliche Verantwortung und Entscheidungsbefugnis sein, denn dies würde die Situation der Unterlegenheit, der Unfähigkeit der Frau als bloßes Instrument und bloße Hilfe des Mannes aufrechterhalten. Man beachte, daß ich nicht von «weiblichen Ämtern» spreche, weil dies, so meine ich, leicht in Diskriminierung ausarten oder diese verstärken würde.

Die Rolle der Frau in der Kirche hat ihren Ort innerhalb der Rolle der Laien. Ohne die erreichten Fortschritte zu leugnen, dürfen wir nicht verkennen, daß eine der gesellschaftlichen Sünden der Kirche die «Klerikalisierung» ist. Hierfür muß man wohl einen Nachweis historischer Art erbringen. Die neue Kirche bei uns (ich meine in Lateinamerika) mit der Stoßkraft der kirchlichen Basisgemeinden macht die Beteiligung des Laien, als Mann und Frau, an der Verwirklichung des Heilsauftrags der Kirche, der ihr Dienst an der Welt ist, effektiv und real. Und dies nicht durch einen bischöflichen Erlaß (obgleich man in vielen unserer Kirchen vom Verständnis der Bischöfe mit echter Seelsorgeerfahrung ausgehen kann, wie sich in Puebla gezeigt hat), sondern auf reale Weise in den Aspekten selbst, unter denen die grundlegenden Optionen erarbeitet werden, welche die Menschheit herausfordern.

Die Tradition der Kirche ist als Beitrag zu all dem unersetzbar, vorausgesetzt allerdings, daß sie wieder eine Kirche wird, die sich nicht mit der Hierarchie identifiziert, sondern sie als solche achtet; eine Kirche, die nicht meint, auf alle Fragen eine Antwort parat zu haben, sondern danach sucht; eine Kirche, die nicht klerikal ist – sondern Volk Gottes.

Eine solche Kirche, die der Geist Gottes im Volk entstehen läßt, bejaht und vertieft die Linien eines entschiedenen Feminismus: Wertschätzung und gegenseitige Anerkennung von Männern und Frauen, die gemeinsam für das Reich arbeiten.

Aus dieser Konzeption der Ämterkirche ergibt sich einer der Gründe, die man auf der Ebene des Subkontinents geltend macht, nicht jetzt direkt für das Priestertum der Frau zu kämpfen: man fürchtet die Verstärkung klerikaler Macht.

Das eben Gesagte hindert uns nicht, die Frage des weiblichen Priestertums als wichtig anzusehen, da sie so bezeichnend ist. In ihr liegt tatsächlich der Prüfstein für die Position in bezug auf die Frauen und die Beziehungen zwischen Mann und Frau. Vielleicht läßt sich vorhersagen, daß man in dem Maße, wie die Einstellung zur Sexualität tiefer und besonnener wird, zu einer völligen Anerkennung der Würde der Frau in Kult und Amt gelangen wird.

Wir Lateinamerikanerinnen haben mit Interesse die Entwicklung verfolgt, mit Besorgnis einige Rückschritte beobachtet, mit Respekt die päpstlichen Entscheidungen angenommen, und es gelingt uns nicht, uns leidenschaftlich für diesen Kampf einzusetzen. Wir sind davon überzeugt, daß die Geschichte nicht sprunghaft fortschreitet und daß das Priestertum nicht das absolute, einzige und endgültige, ja nicht einmal das nächste Ziel darstellt. Bei uns wird die wirkliche Verantwortung vielleicht weiterhin im allgemeinen den Männern zufallen, so wie es in einigen protestantischen Kirchen der Fall ist. Denn im Blick auf das Gesamtproblem ist noch ein weiter theoretischer, psychologischer, kultureller und praktischer Weg zurückzulegen. Wenn es um Realitäten geht, die tief in der Kultur und der Psychologie verwurzelt sind, dann sind in der Tat die Vorurteile um so schwieriger zu überwinden, je irrationaler sie sind. Außerdem fürchten wir, daß wir Frauen in Nachahmung dessen, was wir gesehen haben, uns in die Bürokratie hineinziehen ließen und uns mitverantwortlich machten für eine pyramidale, den «Klerikalismus» verstärkende kirchliche Organisationsform. Wir meinen, daß in den Außenseiter-Gesellschaften die Vollmachten uns vom Volk entfernen würden gerade in einem Moment, in dem in Lateinamerika das Modell einer Kirche gärt und heranwächst, die durch den Geist Gottes im Volk entsteht. Ähnliches gilt für die Zulassung der Frauen zu den Diözesanräten, für ihre Beteiligung an den nationalen Bischofsversammlungen, für ihren Eintritt in die Römische Kurie. Dem steht kein wirkliches Hindernis entgegen, es gibt Frauen, die für diese Arbeit gerüstet wären, und eine wichtige Aufgabe wäre es auch. Aber oft scheint es nicht das Beste zu sein: es könnte die Unterstützung einer Kirchenorganisation bedeuten, deren Kontinuität in ihrer derzeitigen Form nicht für angemessen gehalten wird, und man würde dazu beitragen, sie so weiterbestehen zu lassen, wie sie ist.

In Lateinamerika ist es offenkundig, daß die Kirche von Medellín und Puebla, die Kirche, welche die Armen bevorzugt und sich für die Gerechtigkeit entscheidet, der Befreiung der Frau kein besonderes Kapitel widmet. Ebensowenig die Theologie der Befreiung. Und dennoch wäre es ungerecht zu behaupten, unsere fortschrittlichen Bischöfe und unsere Theologen hätten keine Kenntnis oder kein Interesse an dieser Frage. Wenn wir die Evangelisierung mit der umfassenden Befreiung verknüpfen, wenn wir als

Kirche für eine brüderliche Gesellschaft von Erlösten kämpfen, gewinnt für uns die Befreiung der Frau ihre ganze Bedeutung in diesem Gesamtzusammenhang.

VIII. Schlußbemerkung

In welchem Stadium wir uns auch in unseren jeweiligen Ortskirchen befinden mögen, eines ist unbestreitbar: das Zeichen der Zeit, das die Befreiung der Frau darstellt, ist eine Herausforderung und eine Verantwortung. Männer wie Frauen, die Hierarchie ebenso wie die Gläubigen, der Klerus in gleichem Maße wie die Laien, alle müssen wir evangelisierende Präsenz sein und damit eine Kirche, in der niemand für die Mission benutzt wird, sondern wir alle an der Mission teilhaben.

[1] Osservatore Romano v. 19. April 1975.
[2] De justitia in mundo, III, 41–44.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

MARÍA AGUDELO

ist Ordensfrau. Ihre Anschrift: Apartado Aereo 608. Pasto, Kolumbien.

Vorwort
Claude Geffré/Jean-Pierre Jossua

Wahre und falsche Universalität des Christentums

Wie kann man die universale Sendung der Kirche, insofern sie Zeugin des Heils in Jesus Christus für alle Menschen ist, behaupten, ohne in eine *falsche* Universalität des Christentums zu fallen, welche einer Praxis der Intoleranz und der Herrschaft Vorschub leisten würde? Dies ist die Hauptfrage, die den Ausgangspunkt der Planung des vorliegenden Heftes von CONCILIUM bildete.

Das theologische Problem der Universalität des Christentums gehört zu den schwierigsten Fragen der christlichen Theologie. Heute aber gewinnt es überdies noch eine praktische Tragweite von sehr großer Aktualität: Selbst wenn wir von der neuen positiven Wertung der großen nichtchristlichen Religionen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil absehen, war doch das Bewußtsein der historischen Partikularität des Christentums noch nie so lebendig wie heute. Und noch nie war auch das Bewußtsein eines gewissen Scheiterns seines Anspruchs auf Universalität so offensichtlich, und noch nie war die Entdeckung der dem Westen fremden religiösen und kulturellen Wirklichkeiten so stark wie heute.

Wie läßt sich da noch der Anspruch aufrechterhalten, das Christentum als historische Religion könne sich allen Menschen als der einzige Mittler der Beziehung zum Absoluten anbieten? Dies muß als ungeheuerliche Übertreibung erscheinen, sobald man sich der Tatsache bewußt wird, daß seine lehrhaften Objektivierungen und gewisse Besonderheiten in seinen Riten für Menschen, die in einer anderen Kultur als der westlichen geboren sind, sich als Hindernisse erweisen.

Es geht hier nicht darum, die universale Tragweite des Christus-Ereignisses als historischer Manifestation des ewigen Bundes Gottes mit dem Menschen in Zweifel zu ziehen. Aber wir dürfen uns nicht zu vorschnell auf die Universalität des Heils in Jesus Christus berufen, um uns damit dagegen zu wehren, daß man den vieldeutigen Anspruch des Christentums als historischer Religion als abgeschmackt betrachtet. Wir sind uns heute besser als je der für die missionarische Praxis bisweilen katastrophalen Folgen des theologischen Axioms «Außerhalb der Kirche kein Heil» bewußt geworden. Und unser neues Bewußtsein von der Relativität der westlichen Zivilisation drängt uns, der Tatsache ins Gesicht zu sehen, auf welche Weise die Kirche in der Vergangenheit dazu neigte, die westlichen Formen des Christentums zu verabsolutieren.

Wir haben heute den notwendigen historischen Abstand, um besser unterscheiden zu können zwischen einer falschen Universalität, die gebunden ist an eine apokalyptische Auffassung vom Christentum und an die Expansionskraft des Westens, und andererseits der wahren Universalität der Kirche, die ihre einzige Legitimation in der besonderen Gestalt Jesu Christi als universalen Heilsmittlers findet. Und es ist wahrscheinlich ein Zeichen der Zeit, wenn mehrere Beiträge dieser Nummer Zeugnis ablegen von der Suche nach einem neuen christlichen Universalismus, die verbunden ist mit der Befreiung der Armen.

Wegen Raummangels müssen wir uns in diesem Vorwort auf eine geraffte Vorstellung der Beiträge dieses Heftes beschränken, wobei wir versuchen wollen, ihre Verknüpfung untereinander verständlich zu machen.

Es schien uns angebracht, zu beginnen mit einer historischen Diagnose, die darauf zielt, die Kluft zwischen dem Universalitätsanspruch des Christentums und der tatsächlichen Wirklichkeit sichtbar zu machen. Ein erster Beitrag bringt eine grundlegende Reflexion auf die Entdeckung des Ethnozentrismus und seine Konsequenzen für die Theologie (Wilhelm Dupré). Ein zweiter Beitrag konfrontiert uns mit gewissen Beispielen von Absolutheitsansprüchen in der Geschichte der christlichen Missionen. Hier kann man insbesondere feststellen, daß es, wenn der Proselytismus in Verbindung mit gewissen Formen von politischer Macht auftritt, zu äußerster Intoleranz und zu einer Eroberung von Seelen mit Zwangsmitteln kommen kann (Richard G. Cote).

Ein weiterer Beitrag beschreibt die Art und Weise, wie die Kirche den heutigen Herausforderungen durch einen intellektuellen und geistigen Pluralismus mit ihrer Verteidigung eines universalen Naturrechtes begegnet. Es ist in Anbetracht dessen interessant zu bemerken, daß dieselbe Kirche, welche es im sozialen Bereich vermeidet, ins einzelne gehende Aussagen zu machen, doch nicht zögert, für den Bereich der Sexualität im Namen des Naturrechtes ganz genaue Normen zu formulieren.

Die Aufsätze des zweiten Teils wollen dazu beitragen, grundlegende Zugänge zu schaffen zum Verständnis einer echten Universalität des Christentums.

Hier mußte an erster Stelle das Neue Testament befragt werden. Es ist sicher, daß Jesus die Gute Nachricht zunächst dem Volk Israel verkündete. Es ist ebenso sicher, daß die erste christliche Predigt sehr stark von geographischen, kulturellen und pastoralen Vorbedingungen mitbestimmt ist. Niemals aber verzichtet die Kirche des Neuen Testaments darauf, den Gott zu verkünden, der das Heil aller Menschen will (Jost Eckert).

Da man sich oft auf den Begriff «absolute Religion» berufen hat, um den Absolutheitsanspruch der christlichen Mission zu legitimieren, schien es uns sehr nützlich, die ursprünglichen Gedanken Hegels vom Christentum als «absoluter Religion» zu rekonstruieren. In einer fundamentaltheologischen Studie sucht Christian Duquoc herauszuarbeiten, welches die Legitimationsgründe für den Anspruch des historischen Christentums auf Universalität sind. Er unterstreicht zu Recht die Mißbräuche, zu denen das ekklesiologische Axiom «Außerhalb der Kirche kein Heil» führen konnte, und er sucht den ursprünglichen Charakter der christlichen Universalität, die gegründet ist auf die partikuläre Gestalt Jesu, aufzuzeigen.

Einem Theologen aus Lateinamerika, Joseph Comblin, kam es zu, Zeugnis dafür abzulegen, daß die Debatte über die Universalität des Christentums keine akademische Debatte ist. Die Christen Lateinamerikas wissen, wie teuer es ihnen zu stehen kommt, wenn sie auf einen abstrakten traditionellen Universalismus verzichten und einen neuen christlichen Universalismus entdecken, den Universalismus der Befreiung der Armen.

Wir haben sodann einen Autor gebeten, konkret aufzuzeigen, warum eine universalistische Theologie totalitären Typs heute unmöglich geworden ist – sowohl auf kirchlicher Ebene wie im Bereich der christlichen Existenz. Ausgehend von seiner pastoralen Erfahrung in Afrika sieht Bischof Anselme Sanon in der Ortskirche das angemessenste Milieu, um die reichen Früchte der Begegnung zwischen dem christlichen Universalismus und den kulturellen Besonderheiten darzustellen und ihnen neuen sprachlichen Ausdruck zu verschaffen.

Schließlich haben wir nur noch zwei Zeugnisse – in Form von Berichten – festgehalten: einen Beitrag über Jerusalem als einziges Bild der echten christlichen Universalität; einen weiteren Beitrag über das Absolute im Evangelium, insofern es gelebt werden kann im Rahmen anderer religiöser Traditionen wie des Hinduismus, des Buddhismus und des Jainismus (Ignace Puthiadam).

Wir sind uns wohl bewußt, daß wir mit dem vorliegenden Heft nur einen ersten Weg gebahnt haben für die Forschung in einem äußerst komplexen historischen und theoretischen Gebiet. Aber die Bilanz unseres Unternehmens wäre schon weithin positiv, wenn wir ein wenig besser verstehen würden, daß die historische Kirche ihre universale Berufung auch dann vollgültig bezeugen kann, wenn sie ganz auf jene Absolutheitsansprüche verzichtet, denen sie immer dann unterliegt, wenn sie nicht auf den Abstand achtet, der zwischen ihr und dem kommenden Reich Gottes besteht.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Wilhelm Dupré

Kultur und Wahrheit

Überlegungen zum Problem des Ethnozentrismus und der kulturellen Relativität

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß die Menschen die Tendenz haben, ihre je eigene Kultur und ihre je eigenen Ideale als Maßstab für sich selbst und die anderen anzusehen. Sie mögen zwar bereit sein, zuzugeben, daß auch sie Fehler machen, und doch neigen sie dazu, «in allem, worin sie sich unterscheiden, ihre Eigengruppe als im Recht und jede Fremdgruppe als im Unrecht zu betrachten» (Kroeber 1948: 266). Die Werte und Ideen, nach denen wir uns selbst und die Welt um uns beurteilen, scheinen in erster Linie idiosynkratisch und kulturgebunden zu sein, d. h. abhängig von und gleichbedeutend mit der Integrationsweise, durch die wir uns selbst als bestimmte Glieder einer Gemeinschaft erkennen, die hinwiederum Teil eines Volkes ist, dessen Sprache sie spricht und dessen Lebensweise sie sich zu eigen macht. Falls wir diese Haltung, alles am Maßstab des eigenen Volkes oder Ethnos zu messen, benennen wollen, ist es richtig, sie der Idee von W. G. Sumner entsprechend als Ethnozentrismus zu bezeichnen (Sumner 1959 [1906] 13). Wenn wir von Ethnozentrismus sprechen und diesen für eine Haltung ansehen, die überall unter Menschen vorkommt, dann können wir dies selbstverständlich nicht tun, ohne zugleich auf die Relativität der Kulturen Bezug zu nehmen, d. h. wir können von Ethnozentrismus nicht sprechen, ohne zugleich auf die Vielfalt der kulturellen Formen zu verweisen, in denen dieser zur Darstellung gekommen und zugleich zum Widerspruch geworden ist.

Die Tatsache, daß wir überhaupt imstande sind, diese Feststellung zu treffen, ist eine höchst bemerkenswerte und merkenswerte Erfahrung, die wir nicht übersehen sollten, wenn wir von Ethnozentrismus sprechen. Sie bildet einen Hinweis darauf, was Ethnozentrismus in zweiter Instanz ist. Ich werde auf dieses Problem weiter unten näher zu sprechen kommen. Worum es mir an dieser Stelle geht, ist die Tatsache, daß ethnozentrisches Denken und Urteilen primäre Kategorien der Begegnung des Menschen mit sich selbst und seiner Wirklichkeit darstellen und daß die Kulturrelativität ein notwendiges Ergebnis dieser Begegnung ist (vgl. F. L. K. Hsu: 1979: 517ff).

Im folgenden werde ich versuchen, die Bedeutung dieser Kategorien für die Beurteilung von Kulturen sowie für die Bestimmung des theoretischen Denkens zu umreißen, sofern sich dieses auf personale und kulturelle Wirklichkeiten bezieht. Zu diesem Zweck werde ich zunächst das Hervortreten und die Entdekkung des Ethnozentrismus behandeln. In einer Prüfung und Aufhellung des Hintergrundes des Ethnozentrismus und seiner Entdeckung werde ich sodann nach den Parametern fragen, die den begrifflichen Anforderungen der Universalität und der Wahrheitssuche des Menschen entsprechen. Zum Schluß werde ich einige Folgerungen erörtern, die sich aus der Bewußtwerdung der Kulturrelativität und der Idee der Universalität ergeben. Nach meiner Überzeugung muß jeder Versuch, die Wahrheit und Würde des Menschen zu finden und zu verwirklichen, Kulturrelativität akzeptieren und anerkennen und jede Position zurückweisen, die sich weigert, über ihre ethnozentrischen Dimensionen mit sich reden zu lassen.

I. Aufdeckung des Ethnozentrismus

Seit Menschen in Kontakt mit anderen Völkern kamen, fühlten sie sich gedrängt, sich über deren Existenz Rechenschaft zu geben. Beurteilen wir diese Haltung im Licht des Ethnozentrismus, so brauchen wir darüber nicht überrascht zu sein. Geht man davon aus, daß es – wie dies bei vielen Völkern vorkommt, – ganz selbstverständlich ist, daß der Name «Mensch» zugleich auch der des Volkes ist, zu dem man gehört, dann ist es begreiflich, daß die Existenz von Wesen, die gleichzeitig ähnlich und unähnlich sind, als eine Infragestellung der eigenen Identität empfunden wird, zumal dann, wenn es sich dabei nicht nur um eine Frage wirtschaftlicher und technologischer Natur, sondern um ethische und religiöse Wahrheiten handelt. Entweder arbeitet man mit einem Zeitmodell, worin die gleichen Anfangsgeschehnisse sowohl die eigene Position als auch die anderer Völker erklären, oder man greift zu einem Raummodell, worin die Distanz zur eigenen, zentralen Position den kulturellen Unterschieden und ihrer Bedeutung äquivalent ist, oder man bedient sich einer Verbindung der beiden Modelle.

Legen wir Beispiele vor: Erstens läßt sich an Völker denken, die ihre Situation durch Geschichten erklären, worin «frühe» Spannungen unter Familienglieder oder andere Geschehnisse zu einer Differenzierung und zu Unterschieden zwischen den Abkömmlingen führten. Zweitens kann man an Überlieferun-

gen denken, für die der Unterschied zwischen dem eigenen Volk und den «Barbaren» oder zwischen der zivilisierten und der unzivilisierten Welt zur Grundlage für die Beurteilung der anderen dient. Und schließlich sind Situationen denkbar, worin die Bezeichnungen «Barbar» und «Heide» (womit ein Mensch gemeint ist, dessen Position letztlich von einer Heilsgeschichte bestimmt wird) auswechselbar gebraucht werden, um ethische und religiöse Unterschiede zu bewerten.

Die ethnozentrische Perspektive, wie sie in diesen Beispielen zutage tritt, weist sämtliche Eigenschaften eines Mythos auf. Wenn wir von der Gegenrichtung her an sie herangehen, d. h. wenn wir auf die geschichtlichen Umstände achten, unter denen man dieser Perspektive überhaupt innewird, dann ist es entweder das Streben nach religiöser und kultureller Universalität oder die Sorge um die Idee der Gerechtigkeit, die die Ansprüche des Ethnozentrismus bloßlegt. Wir haben es also mit Situationen zu tun, worin Mythologien fraglich geworden sind und (oder) wo die Ansprüche des Logos den Ansprüchen des Mythos entgegengehalten werden.

Nehmen wir zum Beispiel die berühmte Behauptung des Xenophanes: «Wenn Ochsen oder Löwen Hände hätten, mit denen sie imstande wären, wie wir Menschen Bilder zu zeichnen oder zu malen, so würden sie ihre Götter mit einem Leib darstellen, der ihrem eigenen gleicht: Pferde würden sie als Pferde, Ochsen als Ochsen darstellen» (Wheelright 1966: 33). So etwas kann selbstverständlich nur einer schreiben, der nicht mehr, wie das früher der Fall war, alles von seiner eigenen Tradition her sieht. Auf der Suche nach einer annehmbaren Erklärung kommt es denn auch zum Schluß, daß die Menschen die Wirklichkeit nicht so sehen, wie sie ist, obschon sie dies zu tun behaupten, sondern so, wie sie diese von den besonderen Umständen ihrer Natur und Tradition her sehen.

Oder wir können an Nikolaus von Kues denken, der die Relativität des Beobachters und die Logik der gelehrten Unwissenheit (Cusanus 1964: 394ff) erkannte und daraus folgerte, daß Sitte und Gewohnheit noch nicht Wahrheit besagen und daß religiöse Wahrheiten mehr im Licht ihrer Voraussetzungen als aufgrund des oberflächlichen Eindruckes, den man von ihnen erhält, zu beurteilen sind (Cusanus 1967: 718ff).

Und schließlich ist im Blick auf unsere Epoche zu bemerken, daß die Diskussion über den Ethnozentrismus und die Formulierung eines ethischen und kulturellen Relativismus als Antwort auf dieses Problem unverständlich bleiben, wenn wir sie nicht im Zusammenhang mit dem kulturellen oder mythologischen Bewußtsein des westlichen Menschen sehen. Selbstverständlich läßt sich die Aufdeckung des Ethnozentrismus und die Forderung eines ethischen und kulturellen Relativismus nicht denken ohne eine gründliche Kenntnis der anderen Kulturen und ohne daß man sich an die Regeln der Erkenntnis hält. Doch wenn wir beispielsweise E. Westermarck (1906), einen der Hauptexponenten des ethischen Relativismus, oder M. Herskovits (1973), den einflußreichsten Vertreter des kulturellen Relativismus studieren, ersehen wir ohne weiteres, daß die Erforschung dieses Sachverhaltes auch mit einer Neuorientierung in der Welt sowie mit Fragen der sozialen, politischen und internationalen Gerechtigkeit zusammenhängt (vgl. T. Lemaire 1976; R. Ginters 1978).

Soweit also praktische Motive die Gestalt theoretischer Aussagen annehmen und theoretische Erwägungen mit der Verwirklichung kultureller Ziele Hand in Hand gehen, kann es gar nicht anders sein, als daß die Erörterung des Ethnozentrismus nicht nur Sache des wissenschaftlichen Interesses, sondern auch kultureller Selbstidentifikation ist. Damit erhält sie Funktionen, die für gewöhnlich der Mythologie vorbehalten bleiben. Und, was noch wichtiger ist, sie führt zu einer Tradition ähnlich der, die schon immer die Philosophie aus sich hervorgehen ließ als ein Bestreben, der Daseinswahrheit innezuwerden, indem man sie mit der Existenz der Wahrheit als der Realität des Denkens und der Freiheit in Verbindung bringt.

II. Die beiden Parameter des Ethnozentrismus

Die Verbindung des Ethnozentrismus mit dem Mythos und der Selbstidentifikation einerseits und mit dem Innewerden dieser Verbindung andererseits ist in wenigstens zwei Hinsichten bedeutsam. Erstens gibt sie uns eine Idee vom dialektischen Charakter dieses Problems. Zweitens bietet sie uns einen Hinweis darauf, daß die Lösung für dieses Problem wohl innerhalb des Problems selbst zu finden ist.

Wenn es zum Beispiel stimmt, daß unser Denken sich der Kultur entsprechend entfaltet, in der es sich artikuliert, so ist auch der Begriff Ethnozentrismus kulturspezifisch, d. h. ethnozentrisch. Das gleiche ist vom kulturellen Relativismus zu sagen. Als eine Perspektive, die sich in einer besonderen Kulturkonstellation entwickelte, ist er ebensosehr kulturabhängig wie jedes andere Urteil über den Menschen und die Wirklichkeit. Er ist, wie Cook (1978: 289) aufgezeigt hat, ein ethnozentrischer Begriff.

Desgleichen gilt: Wenn wir den ethnischen Relativismus als eine Theorie ansehen, die ihre Schlüsse auf sich selbst anwendet, so kehrt er sich entweder gegen

seinen Grundgedanken, indem er zu einem ethnozentrischen Urteil über andere Kulturen wird, oder verliert seinen Inhalt, weil er nicht weiß, worüber er spricht.

Oder allgemeiner gesagt: Wenn der Logos, durch den wir der Mythologien des Ethnozentrismus innewerden und uns ihnen widersetzen, die Bedingungen gewahrt, unter denen er operativ wird, kann er nicht leugnen, daß er selbst ethnozentrischen Ursprungs ist. Wenn hingegen der Logos des Ethnozentrismus außer acht läßt, daß er von ethnozentrischen Mythologien abhängig ist, wird er zwangsläufig zu einem Mythos. Besieht man die Sache von unzweideutigen Unterscheidungen her, so gibt es keinen Weg, um den Fangarmen des Ethnozentrismus zu entrinnen.

Da der Sinn der einen Position uns auf ihr Gegenteil verweist, damit man an ihr festhalten kann, hat dieses Problem zweifellos einen dialektischen Charakter. Doch was bedeutet es, daß wir imstande sind, Aussagen wie diese hier zu machen? Was bedeutet es, daß wir imstande sind, andere Kulturen wahrzunehmen und unser Denken nach dieser Feststellung zu richten?

Wie bereits erwähnt, ist das Innewerden dieses Problems eine Erfahrung, die für sich spricht, da damit das tatsächliche Bestehen dieses Problems gegeben ist (vgl. Dupré 1973: 12ff). Damit bietet sich uns ein Gesichtspunkt an, für den der Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen kultureller Abhängigkeit und Unabhängigkeit bedeutungslos wird, weil die Tatsächlichkeit dieser Erfahrung sich selbst bestätigt, ob wir sie nun bejahen oder verneinen, dafür oder dagegen argumentieren. Während wir also auf die möglichen Bezüge zwischen dem Menschen und der Kultur achten, entdecken wir darin das Zutagetreten einer Erkenntnisweise, die sich, indem sie sich auf sich selbst wendet oder, wenn wir so wollen, sich auf ihr eigenes Sein bezieht, selbst begründet. Als solche bedarf sie keiner Rechtfertigung, da diese mit ihrem Entstehen auch schon gegeben ist.

Die Berufung auf diese Erfahrung bleibt freilich nur eine nichtssagende Geste, solange wir sie bloß als einen isolierten Fall nehmen, der nur die Erkenntnis betrifft. Wenn wir sie hingegen als ein Geschehen nehmen, das innerhalb der Geschichte der Kultur vor sich geht, erweist sich der formale Bezug auf die Erkenntnis als ein vermittelnder: wir entdecken, daß es ein kulturelles Wesen ist, das erkennt, und daß es eine kulturelle Wirklichkeit ist, die als das Ergebnis dieses Geschehens zutage tritt. Was als Gesichtspunkt erschien, erweist sich als ein Brennpunkt, der es uns ermöglicht, die Gültigkeit des ersteren auf das, was uns durch den letzteren in den Gesichtskreis gerückt wird, zu übertragen.

Aus diesen Erwägungen lassen sich zwei Schlüsse ziehen: Erstens läßt sich auf die transkulturelle Einheit des Kulturuniversums selbst schließen; der zweite Schluß betrifft die menschliche Person und ihre Unabhängigkeit bezüglich dieses Universums.

Da der Prozeß und das Ergebnis ethnozentrischer Erfahrungen in der Erfahrung dieser Erfahrungen vermittelt werden, gehört die Einheit der letzteren ebenfalls zu der Einheit der ersteren. Dies freilich nur so weit, als diese Einheit sich nicht denken läßt ohne den wesentlichen Unterschied der Erkenntnis selbst. Wir haben diesen Unterschied im Gedächtnis zu behalten, wenn wir über das Kulturuniversum sprechen. Infolgedessen können wir behaupten, daß jede partikuläre Kultur sich auf das Kulturuniversum bezieht, nicht aber mit ihm identisch wird. So paradox dies auch klingen mag, so ist doch zu sagen: Wenn wir die kulturelle Besonderheit des Ethnozentrismus im Licht des Kulturbegriffs sehen, ist es das Kulturuniversum selbst, das als transkulturelle Einheit all dessen, was begrenzt und idiosynkratisch ist, in den Blick kommt.

Im Gegensatz zu der Einheit des Kulturuniversums, die ansichtig zu werden beginnt, wenn die Kulturwirklichkeit in Verbindung mit dem Kulturbegriff gesehen wird, muß es die Einheit der menschlichen Person bereits geben, bevor die Existenz vieler Kulturen zu einem Problem wird. Bekanntlich gibt es keine Artikulation, wenn es niemanden gibt, der artikuliert. Indem wir eher an die Energie der Artikulation als an deren Ergebnisse denken, geht uns auf, daß die Bewegung in Richtung auf die Einheit des Kulturuniversums sich umkehrt, indem sie sich auf den Menschen als den Repräsentanten dieses Universums richtet. Wir beobachten sozusagen eine Inflexion des Kulturuniversums, das, indem es in partikulären Situationen vermittelt wird, in der menschlichen Person als Bestandteil bestimmter Kulturen und zugleich als eine von ihnen verschiedene Wirklichkeit in Erscheinung tritt. Und da der Impuls dieser Bewegung, wenn auch in Umkehrung, mit dem des Kulturuniversums übereinstimmt, ist es der Mensch als Person, der als eine weitere transkulturelle Einheit hervortritt. Als solche ist er ontologisch früher als die Kultur, wie arm und begrenzt er sonst auch sein mag. Als Person ist der Mensch in der Tat das Maß aller Dinge.

Doch obschon der Mensch das Maß für alles ist, sollte man sich gegenwärtig halten, daß es sein eigenes Sein ist, das ihn zugleich von seinen Schöpfungen unterscheidet. Von der menschlichen Person her gesehen nimmt nicht der Begriff die Einheit partikulärer Wirklichkeiten vorweg, sondern ruft die Wirklichkeit partikulärer Einheiten den begrifflichen oder universalen Charakter ihres Beginns in Erinnerung. Wenn

wir den Menschen als das Maß aller Dinge ansprechen, haben wir also eigentlich auf das Kulturuniversum als auf den Maßstab seiner Schöpfungen hinzuweisen und auf ihn selbst als deren Sinn und Erfüllung.

Wir haben bisher versucht, uns auf den Gesichtspunkt zu berufen, der dadurch, daß wir über die Erfahrung ethnozentrischer Erfahrungen nachdachten, zustande kam. Indem wir uns auf die transkulturelle Einheit des Kulturuniversums bezogen und auf die menschliche Person als ein ebenfalls transkulturelles Sein, das die kulturelle Wirklichkeit im eigenen Sein vorwegnimmt, abstellten, können wir nun behaupten, zwei Parameter gefunden zu haben, die es uns ermöglichen, die Bildung ethnozentrischer Perspektiven zu verstehen und deren Gültigkeit und Wahrheit sowohl innerhalb einer solchen Perspektive als auch im Hinblick auf ihre zwischenkulturelle Bedeutung zu beurteilen.

Diese Parameter lassen uns den Ethnozentrismus verstehen, weil keiner von ihnen sich denken läßt ohne den verknüpfenden Sinn der Universalität als der eigentlichen Kraft, die alles, was zwischen diese Parameter fällt, bestimmt. Was immer wir als Menschen tun, vergegenwärtigt die universale Bedeutung der menschlichen Person und nimmt die Einheit einer Wirklichkeit vorweg, die alles umgreift, was Kultur ist. Unsere Taten nehmen den Charakter der Gültigkeit an. Sie sind entweder gut oder schlecht, sinnvoll oder sinnlos. Sie sind Beispiele, die im Prinzip wiederholt werden sollen und deshalb dem Urteil einer möglichen Wiederholung unterliegen. Der Mensch ist gezwungen, als ein ethnozentrisches Wesen zu erscheinen, aber frei, die Grenzen dieses Erscheinens anzuerkennen.

Diese Parameter ermöglichen es uns, den Ethnozentrismus zu beurteilen. Einerseits relativieren sie dessen Ansprüche, sobald wir vergessen, daß diese nicht mit dem kulturellen Universum identisch sind oder der Würde der Person gegenüber zu kurz greifen. Indem sie sich auf den ethnozentrischen Ausdruck der Universalität richten, bieten sie andererseits einen inneren Maßstab, um Kulturen an sich und in ihrem wechselseitigen Bezug zu beurteilen.

Mehr noch: Während der Bezug von Notwendigkeit und Freiheit, wie er in diesem Kontext sichtbar wird, einmal mehr den dialektischen Charakter ethnozentrischer Positionen hervorhebt, gestatten uns die Bejahung und der Begriff der Notwendigkeit wie der Freiheit, den Fangarmen des Ethnozentrismus zu entrinnen und nach der Wahrheit des Seins unter den Bedingungen der menschlichen Existenz zu suchen. Um dieses Ziel zu erreichen, haben wir die ethnozentrische Perspektive unserer eigenen Tradition solange nicht aufzugeben, als wir den doppelten Parameter des Kulturuniversums und der menschlichen Person akzeptieren. Angesichts anderer Kulturen hingegen wäre es kurzsichtig und im Widerspruch zur Wahrheit, wenn wir nicht unsere ethnozentrische Perspektive dem Urteil dieser Kulturen unterstellen würden. In dieser Beziehung dürfen wir unser Bewußtsein nicht auf das, was wir sehen, beschränken, sondern wir haben die Aufgabe, unser Bewußtsein auf all das auszudehnen, was überhaupt zu sehen ist, damit wir den Ansprüchen der Wahrheit und Universalität Genüge leisten. Ob wir die Perspektive eines unschuldigen Ethnozentrismus akzeptieren oder uns in seine dialektische Entwicklung hineinzwingen lassen; ob wir uns einen absoluten, aber blinden Ethnozentrismus zu eigen machen oder ihn innerhalb der Konstellation von Notwendigkeit und Freiheit relativieren, ist nicht eine Frage akademischer Wissensbegierde, sondern der Wahrheit und ihrer konkreten Darstellung in Menschen und kulturellen Wirklichkeiten. Es ist eine Antwort auf die Herausforderung und den Anspruch der Relativität, die sowohl Gegensatz zur Wahrheit als auch Ausdruck derselben bedeutet.

III. Ethnozentrismus und die Bedeutung der Theologie

Während die faktische Koexistenz von Kulturen und Völkern ethnozentrische Perspektiven aus sich hervorgehen ließ, die ihre Existenz vom Mythos und von mythologischen Aussagen her erklärten, war die Entdeckung des Ethnozentrismus zum Teil das Ergebnis des Logos, der sich den Evidenzen des Mythos und mythologischer Überlieferungen widersetzte, und zum Teil das Ergebnis von Erfahrungen, in deren Verlauf man auf Kulturen stieß, die bis dahin unbekannt waren und deren Wirklichkeit nicht genau den Erwartungen entsprach, die man den bestehenden Denkmodellen entsprechend hegte. Gleichzeitig ist jedoch zu bemerken, daß die Entdeckung des Ethnozentrismus noch nicht zu dessen Abschaffung führte. Im Gegenteil, es entwickelten sich neue Formen des Ethnozentrismus.

Wenn wir nach den Gründen des Ethnozentrismus fragen, so besteht kein Zweifel, daß dem Problem das Wissen um die Universalität und das Verlangen danach zugrunde liegt. Da der Mensch ein sprechendes Wesen ist, bleibt seine Umwelt nicht einfach so, wie sie ist, sondern verwandelt sie sich in eine Synthese von Symbolen und einem symbolischen Milieu. Als solche partizipiert sie an der Universalität des Sinnes, bringt sie zugleich aber auch in den Besonderheiten bestimm-

ter Situationen zum Ausdruck. Und da die Universalität der menschlichen Präsenz sich in der Partikularität bestimmter Worte, Taten, Werte und so weiter äußert, muß die Wahrnehmung der Welt zwangsläufig in einer ethnozentrischen Sicht erfolgen. Daraus ergibt sich, daß man dem Ethnozentrismus gar nicht entrinnen kann.

Soweit jedoch der Universalitätsgedanke sich auf den Prozeß bezieht, in dem er wirksam wird, ist die ethnozentrische Sicht kein abgeschlossener Fall, sondern bleibt sie eine Frage der Angemessenheit und Wahrheit. Da ferner das Implikat und der Bezugspunkt der ethnozentrischen Perspektive, nämlich die menschliche Person und das Kulturuniversum, sich in ihren Synthesen nicht erschöpfen, machen sie es uns nicht nur möglich, diese Perspektive, obwohl wir selbst dazugehören, zu beurteilen, sondern gestatten sie es uns auch, andere Perspektiven zu identifizieren und mit unserer eigenen so zu vergleichen, daß wir diese um ihrer selbst willen akzeptieren, zugleich aber auch als Herausforderung, jene Wahrheit zu begreifen, die wir gefunden zu haben meinen (vgl. W. Dupré 1975: 331 ff).

Wenn wir die Theologie im Licht dieser Überlegungen beurteilen, dann sehen wir sogleich, daß diese sowohl für die kulturelle Identifikation dieser Disziplin als auch in bezug auf ihre Funktion als Gewissen der religiösen Gemeinde von größter Bedeutung sind. Ganz gleich, wie wir die Theologie definieren – sobald wir auf ihrer Universalität bestehen, ist es nur logisch, wenn wir sie mit ihrer eigenen kulturellen Situation und mit all dem konfrontieren, was sich von einem zwischenkulturellen Standpunkt her ergibt. Wenn wir auf ihrer Einzigartigkeit insistieren, können wir unsere Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß es andere Theologien gibt, die dasselbe tun. Die Überzeugung, daß wir eigentlich wissen, wie andere Kulturen zu beurteilen sind, enthebt uns jedenfalls nicht der Aufgabe, nach den ethnozentrischen Eigenschaften dieses Wissens zu fragen.

Obwohl am ethnozentrischen Charakter der Theologie kein Zweifel bestehen sollte, sollten wir freilich auch wissen, daß die Antwort auf dieses Problem nicht in einem theologischen Relativismus zu suchen ist, der sich den selbsterklärten Theorien des ethischen und kulturellen Relativismus anschließt. Da diese Theorien für den Mythos, in dem sie befangen sind, blind sind, überwinden sie, wie wir bereits dargetan haben, die Unzulänglichkeiten des Ethnozentrismus nicht, sondern tragen sie bloß zu ihrer Veränderung bei. Das gleiche gilt, wenn wir eine partikuläre Theologie verabsolutieren. Wenn wir nur unser eigenes System akzeptieren, mag dieses nun die Kultur, die Ethik oder die Theologie betreffen, kommen wir nicht darum herum, es zu einem System unter vielen werden zu lassen. Was absolut zu sein beansprucht, ohne sich zugleich seiner Relativität bewußt zu sein, gehört, wenn auch unter einer anderen Bezeichnung, zur Kategorie ethnozentrischer Kurzsichtigkeit.

Im Gegensatz zu den verkündeten Theorien des Relativismus gibt es jedoch die Entdeckung der Relativität als Äquivalent des Ethnozentrismus. Worauf es dabei ankommt, ist nicht der scheinbare oder wirkliche Widerspruch von Aussagen, sondern die Tatsache, daß die Wahrheit des Menschen vor allem eine Frage der Konkretion persönlicher unnd kultureller Existenz ist. Mit anderen Worten: Wenn wir den Sinn des Ethnozentrismus beurteilen, sollten wir eine klare Trennungslinie ziehen zwischen der Feststellung der kulturellen Relativität und den Schlüssen, die wir aufgrund dieser Feststellung ziehen. In diesem Kontext ist der Relativitätsbegriff nicht ein Ersatz für den Universalismus, sondern eine kritische Beurteilung von ihm. Wird er als Ersatz gedacht, dann führt dies auf der theoretischen Ebene zur Heuchelei und auf der praktischen Ebene zur Verachtung.

Was nun kann die Theologie von der Entdeckung des Ethnozentrismus lernen?

Erstens möchte ich eine Warnung vor jeder Art von engstirnigem Denken aussprechen. Nicht nur bestehen beträchtliche Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen, die, wenn schon aus keinem anderen Grund als dem, daß es sie gibt, in Erwägung gezogen werden sollten, sondern es kehren in verschiedenen Situationen die gleichen Beurteilungsmodelle wieder. Das Innewerden dieses Sachverhalts ist Grund genug, nichts von einer Überprüfung auszunehmen. Wenn wir uns davor fürchten, wird, wie Hegel sagt (Hegel 1952: 65), die Furcht vor Irrtum zur Furcht vor der Wahrheit, wobei sich der Glaube an eine letztgültige Wahrheit zu der Annahme verkehrt, nur das «System» könne uns retten.

Zweitens möchte ich auf den Sinn der Toleranz hinweisen. Wenn wir die Kultur im Licht des Ethnozentrismus und seiner Existenzgründe betrachten, so steht zu erwarten, daß die Wahrheit bestimmt nicht in der Einförmigkeit endlos sich wiederholender Partikularitäten zutage tritt. Solange hingegen die menschliche Person mehr als eine Konstruktion und das Kulturniveau mehr als die Summe der Kulturen ist, aus denen es sich zusammensetzt, muß es Mannigfaltigkeit sowohl hinsichtlich der Perspektiven geben, die uns zu sehen ermöglichen, als auch der Urteile, die wir im Rahmen dieser Perspektiven bilden. Während wir jedoch die kulturelle Relativität im Namen der Wahrheit bejahen, sollten wir nicht den Grund für diese

Bejahung vergessen, so wie er in der Toleranzidee zum Ausdruck kommt. Diesbezüglich können wir auch sagen, daß es die praktische Qualität persönlicher Existenz ist, oder, wenn wir diese im Licht der Universalität sehen, der persönlichen Einmaligkeit und Würde, und, soweit eine bestimmte Kultur der Einheit des Kulturuniversums unterworfen ist, daß es der Gedanke der Kulturharmonie ist, die für den Sinn der Toleranzen und ihre Umsetzung in Theorie von entscheidender Bedeutung sind.

Drittens möchte ich hervorheben, daß es für die Theologie notwendig ist, den Kulturbegriff in ihre Theoriebildung aufzunehmen. Obschon es Aufgabe des theoretischen Denkens ist, sich selbst und seine Gegenstände der Idee der Universalität zu unterwerfen, so muß die Aufgabe selbst dennoch mit Hilfe kultureller Entitäten, d. h. mit Symbolen ausgeführt werden. Sowohl kraft der Universalität als auch der Mittel, womit das Ziel zu erreichen ist, werden demnach theoretische Anstrengungen schließlich zu Kulturphänomenen. Umgekehrt gilt: Wenn wir die Aufgabe des theoretischen Denkens erfüllen möchten, dann können wir nicht von der kulturellen Relativität absehen, um die Wahrheit des Menschen und der Welt, in der er lebt und stirbt, auf den Begriff zu bringen – einer Welt übrigens, die zumindest zum Teil das Ergebnis seines eigenen Tuns ist. So wie eine Kirche, welche die wesentliche Präsenz kulturspezifischer Elemente in der Konstitution ihres Seins negiert, zwangsläufig zum Götzen wird, da sie ihre endliche Existenz stillschweigend vergöttlicht, so wird die Theologie zwangsläufig um ihre Wahrheit gebracht, wenn sie die Einsichten zurückweist, welche die Entdeckung des Ethnozentrismus uns aufzwingt.

Viertens möchte ich die ontologische Priorität der Person und ihrer Tradition betonen. Dies ist wichtig nicht nur im Hinblick auf die Legitimation der Kirchen, sondern auch für die Annahme des Glaubens als theoretisches Prinzip. Es ist wichtig für die Kirchen, damit die Erinnerung an diese Wirklichkeit im Sinne institutioneller Organisation gerechtfertigt wird. Und wichtig für die Theorie, weil diese dadurch mit der Wahrheitswirklichkeit, so wie sie in persönlichen Beziehungen und Haltungen ins Dasein getreten ist, verbunden wird. Die Erinnerung an die personale Wirklichkeit und die sich daraus ergebenden Konsequenzen ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Die Kehrseite betrifft deren Bedeutung als Wahrheitskriterium. Denn während die Aufgabe der Theologie als der Versuch bezeichnet werden kann, das Mysterium Gottes und des Menschen in der Geschichte der Kulturen zu situieren und seine Bedeutung im Sinne letzter Gültigkeit zu umreißen, ist es die konkrete Universalität der persönlichen und kulturellen Existenz, die die Urteile von Theorie und Praxis zumal beurteilt. Mit anderen Worten: Obwohl die Theologie durch ihre theoretische Energie gedrängt wird, ein Urteil über den Menschen und die Kultur zu artikulieren, ist es die kulturelle Eigenart personaler Wesen, die über die Richtigkeit dieses Urteils entscheidet. Da diese Existenz ihre Ausdrucksgestalten in einer bunten Vielfalt von Kulturkonstellationen gefunden hat, ist das Studium dieser Konstellationen nicht nur eine Frage theoretischer Orientierung, sondern auch des inneren Verifikationsverfahrens, ohne das auch die Theologie sinnlos bleiben muß.

Schließlich möchte ich noch auf die Idee und die Artikulierung örtlicher Theologien und Liturgien hinweisen. Sie sind sowohl eine Antwort auf die Herausforderung durch die kulturelle Relativität als auch ein Kriterium für die Durchbrechung ethnozentrischer Selbstgenügsamkeit, zumal dann, wenn es sich um eine Religion handelt, die ihre zentrale Stellung als eine weltweite Sendung versteht. Als solche sind sie nicht synkretistische Kombinationen, sondern Ausdruck der Wahrheit, so wie sie ist und unter den Bedingungen der Kulturgeschichte anzustreben ist. In der Kirche zeugen sie dafür, daß diese den Prinzipien ihres eigenen Seins entspricht, d. h. sie zeugen für eine Kirche, die sich nicht als Herrschaft, sondern als Communio in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der personalen Würde, Freiheit und Heiligkeit versteht.

Wenn wir die eschatologischen Chancen unseres Zeitalters abschätzen, dürfen wir die berechtigten Ansprüche der personalen Existenz und der kulturellen Wirklichkeit nicht übersehen. Während bis jetzt die Aufdeckung des Ethnozentrismus zu einer Interpretation des kulturellen Relativismus geführt hat, die der Universalität den Todesstoß zu geben schien, sind wir heute zu der Erkenntnis gelangt, daß die Dinge viel verwickelter sind. Angesichts des Dilemmas, den Sinn für die Andersheit zu verlieren, weil wir den Ethnozentrismus verabsolutieren, und den Sinn für die Ähnlichkeit, weil wir die Relativität verabsolutieren, kommen wir nicht um die Einsicht herum, daß die Universalität weder das eine noch das andere, sondern beides ist. Damit sind wir gezwungen, unser Denken ein weiteres Mal zu radikalisieren, um die fundamentale Beziehung des Menschen zu Universalität und Wahrheit zu bejahen und nach deren Sinn in Formen zu suchen, die den Möglichkeiten unseres Zeitalters entsprechen. In diesem Kontext wird die Theologie ihre Glaubwürdigkeit entweder gewinnen oder verlieren, je nachdem ob sie die Herausforderung kultureller Vielfalt und Relativität annimmt oder zurückweist.

Literatur, auf die verwiesen wird

J. Cook, Cultural relativism as an ethnocentric notion, in: R. Beehler, A. Drengson, The Philosophy of Society (Methuen, London 1978).

Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia. Schriften I (Herder, Wien 1964); De pace fidei. Schriften III (Herder, Wien 1967).

W. Dupré, The Hermeneutical Significance of Culture. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association: XLVII (1973) 12–20; Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy (Moutin, Den Haag 1975).

R. Ginters, Relativismus in der Ethik (Patmos, Düsseldorf 1978).

G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Meiner, Hamburg 1952).

M. Herskovits, Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism (Hg. F. Herskovits) (Random House, New York 1973).

F. L. K. Hsu, The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist, in: American Anthropologist: 81 (1979/3) 517–532.

A. L. Kroeber, 1948 Anthropology (Harcourt, Brace and World, New York 1948).

T. Lemaire, Over de waarde van kulturen (Ambo, Baarn 1976).

W. G. Sumner, Folkways (Dover Publication, New York 1959 [1906]).

E. Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas (London 1906).

Ph. Wheelwright, The Presocratics (The Odyssey Press, New York 1966).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

WILHELM DUPRÉ

1936 in Hermeskeil (Kr. Trier). geboren. Studium der Philosophie, Völkerkunde und Soziologie in St. Gabriel bei Mödling und in Wien. 1963 Promotion mit einer Arbeit über die Non-aliud-Lehre des Nikolaus von Kues. 1963–1965 Universitätsassistent am Philosophischen Institut der Universität Wien. 1965–1974 Professor an der De-Paul-University, Chicago. Seit 1970 Inhaber des Lehrstuhls für Religionsphilosophie an der Universität Nimwegen. Veröffentlichungen: Die Babinga-Pygmäen (1962); Festschrift P. J. Schebesta (zus. mit A. Vorbichler, 1963); Philosophisch-theologische Schriften des Nikolaus von Kues (zus. mit D. Dupré), 3 Bände (1964–1967); Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy (1975); verschiedene Aufsätze über die Philosophie des Nikolaus von Kues in: Wissenschaft und Weltbild, Bd. 15, 17; Philosophisches Jahrbuch, Bd. 73; Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft, Bd. 4, 7, 11, 13; Beyond the Secular and the Sacred: H. Loiskandl (Hg.), Man and Society (1971); Wahrheit und Mythos: G. Heinz Mohr (Hg.), Ärger mit der Wahrheit (1972); Wat is religie?: Toekomst van de Religie, Religie van de Toekomst (1972); Art. «Anfang», «Mythos», «Zeit»: Handbuch philosophischer Grundbegriffe (1974); Technology and Myth: Bijdragen Bd. 36; Zur grundsätzlichen Bedeutung der Religion in Primitivkulturen: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Bd. 19; Religion and its Neolithic Dimension: Listening, Bd. 13. Anschrift: Kroonsingel 41, NL–BL Malden, Niederlande.

Richard G. Cote

Einige Absolutheitsansprüche in der Geschichte der christlichen Missionen

Theoretisch verabsolutiert das Christentum weder das Begrenzte, Bedingte, noch das Relative, das allem Menschlichen anhaftet – selbst der Religion. In der Praxis hingegen hat es im Verlauf der Geschichte seine Sendung so ausgeübt, als ob das Gegenteil wahr wäre.

Die Voraussetzungen zu diagnostizieren, die hinter einigen der Absolutheitsansprüche standen, welche die Missionen einst geltend machten, ist keine einfache Aufgabe. Erstens deswegen, weil dieses Unternehmen beständig auf die Notwendigkeit hinweist, über die grundlegenden Fragen nachzudenken, die von den Kirchenhistorikern nur selten und dann zumeist bloß beiläufig gestellt worden sind. Diese Fragen betreffen das, was im Leben von Missionaren im Grunde vor sich geht, die eigentlichen (oft verborgenen) Beweggründe, Ziele, Vorurteile und Ereignisse, die ihre Entschlüsse und Haltungen als Missionare bestimmen. Die Tatsache, daß die Missionen sich ausgebreitet haben, liegt auf der Hand, aber das darunter liegende Problem, was zu einem gegebenen Zeitpunkt der Beweggrund dazu war, ist keineswegs klar. Die Motive der Missionstätigkeit zu analysieren, kann eine ebenso heikle Angelegenheit sein wie die, die chemische Zusammensetzung eines Parfüms mit seinen zahlreichen Ingredienzien zu untersuchen: einige von ihnen sind beständig latent, während andere, isoliert beschnuppert, uns zurückfahren ließen.

Eine zweite Schwierigkeit ist natürlich unser Unvermögen, die Vergangenheit wirklich «authentisch» zu entziffern und zu deuten. Unser modernes historisches Bewußtsein macht uns sehr hellsichtig für die Tatsache, daß selbst die «authentischste» Interpretation der Vergangenheit beträchtlich relativiert werden muß, und dazu gehört, ironischerweise, auch unsere Deutung der einstigen Absolutheitsansprüche der Kirche. Es verhält sich damit so, wie Michel de Certeau vor einigen Jahren bemerkt hat: «En changeant, nous changeons le passé» («Indem wir uns ändern, ändern wir die Vergangenheit»).

Trotz dieser Grenzen ist es jedoch möglich, gewisse Bereiche der Missionstätigkeit zu nennen, worin die Kirche sehr leicht bereit war, einige der verfehlten Absolutheitsansprüche hinzunehmen und ins Spiel treten zu lassen. Wir werden unsere Aufmerksamkeit

auf die Frage der Proselytenmacherei und der missionarischen Anpassung konzentrieren.

Missionarische Proselytenmacherei

Vom frühen Christentum an bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts war es eine der beharrlichsten Gewohnheiten der Missionare, zwischen Christen und Heiden einen Trennungsstrich zu ziehen. Diese bedauerliche Zweiteilung spaltete die Welt in zwei ungleiche, von Grund auf einander entgegengesetzte Sphären und brachte mehr Mythen, mehr Ignoranz und mehr Ambitionen hervor als jede andere Verschiedenheitsempfindung. Die Christen hielten es für sicher, daß nur Getaufte und Rechtgläubige zu Gott gelangen werden, während die anderen in die Hölle kommen würden. Dieser pessimistischen Auffassung lag die Überzeugung zugrunde, daß es «außerhalb der Kirche kein Heil» gebe – eine Formel, die zuerst in absolutem, ausschließendem Sinn interpretiert wurde. Selbst in einer abgeschwächten Form vertrat diese Ekklesiologie die Meinung, außerhalb der Kirche sei es bestenfalls schwierig und prekär, zum Heil zu gelangen, diejenigen, die nicht der Kirche angehörten, lebten in gefährlicher Finsternis und von Gott getrennt.

Deshalb war es ein Hauptmotiv des Missionsimpulses, soviele Heiden wie möglich vor der ewigen Verdammnis zu bewahren, die sonst ihrer wartete. Darin lag natürlich auch ein tiefes Mitleid mit den Mitmenschen, das so viele Heldenleben und Heldentaten im Missionswerk erklärt. Doch die eigentliche Macht dieses «Heilsnotwendigkeits»-Motivs beruhte darauf, daß es absolut gefaßt wurde. Sobald entweder «notwendig» oder «Heil» in einem abgeschwächten Sinn verstanden wird, verliert dieser Beweggrund an Kraft.

Man braucht bloß an den hl. Franz Xaver, den Patron der Missionen zu denken, der Tausende von Menschen taufte, weil er der Überzeugung war, diese würden sonst zur Hölle verdammt sein. Der gleiche Geist motivierte im 16. Jahrhundert die Jesuiten in Brasilien; sie verstanden ihre Aufgabe in erster Linie als Bringen von Licht und Heil für Menschen im Irrtum, für Seelen, die sonst verloren gingen. Aus ihren Briefen geht hervor, daß selbst dann, wenn sie Indianer in besonderen Dörfern sammelten, es ihnen weniger darum ging, eine einheimische Christengemeinde zu schaffen, als darum, so viele einzelne Seelen als möglich zu retten. Das zahlenmäßige Wachstum wurde zu einem dermaßen zentralen Kriterium, daß es allein schon als Maßstab diente, an dem man den Erfolg einer Mission beurteilte.

Der Kirche fiel es seit jeher schwer, die Frage nach der richtigen Beziehung zwischen ihrer relativen Position *in* der Welt und ihrer universalen Sendung *zu* der Welt zu lösen. Allzuoft identifizierte sie ihre von ihr vorausgesetzte Sendung in die ganze Welt damit, eine möglichst große Anzahl von Menschen zu gewinnen. Und im Bereich der Missionstätigkeit ist der Traum von einer absoluten Universalität als einer wirklichen Möglichkeit ein gefährliches Idol: es kann Missionarszeloten hervorbringen, die in diesem Traum Instrumente des schlimmsten geistigen Imperialismus schmieden. Diese Tendenz hat in der Geschichte der christlichen Missionen tatsächlich bestanden, und es macht dabei wenig aus, ob es sich bei den betreffenden Glaubensboten um Franken des achten Jahrhunderts, um Spanier des 16. Jahrhunderts, um Briten des 19. Jahrhunderts oder um Amerikaner des 20. Jahrhunderts handelte.

Wenn Proselytenmacherei von solchen betrieben wird, die mit einer herrschenden politischen Macht verbündet sind, kann sie koloniale Abenteuer und die Anwendung von Gewalt bei der Verbreitung des Glaubens unter widerstrebenden Ungläubigen rechtfertigen. Wo der universale Anspruch einer Religion von den staatlichen Gewalten unterstützt wird und seinerseits diese unterstützt, ist natürlich die bestmögliche Grundlage zu Intoleranz gelegt, die ein unmißverständliches Symptom dafür ist, daß man Absolutheitsansprüche stellt und von einer ganz katholischen Welt träumt. Der Zweck der ganzen Übung wird dann in militärische Begriffe gefaßt: es geht darum, Menschen für den Glauben zu «gewinnen». Man verbucht einen Sieg: eine neue Eroberung bringt eine weitere Medaille ein, die zum eigenen Ruhm beiträgt.

Das extremste Beispiel dafür bildet das Phänomen «erzwungener Bekehrungen» – ein Phänomen, das sich in der Geschichte der christlichen Missionen mit peinlicher Häufigkeit wiederholt... Im sechsten Jahrhundert drängte Papst Gregor der Große den König Ethelbert von Kent und den Adel Sardiniens, ihre heidnischen Bauern, falls notwendig mit Gewalt, zu bekehren. Im siebten Jahrhundert erwirkte der hl. Amandus, der erste eigentliche Glaubensbote Flanderns, eine Anordnung des Königs, welche die Heiden zum Empfang der Taufe verpflichtete. Im achten Jahrhundert zwang Karl der Große die alten Sachsen und den Fürsten von Mähren, sich taufen zu lassen. Im neunten Jahrhundert drängte König Olaf von Norwegen der Mehrheit seiner Untertanen mit mancherlei Gewaltmaßnahmen die Taufe auf. Im zwölften Jahrhundert eroberten die Schweden Finnland und zwangen die Finnen, sich taufen zu lassen. Und die Mißgriffe, die sich die Kreuzfahrer diesbezüglich zu schulden kommen ließenn, sind allzu bekannt, als daß wir uns hier damit befassen müßten.

Dieses Erbe von Intoleranz und der Erzwingung von Bekehrungen wurde in das «Zeitalter der Entdekkungen» weitergereicht, wo ein zwar weniger aufdringlicher, aber doch enger Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Proselytismus bestand. Auch die Entdeckungsreisen waren von dieser merkwürdigen Verquickung von religiösen und materiellen Anliegen beherrscht; Verluste der Ungläubigen wurden als Gewinne für die Gläubigen gebucht. Das Requerimiento zum Beispiel, ein 1513 von Martin de Encisco ersonnenes und vom Papst voll unterstütztes Manifest, verlangte von den Indianern, die Kirche als «Herrscherin und Herrin der ganzen Welt» zu betrachten. Falls sie sich weigern sollten, die christliche Religion anzunehmen, hatten ihre Herren das Recht, sie wieder in den Sklavenstand zurückzuführen, ihres Eigentums zu berauben und so schlecht wie möglich zu behandeln. So war bei der ersten Kolonialisierung Amerikas die Meinung weit verbreitet, infolge ihres Heidentums besäßen die Heiden keinerlei geistliche und bürgerliche Rechte. Andere, mehr mit Nächstenliebe Erfüllte, erklärten, Neger zu Sklaven zu machen, sei ein gutes Werk, denn bloß durch die Sklaverei könnten sie in größerer Anzahl zu Christus gebracht werden. Es ist typisch, daß der französische Code Noir von 1685 jeden Plantagebesitzer verpflichtete, seine Neger taufen und im christlichen Glauben richtig unterweisen zu lassen. Dieser Erlaß blieb nicht toter Buchstabe; unter anderen schärfte ihn Bienvielle ein, kurz nachdem er 1718 New Orleans gegründet hatte.

Um diese Proselytenmacherei und die hartnäckigen Absolutheitsansprüche, die sie unterbauten, zu verstehen, muß man tiefer sondieren und sich fragen, weshalb es zu solchen Entwicklungen kommen konnte. Erstens waren manche Missionare von einst vom glühenden Verlangen beseelt, in Amerika ein neues Jerusalem zu errichten. Der Protestantismus hatte die Einheit des Christentums in Europa zerbrochen, und infolgedessen sehnten sich viele Spanier danach, in der neuen Welt eine neue geistliche Eroberung zu machen. Damals und später hoben viele Schriftsteller hervor, daß Luther und Cortez im gleichen Jahr geboren sind; der eine zerstörte die christliche Einheit in Europa, und der andere erschloß eine neue Welt, die von den religiösen Auseinandersetzungen, welche die Welt auseinanderbrechen ließen, frei war. Um diesen Wunschtraum zu verwirklichen, mußten die Seelen der Indianer durch eine massive Zudringlichkeit gewonnen werden, selbst wenn es dabei nötig war, Gewalt und Zwang anzuwenden. Zweitens bestand eine enge Verbindung zwischen der Mission und dem kolonialen Imperialismus, eine Verbindung, die in die Maxime gefaßt wurde: «Cuius regio, eius et religio.» Der Augsburger Friede (1555) überließ es praktisch dem allmächtigen Landesfürsten, zu bestimmen, zu welcher Religion sich seine Untertanen bekennen sollten. Krone und Kreuz erschienen als natürliche Verbündete, und deshalb hielten es die Fürsten für ihre Pflicht, den Glauben zu verbreiten. Doch wie die Geschichte der Ausbreitung des Christentums zeigt, eignen sich die Waffen von Fürsten für Heilige nicht. Ein dritter Faktor, der gewisse Absolutheitsansprüche entstehen und Toleranz als Verrat erscheinen ließ, war der übersteigerte Treuebegriff, der dem damaligen Nationalismus zu eigen war. So sagte Pius XI. 1929: «Der Nationalismus war für die Mission stets eine Pest. Man übertreibt nicht, wenn man ihn einen Fluch nennt.»

Diese unwesentlichen Beweggründe waren noch um so verhängnisvoller, als sie es ganz wohlmeinenden Missionaren erlaubten, sich voller Begeisterung in der Missionsarbeit einzusetzen und dabei vollständig zu übersehen, welchen Schaden sie anrichteten; auch waren sie unfähig, das, was sie in Wirklichkeit erreichten, realistisch zu werten. Es ist merkwürdig und zweifellos aufschlußreich, daß die Schriften der meisten Theoretiker der Pioniermissionen des 16. und des 17. Jahrhunderts (Acosta, Thomas a Jesu, Brancati, Gubernatis u.a.) in bezug auf die Frage, ob man zur Gewinnung von Seelen Gewalt anwenden dürfe, eine zwiespältige Haltung einnehmen. Einerseits konnten sie die imperialistische Politik Spaniens rechtfertigen und rhetorisch fragen: «Wie hätten diese Barbarenvölker gebändigt und gezähmt werden können, wenn sie nicht die Militärmacht der Spanier hätten fürchten müssen?» Andererseits aber waren sie alle gleichfalls überzeugt, daß die Missionare selber davon absehen sollten, Gewalt anzuwenden, um den Glauben zu verbreiten. Diese zwiespältige Haltung mit den ihr innewohnenden Widersprüchen und verhängnisvollen Konsequenzen zeigt, daß die christlichen Missionen nie neutral oder selbständig waren gegenüber der herrschenden Ideologie und dem Milieu, aus dem die Missionare kamen. Dies war vor allem dann der Fall, wenn zahlenmäßige Gewinne, das quantitative Wachstum der Kirche als die «Hauptaufgabe» der Mission angesehen wurde. Doch gab es auch andere – wie Las Casas, Vitoria und Veracruz –, die unbeugsam für die Rechte der Eingeborenen kämpften und viele Auswüchse, die in der Praxis der Proselytenmacherei vorkamen, verurteilten.

Missionarische Anpassung

Ein zweiter großer Bereich, worin die Absolutheitsansprüche der Kirche in der Geschichte der christlichen

Missionen zutage treten, ist die missionarische Anpassung – oder besser gesagt ihr Fehlen. In neuerer Zeit haben manche jungen Kirchen in der Dritten Welt die Politik der missionarischen Anpassung als paternalistisch und völlig veraltet zurückgewiesen; man erblickt in ihr eine «taktische Kriegslist» der alten Kirchen, eine Öffnung im Sinn eines bloßen «Entgegenkommens» oder einer «Gefälligkeit», die nicht nur dem innern Sinn und Wert der örtlichen Bräuche nicht gerecht werde, sondern auch einen bloß fingierten Universalismus verrate, 1974 wiesen z. B. die Bischöfe Afrikas und Madagaskars die Theologie einer bloßen Anpassung zurück zugunsten einer radikaleren Politik einer Inkarnation, will sagen einer Einstellung, die zum Grundsatz der «Indigenisierung» nicht nur ein Lippenbekenntnis ablegt. Die Anfrage, die an diese Kirchen gestellt wird, ist sehr klar: Wie läßt sich das herkömmliche Glaubensverständnis und die traditionelle Glaubenspraxis der westlichen Christenheit mit einer ganz neuen Einsicht in den inneren Wert und die Gültigkeit der verschiedenen menschlichen Kulturen vereinbaren, aufgrund derer das Christentum inkarniert, zeitgemäß, bedeutsam und wirklich katholisch werden soll? Die herkömmliche Politik der missionarischen Anpassung ist wegen der Fehlgriffe, die in ihrem Namen getan wurden, entwertet worden. Es stellte sich immer deutlicher heraus, daß die oberflächlichen halben Maßnahmen einer Adaptation oft die Möglichkeiten zu einer echten Inkarnation und deshalb einer wirklichen Authentizität verbauten. Schon der Ausdruck selbst setzt ja voraus, daß immer noch ein vollgültiges universales Gesetz besteht, das man dann an unterschiedliche örtliche Verhältnisse und Gebräuche «anpaßt».

Die Politik der missionarischen Anpassung braucht nicht einen bloß fingierten Universalismus in sich zu schließen, doch nur dann, wenn man sich in der Praxis ernsthaft und großzügig an sie hält. Dies war der Fall, als die frühe Kirche gänzlich in das kulturelle Leben des römischen Reiches eintrat. Ohne die wesentlichen Punkte ihrer Glaubenslehre zu opfern, bewahrte die missionarische Kirche von der alten Kultur alles, was an dieser gut war, gestaltete um, was indifferent war, und tolerierte in der Hoffnung auf einen allmählichen Läuterungsprozeß selbst vieles, was sie zwar als schlecht, aber nicht als in sich oder unheilbar schlecht ansah. Die Anpassung an die bestehende Kultur ging so weit wie nur möglich. Hätte man versucht, der römischen Gesellschaft jüdische Kulturformen aufzudrängen, so wäre das Missionsunternehmen gleich von Anfang an zum Scheitern verurteilt gewesen. Wollte man sich Hoffnung machen, der hochentwickelten römischen Gesellschaft eine neue, christliche Seele einhauchen zu können, so mußte man von seiten der Kirche in der Anpassung möglichst weit gehen.

Zwar sprachen die Kirchenväter von den heidnischen religiösen Gebräuchen sehr geringschätzig. Sie waren der Ansicht, alle heidnischen Gottheiten seien Dämonen, und die Seelen der Heiden seien Sklaven Satans. Doch dieses negative Urteil war mehr rhetorisch als ernst gemeint. Wenn auch nicht immer in Worten, waren die Kirchenväter heidnischen Werten gegenüber viel entgegenkommender, als der schrille Ton ihrer Rhetorik vermuten läßt. Wir ersehen dies beispielsweise daraus, daß sie ihre Namen beibehielten, obschon diese oft auf die heidnische Mythologie zurückgingen; auch entnahmen sie Begriffe und Sinnbilder häufig heidnischen Religionen und suchten in der Philosophie sowie in den sibyllinischen Orakeln ihrer Zeit eifrig nach Bestätigungen der christlichen Lehre. Zudem waren die Kirchenväter des aufrichtigen Glaubens, daß das sogenannte «heidnische» Herz nicht ganz und gar verdorben, sondern im Grunde gut und so beschaffen sei, daß es sich zur Verchristlichung eigne («anima naturaliter christiana»).

Während der folgenden Jahrhunderte, als die germanischen Stämme christlich wurden, führte man die Praxis weiter, herkömmliche Riten und Bräuche zu verwenden, um den christlichen Glauben zum Ausdruck zu bringen. Wie Professor Latourette in seiner «Histoire universelle des missions catholiques» aufgezeigt hat, wurde diese Praxis von den Missionaren und Kirchenleitern von damals gefördert, auch von so hervorragenden Gestalten wie Bonifatius, Cyrill und Methodius, Gregor dem Großen und Augustinus, dem Apostel Englands. Die drakonischen Maßnahmen Karls des Großen gegenüber den Sachsen, worin die Rolle der weltlichen Macht beim Missionswerk erstmals stark entstellt wurde, waren eine Ausnahme gegenüber den aufgeklärten Anpassungsmethoden, die für die damalige Zeit so charakteristisch sind.

Als aber das Zeitalter der Entdeckungen anbrach, wurde die Politik der missionarischen Anpassung fast ganz aufgegeben, und mit ihrem Verschwinden kam es in der Kirche zu einer Welle falscher Absolutheitsansprüche – zu einer Welle, die im 19. Jahrhundert schließlich ihren Gipfel erreichte. Europa wurde als die Heimstätte alles Guten, Zivilisierten und Christlichen angesehen, während man im Missionswerk einen uneingeschränkten Krieg gegen «Barbarei» und «Aberglauben» erblickte. Die Kirchenleiter und Missionare bestanden auf einer fast gänzlichen Identifikation des Christentums mit westlichen Kulturformen und Werten.

Im allgemeinen ging man gegen heidnische Gebräuche frontal vor. Wir sehen dies z. B. in Afrika, als die

portugiesischen Missionare 1538 nach Benin kamen und die spanischen Kapuziner ein Jahrhundert später nach dem Kongo. Das gleiche war in Äthiopien der Fall. Gleich nach der 1622 erfolgten Bekehrung des Kaisers Susenyos gingen die Missionare zu einem umfassenden Angriff auf alle Punkte des Rituals, der Lehre und der Praxis über, worin die äthiopische Kirche nicht mit Rom übereinstimmte. Diese kulturelle und theologische Arroganz rief eine nationale Reaktion hervor: Susenyos wurde zur Abdankung gezwungen, und 1632 vertrieb sein Nachfolger die Missionare.

Gleich anmaßend ging man in Indien vor. Hier wurde die absolutistische Geisteshaltung der Kirche von der damaligen weltlichen Macht noch gesteigert und sogar zum Gesetz erhoben. Sämtliche islamischen und heidnischen Priester, Büßer und Zauberer wurden aus den unter portugiesischer Herrschaft stehenden Gebieten vertrieben; nichtchristliche Kultstätten wurden zerstört; die öffentliche Ausübung jeder Religion außer der christlichen wurde untersagt; auf Polygamie stand die Strafe der Verbannung auf die Galeeren; gewisse Stadtbezirke waren für Nichtchristen gesperrt. Diese Gesetze und Dekrete, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erlassen wurden, zeigen, wie gefährlich der Eurozentrismus war, der damals vorherrschte. Das christliche Leben mußte sich in fast jeder Einzelheit nach dem von Portugal richten. Wer Christ wurde, wurde durch und durch portugalisiert und verpflichtet, einen portugiesischen Namen anzunehmen, portugiesische Kleidung zu tragen und sich an die portugiesischen Gepflogenheiten zu halten. Selbst der einheimische Klerus wurde ganz nach dem europäischen Modell erzogen. Zudem wurde er als eine Art Klerus zweiter Klasse behandelt und galt nur wenig mehr als Katechisten. Seine einzigartige Befähigung zur Deutung des indischen Denkens machte man sich nicht zunutze. Kurz, die westlichen Formen des Christentums wurden als etwas absolut Geltendes und für alle Maßgebendes aufgezwungen.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts brach eine kleine Gruppe von Jesuitenmissionaren in China mit dem damals herrschenden Geist und versuchte, die Methoden der kulturellen Anpassung wiederzubeleben, die in den ersten Jahrhunderten der Ausbreitung des Christentums eine so hervorragende Rolle gespielt hatten. Mit großem Einfühlungsvermögen und Feingefühl drang Matteo Ricci in die chinesische Kultur ein und suchte Kanäle zu öffnen, durch die das Evangelium das chinesische intellektuelle Leben hätte durchströmen können. Seine Methoden gaben jedoch nach seinem Tod zum langwierigen chinesischen Ritenstreit Anlaß, der schließlich 1704 und 1715 von Klemens XI. gegen ihn entschieden wurde. Am 11. Juli 1742 verbot Benedikt XIV. ein weiteres Mal jede Tolerierung der chinesischen Riten und gebot der Debatte unter Androhung schwerer Kirchenstrafen Einhalt – eine Verurteilung, die mehr als zweihundert Jahre in Kraft blieb.

Während dieser Stillhalteperiode durchdrang die eingefleischte Tendenz, viele der westlichen Formen des Christentums zu verabsolutieren, ja fast zu verewigen, das ganze Missionsunternehmen. Selbst die Minderheit von Missionaren, die Sinn für die Kultur und die Notwendigkeit einer Anpassung hatte, blickte selten über die oberflächliche Szenerie von Trommeln und Pagodendächern hinaus, und den meisten von ihnen war es nicht einmal gestattet, so weit zu gehen. Im 19. Jahrhundert, als die Kirche eine der größten Perioden der Ausbreitung der Missionen erlebte, waren deshalb die meisten Missionare von der völligen Überlegenheit ihrer westlichen Kultur überzeugt. Ihre Methode bestand im großen und ganzen darin, das Christentum soviel wie möglich in seiner westlichen Form zu verpflanzen. Sie dachten nur wenig oder überhaupt nicht an die provisorische Natur des «Gewandes» der Kirche, an die Veränderlichkeit ihrer Normen und die Anpassungsfähigkeit ihrer Riten.

Erst unter Pius XI., und zwar erst in den letzten Jahren seines Pontifikats, wurde der Grundsatz der missionarichen Anpassung zum Wiederaufleben gebracht und gefördert. Die meisten der geschichtlichen und theologischen Studien, die je über dieses Thema gemacht worden sind, entstanden denn auch während dieser Jahre und derer, die auf den Zweiten Weltkrieg folgten. Diese Erneuerung, die zu größerer Geschmeidigkeit und einer beweglicheren Reflexion in der Missionstätigkeit antrieb, bedeutete einen deutlichen Wandel. Doch mit der Zeit wurde die Kirche in der Dritten Welt «mündig» und wies in ihrer Suche nach größerer Authentizität die Politik und Praxis einer bloßen missionarischen Anpassung zurück. Das Erneuerungsbestreben war zwar eine gute Sache, aber es ging zu wenig weit und kam zu spät. Das Ende der modernen Missionsära stand vor der Tür.

Schluß

1. Falls unsere obige Analyse stimmt, war die Verabsolutierungstendenz in dem besonderen Missionsgeist, der sich im 16. Jahrhundert zu entwickeln begann und zu Anfang und um die Mitte unseres Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte, tief eingefleischt und universal vorhanden. In Theorie und Praxis war das Missionswerk von der imperialistischen christlichen Annahme durchdrungen, daß das westliche Christentum der einzige echte Ausdruck des

christlichen Geistes sei und darum die Synthese schlechthin, die man als verpflichtend und für das Heil notwendig und unerläßlich anzunehmen habe. Da die Formen der westlichen Kultur vom christlichen Ideal inspiriert und gewissermaßen konsekriert worden waren, schrieb man ihnen universale Gültigkeit zu.

2. Die abwegigen Absolutheitsansprüche, die wir beschrieben haben, entstammen nicht einer bestimmten Weisung des Evangeliums oder einem göttlichen Auftrag. Selbstverständlich hat die Kirche ihre Missionstätigkeit stets als ein gläubiges Befolgen des von Jesus erhaltenen großen Auftrags betrachtet, «alle Völker zu lehren». Den eigenen Glauben nicht auch andern zu verkünden, wäre ein sehr schlimmer Ungehorsam gegenüber Christus. Deshalb war eine der beständigen Motivationskräfte in jeder Missionsära der Beweggrund, einem «Ruf Gottes zu gehorchen» – ein Beweggrund, der an und für sich genügt, Missionskräfte aller Art zu mobilisieren. Doch war es nicht dieses grundlegende christliche Motiv, das zu den ungerechtfertigten missionarischen Absolutheitsansprüchen Anlaß gab, sondern es waren «fremde Beweggründe», wie Christopher Dawson sie nannte, die in unbewußten Gesellschaftskonflikten auf geschichtlicher Ebene ihren Ursprung hatten. Die missionarische Verabsolutierungstendenz war zum großen Teil von Kräften bestimmt, die überhaupt nicht religiös waren. Das Eindringen dieser fremden Motive verengte die ganze Missionsarbeit, so daß im Grunde jede Möglichkeit einer wirklich *neuen* missionarischen Sicht und Strategie ausgeschlossen wurde. Es gab nur einen Weg, um ein guter Missionar zu sein, und keinen anderen.

3. Man sagt vielleicht, all dies sei eine Geschichte von einst. Mit dem Ende der Kolonialära, dem Schwinden des Ansehens des Westens, mit dem Aufkommen der Dritten Welt als eines globalen Machtblocks und mit dem neuen Denken, wonach die Kirche eher ein Zeichen als ein Heiligtum und ihrer ganzen Natur nach, nicht erst dank ihrer geographischen Ausdehnung, missionarisch ist – mit all dem ist bei unserem neuen Geschichtsbewußtsein die Gefahr, daß es heute oder in Zukunft im Missionswerk zu Erscheinungen eines derartigen Absolutismus kommt, vielleicht sehr gering. Doch der Makel, der damit der Geschichte der christlichen Missionen anhaftet, und die entsprechende Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit der Kirche rechtfertigt das Bemühen, sich nach den Gründen zu fragen, weshalb es zu diesen Entwicklungen kommen konnte. Eine Kirche, die behauptet, kraft ihres Wesens missionarisch zu sein, kann nicht einem Neubeginn entgegenschreiten, bevor sie sämtliche Mißgriffe und Fehler der Vergangenheit mit letzter Ehrlichkeit ins Auge gefaßt hat.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RICHARD G. COTE

1934 in Lewiston (USA) geboren. Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria. Er studierte an den Universitäten Angers und Straßburg; 1967 Doktorat in Theologie. Er wirkte während fünfzehn Jahren in Südafrika, hauptsächlich im höheren Schulwesen und in theologischer Lehrtätigkeit. Gegenwärtig ist er Associate Professor an der Loyola University in New Orleans. Er veröffentlichte u. a. «Could It Be?» und «Universal Grace: Myth or Reality?». Anschrift: 411 N. Rampart Street, New Orleans, LA 70112, USA.

Christopher F. Mooney

Der Anspruch der Kirche, Naturrecht und Moral zu hüten

Die Annahme der Existenz eines Naturrechtes spielte in der traditionellen katholischen Moraltheologie eine sehr große Rolle, wenn nicht die wichtigste überhaupt. Heute aber gibt es ernsthaften Widerstand gegen den Anspruch der Kirche, ein solches universales Gesetz feststellen und lehren zu können. Nichts änderte sich in der nachkonziliaren Kirche so schnell wie die Beachtung der kirchlichen Autorität auf diesem Gebiet. Um dieses Phänomen zu verstehen, werden wir uns zuerst mit der Lehre des Naturrechtes befassen. Dann wird uns auch der Anspruch der Kirche, Hüterin dieses Rechtes zu sein, verständlicher werden, und wir werden besser beurteilen können, ob dieser Anspruch sich auch noch heute aufrechterhalten läßt.

I. Das Naturrecht bei Thomas

Es ist wichtig, von Anfang an klarzustellen, daß es verschiedene Auffassungen des Naturrechtes bzw. des Naturgesetzes gab und daß diese oft nur dem Namen nach dasselbe bezeichnen. Man beachte wohl: es geht hier um ein Naturgesetz als moralisches Gesetz oder Norm des menschlichen Verhaltens; mit physischen Gesetzmäßigkeiten in der Natur wie z. B. der Schwerkraft hat dieser Aufsatz nichts zu tun.

Wir können noch eine weitere Einschränkung machen. Um zu verstehen, was die Kirche mit dem «Naturrecht» meint, brauchen wir kaum auf die nach dem Mittelalter entstandenen Auffassungen vom Naturrecht einzugehen, denn die Kirche hatte und hat wenig Interesse für die neuzeitlichen Auffassungen, die z. B. auf die amerikanische und die französische Revolution einen großen Einfluß ausübten. Neuere Auffassungen, die in den Schriften von Philosophen unseres Jahrhunderts auftauchen, kennt sie noch weniger. Die Kirche bleibt bei den mittelalterlichen Naturrechtslehren, aber auch dort trifft sie eine Auswahl. Die mittelalterliche Tradition selbst war in all ihrer Verschiedenheit wiederum das Ergebnis von älteren Naturrechtsauffassungen und auch nicht selten eine Auswahl daraus. Bei Thomas von Aquin zum Beispiel kamen zwei Traditionsströme zusammen. Einerseits übernahm er von den älteren Autoren die Vorstellung des Naturgesetzes als eines höheren Ideals von Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Andererseits betrachtete er das Naturgesetz als ein dem Menschen und dem Tier gemeinsames Gespür, einen «Instinkt» für das, was richtig ist, oder auch als die physische Struktur der Wirklichkeit.

Das Naturgesetz als unabänderliches Ideal von Gerechtigkeit

Die erste Bedeutung des Naturgesetzes bei Thomas finden wir wieder bei Cicero, der hervorragend eine «richtige Vernunft» beschreibt, «die mit der Natur übereinstimmt und sich überall anwenden läßt, die sich niemals ändert und auch niemals ihre Gültigkeit verlieren wird... Es wird so kein unterschiedliches Gesetz in Athen und in Rom, in der Gegenwart oder in der Zukunft geben, sondern dieses Gesetz ist das ewige und unabänderliche Gesetz für alle Zeiten und für alle Völker.»[1] Vor Cicero war schon Sophokles in seinem Drama Antigone von einer ewigen und unabänderlichen Gerechtigkeit ausgegangen, der menschliche Autorität entsprechen sollte, aber leider oft nicht entspricht.

Das Naturgesetz als in der Natur begründeter «Instinkt»

Die zweite Bedeutung scheint zurückzugehen auf den römischen Juristen Ulpianus (ung. 170–228), dessen Schriften uns durch das Corpus iuris Justianians, das zu fast einem Drittel aus ulpianischen Zitaten besteht, überliefert worden ist. «Das Naturgesetz ist nicht nur den Menschen, sondern allen Tieren gemeinsam.»[2] Nach dieser Auffassung sollten die Menschen von den Tieren lernen, was sie tun müssen. Sie konzentriert sich auf das, was sie für die physische und biologische Struktur von Dingen und Handlungen hält, um daraus, besonders in bezug auf die Sexualität, auf das zu schließen, was moralisch sein soll. Dadurch geraten moralische Fragen, die nicht so von einer physischen oder biologischen Struktur der Dinge entschieden werden können, in den Hintergrund, und so verliert man z. B. das Interesse für die Probleme der sozialen Gerechtigkeit, die mit dem Wirtschaftsleben zusammenhängen, oder für das Suchen nach Normen, mit denen man das staatliche Gesetz beurteilen könnte.

Die Synthese des Thomas

Es gelang Thomas, diese beiden Traditionen in ein Verständnis des Naturgesetzes zusammenzubringen,

nach dem dieses die Berufung des Menschen ist, intellektuell und aktiv am ewigen Gesetz teilzuhaben, das Gott in seiner Vorsehung dem Universum gibt. «Mehr noch als andere Geschöpfe ist der Mensch als Vernunftwesen der göttlichen Vorsehung auf besondere Weise unterworfen, indem er durch seine Sorge und Vorsehung für andere an Gottes Vorsehung Anteil hat. So hat er teil an der ewigen Vernunft Gottes selbst und hat dadurch auch eine natürliche Neigung, das zu tun, was seinem Wesen und dem Ziel seines Daseins entspricht. Diese Teilhabe des Menschen am ewigen Gesetz nennt man das Naturgesetz.»[3]

Konkreter ausgedrückt ist das Naturgesetz die Neigung aller Menschen, zu wissen und zu suchen, was gut für sie ist, damit sie in Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis und mit Hilfe einer gerechten Zivilgesetzgebung richtig in einer Gesellschaft zu leben vermögen. Tiere besitzen durch ihren Instinkt eine ähnliche Fähigkeit, sich in ihrer Umwelt zurechtzufinden. So fällt auch diese Fähigkeit der Tiere unter den Begriff des Naturgesetzes, allerdings haben nur die Menschen die Fähigkeit, über ihren animalischen Instinkt – Menschen gehören ja auch dem Tierreich an – zu reflektieren, und sie können diesen Instinkt dem neuen spezifischen Merkmal der menschlichen Natur, der Vernunft, unterordnen[4].

Daher kann das Naturgesetz des Menschen nicht dem Instinkt des Tieres gleichgesetzt werden, auch wenn man bei ihm so etwas wie ein «Gesetz der Natur» feststellen kann. Das Naturgesetz des Menschen entspricht der ganzen Natur des Menschen und dort soll das, was der Mensch mit dem Tier gemein hat, dem, was den Menschen unter den Tieren hervorhebt, seiner Vernunft, untergeordnet sein. So ist das Naturgesetz des Menschen die Anerkennung der Neigungen seines Wesens, auch seiner Instinkte, und das Wissen, wie er in einem bestimmten Fall seiner gesamten Natur samt Neigungen entsprechen bzw. nicht entsprechen soll.

Das Naturgesetz als Grundlage moralischen und sozialen Verhaltens

Diese mittelalterliche Synthese ermöglichte es damals, die moralischen Imperative vernunftmäßig zu begründen. So entwickelte sie unabhängig von der göttlichen Offenbarung auf der Basis der Erfahrung, die der Mensch von seiner Existenz hat, eine Ethik des Verhaltens. Thomas wollte eine rationale Norm finden, um die sozialen und politischen Institutionen beurteilen zu können. Sie waren sozusagen eine Berufungsinstanz, mit der man ungerechte Gesetze abweisen konnte. Seine Theorie des Naturgesetzes war eine wichtige theoretische Hilfe gegen die Willkür der Regierenden, denn mit ihr konnte man die Behauptung der Herrschenden entkräften, was menschliches Gesetz wäre, hätten nur sie zu bestimmen. Seine Theorie stellte heraus, was das Gesetz zum Gesetz macht, d. h. was ihm seine verpflichtende Kraft gibt. Nur in abgeleitetem und sekundärem Sinne ließ es das Verständnis des Naturgesetzes bei Thomas zu, abzuleiten, was in der Form eines positiven Gesetzes eine deutliche Anweisung sein sollte. Zwar gibt Thomas im Zusammenhang mit dem Naturgesetz solche Normen an, die jedem bekannt sein sollen, aber diese sind dann wieder so allgemein, daß man von ihnen in konkreten Entscheidungen wenig direkte Hilfe erwarten kann.

Zum Beispiel erwähnt Thomas das erste Prinzip des Naturgesetzes («Das Gute muß getan und das Böse gemieden werden») sowie einige konkrete Spezifizierungen (die Neigung, das eigene Leben zu bewahren und sich fortzupflanzen, die Pflicht, dabei den Nachwuchs zu erziehen, die Prinzipien der Organisation der Gesellschaft) nicht wegen der neuen Erkenntnis, die sich aus dem Naturgesetz gewinnen ließe, sondern um auf die verpflichtende Kraft, die dem Naturgesetz in bezug auf all diese Dinge innezuwohnen scheint, hinzuweisen. In dieser Allgemeinheit trifft Thomas tatsächlich Ewiges und Unabänderliches: Gutes soll ja getan werden, Böses muß man meiden. Etwas muß man tun, um sein Leben zu erhalten, irgendwie muß man seine Familie organisieren, etwas muß man für die Ordnung in der Gesellschaft tun. Aber gerade diese Abstrakta «Gutes», «Böses», «etwas», «irgendwie» zeigen, wie wenig hier konkretes Verhalten vorgegeben ist und wie sehr der Mensch sich auf seine Erfahrung stützen muß, um ausgehend von den oben erwähnten abstrakten Prinzipien die konkrete Situation zu durchdenken, damit er so zu besonderen Schlußfolgerungen gelangen kann. «Was moralischem Wissen entspricht», so schreibt Thomas, «wissen wir meistens durch die Erfahrung.»[5]

Die Unsicherheit detaillierter Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz

Je mehr gedacht und gefolgert werden muß, je mehr dabei auch die Erfahrung ihre wichtige Rolle spielen muß, desto größer ist die Möglichkeit, daß man gar keine sichere Schlußfolgerung findet oder verkehrt schließt, daß andere mit dem, was man selber für richtig hält, nicht einverstanden sind oder daß eine winzige Änderung der Umstände die Entscheidung anders ausfallen und Ausnahmen legitim werden läßt.

Was das Naturgesetz daher in bestimmten konkreten Umständen auch fordern mag, es ist unzulässig,

daraus eine allgemein gültige Norm zu machen, und es ist gut möglich, daß andere vernünftige und verantwortliche Menschen anders denken[6]. Denn je weiter man die ersten Prinzipien einer Argumentation verläßt, desto schwieriger wird es, richtige und detaillierte Schlußfolgerungen zu ziehen, nicht nur weil die menschliche Vernunft endlich und schwach ist, sondern auch, weil sie zusätzlich durch Vorurteil, Gewohnheit, Faulheit, Unwissen und Leidenschaft getrübt ist. In den meisten Fällen ist das beste, was uns gelingen kann, daß wir das, was wir zu tun haben, mit Vorsicht und Klugheit einzuschätzen vermögen. Trotzdem müssen wir als Wesen, die zur Verantwortung fähig und berufen sind, die Kenntnis, die uns erreichbar ist, einsetzen, um unser Leben so gut wie möglich zu gestalten.

Diese Aufgabe wird aber schwerer denn je in unserer Zeit, denn der Mensch steht in der modernen Welt vor ganz neuen Situationen, bei denen all seine bisherige Erfahrung und Kenntnis versagt. Schon immer entwickelte sich die Menschheit und wurde vor neue Situationen gestellt, aber nie geschah das so beschleunigt wie in unserer Zeit. Man kann zum Beispiel an die äußerst komplizierten Fragen der Möglichkeiten der Medizin oder der Genforschung denken. Immer neue Fragen, die Generationen vor uns gar nicht stellen konnten oder völlig außerhalb ihres Horizonts lagen, müssen aus den allgemeinen Prinzipien beantwortet werden. Dabei kann es geschehen, daß man mit den neueren Einsichten heute alte Problemstellungen anders sieht und daher auch anders beurteilen muß, oder daß alte Normen in unserer Zeit auch tatsächlich alt, unbrauchbar und überholt sind.

Thomas würde mit uns einverstanden sein, wenn wir nach ernsthaften Überlegungen mit unseren neuen Informationen anders entscheiden müßten als früher oder sogar als er es getan hat, denn er wußte sehr gut, daß die menschliche Erkenntnis des Naturgesetzes sich ändern kann und daß die menschliche Natur selbst nicht in jeder Hinsicht unabänderlich ist. Hier stand er im Gegensatz zu vielen, die meinen, Thomisten zu sein, die gerne das, was Raum und Zeit entspricht, für die Natur des Menschen halten und nur sehr widerstrebend, wenn sie nicht mehr anders können, bereit sind, Irrtümer einzugestehen[7].

Der heutige Wert der Lehre des Thomas

Was könnte dann der heutige Wert dieser mittelalterlichen Theorie des Naturrechtes sein? Das beste, was wir sagen können, ist, daß es uns ein Kriterium gibt oder genauer eine Argumentationshilfe, mit der wir weiterkommen bei der Erklärung, weshalb gute Gesetze gute Gesetze sind. C. Ryan schrieb: «Diese Theorie gibt uns ein Erklärungsmuster für das Gesetz als Gesetz, und dieses Erklärungsmuster kann denjenigen, die eifrig nachdenken, einsichtig werden und Hilfe bieten. Man könnte sie auch als die besondere, dem Gesetz immer innewohnende Logik betrachten. Sie würde so dem Wesen des Gesetzes entsprechen und das Gesetz strukturieren, wie das für das Verhältnis zwischen der Logik und der Argumentation gilt... So wie wir mit Hilfe der Logik vielleicht entscheiden können, ob eine Argumentation falsch oder richtig ist, so könnten wir uns möglicherweise auf das Naturrecht berufen, um zu entscheiden, ob bestimmte menschliche Gesetze gerecht oder ungerecht sind.»[8]

Dies gilt für eine heutige Funktion des Naturrechtes auf sozialer Ebene. Auf der Ebene des Individuums kann die Metapher «Natur» sich beziehen auf die innere Neigung, die uns alle dazu drängt, authentische Persönlichkeiten zu werden und Selbstverwirklichung zu suchen. Es geht dann eher um eine Tendenz unseres Lebens als um eine eindeutig feststellbare Struktur unseres Wesens, um «eine dynamisch einladende Möglichkeit, eine Zukunftsorientiertheit, die sich inmitten einer konkreten Situation zeigt und in ihr auf die Verwirklichung dieser Zukunft hindrängt»[9]. Das moralische Streben ist zwar eine Konstante beim Aufbau der Persönlichkeit und bei der Selbstverwirklichung des Menschen, aber dies ist es nicht in einem statischen oder legalistischen Sinn. Das moralische Streben ist eher ein dem Wesen des Menschen entsprechendes Hingezogensein auf das Ziel des menschlichen Lebens. Nach Thomas von Aquin kann der Mensch mit Hilfe seiner praktischen Vernunft diesen natürlichen Hang zum Guten und zum Richtigen in der Konkretisierung moralischer Imperative kennenlernen. Diese moralischen Imperative sollen dann das menschliche Handeln konkret bestimmen, und so hat das Naturgesetz in der konkreten Schlußfolgerung sein Ziel erreicht, indem es den Menschen dem seiner Natur entsprechenden Ziel näher gebracht hat[10].

II. Das Naturrecht und die Soziallehre der Kirche

Der grundlegende Impuls für die Entwicklung der mittelalterlichen Theorie des Naturgesetzes war, wie wir schon erwähnten, der Wunsch, eine vernunftmäßig vertretbare Grundlage zur Beurteilung der politischen und sozialen Institutionen des westlichen Europa zu finden. Diejenigen, die von habsüchtigen Herrschern ausgebeutet wurden, mußten geschützt werden, und es mußte auch ein Kriterium geben, um beurteilen zu können, was mit ihnen geschah. Die Kirche nahm sich dieser Aufgaben an und suchte eine

Orientierung in der Theorie des Naturgesetzes. Trotzdem erscheint diese kaum in den kirchlichen Lehrdokumenten dieser Zeit. Noch weniger griff man damals auf das Naturgesetz zurück, um die traditionelle Verurteilung der Prostitution, des Ehebruchs, der Abtreibung oder der damaligen Formen der Geburtenkontrolle zu bekräftigen. Man meinte, daß die Schrift in all diesen Punkten deutlich genug sei[11], und so erübrigte sich eine zusätzliche Argumentation, die von der damals neuen und daher auch nicht so beweiskräftigen Synthese des Thomas ausging.

Das Naturrecht und die Sozialenzykliken

Erst im letzten Jahrhundert, als Leo XIII. die thomistische Philosophie als die grundlegende Norm auch für die katholische Theologie auswählte, begannen die katholischen Moraltheologen damit, die alte Theorie des Naturrechtes zur Begründung einer spezifischen Morallehre zu durchforsten.

Papst Leo stand bestimmt den ursprünglichen Anliegen des Thomas sehr nahe, als er anfing, die Fragen der sozialen Gerechtigkeit ausgehend von der Perspektive des Naturrechtes aufzugreifen und das Recht auf Privateigentum, aber auch das Recht der Arbeiter auf eine gerechte Entlohnung und ihr Recht, sich zu organisieren, betonte. Pius XI. setzte diese Tradition fort, als er sich auf das Recht der Eltern bezog, selbst die richtige Erziehung für ihre Kinder zu wählen, sich in *Quadragesimo anno* nach dem großen Beispiel Leos über das Verhältnis Arbeitgeber/Arbeitnehmer äußerte oder sich später auf den Nationalsozialismus in Deutschland bezog. Auch die sehr intensiven politischen, sozialen und internationalen Bemühungen und Verhandlungen unter dem Pontifikat des großen Diplomaten Pius' XII. waren inspiriert von einer konkreten Vorstellung des Naturrechtes. Johannes XXIII. konnte seine große Bitte um Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen, die Enzyklika *Pacem in Terris,* an alle Menschen guten Willens und so nicht nur an katholische Christen richten, weil er der Meinung war und übrigens auch stark betonte, daß jeder Mensch als Abbild Gottes frei und vernünftig ist und in Freiheit und Vernunft die Rechte entdecken kann, die jedem Menschen zukommen. Die menschliche Würde und die Forderung, ihr zu entsprechen, wird hier auf das, was der Schöpfer in den Menschen, sein Geschöpf, als dessen Naturgesetz gelegt hat, bezogen.

In diesen päpstlichen Dokumenten aber wurde kein Versuch gemacht, ausgehend von irgendwelchen ersten Prinzipien des Naturgesetzes, durch logische Argumentation zu konkreten Schlußfolgerungen zu kommen. Durch Hinweise auf die Rechtsphilosophie, auf die Humanwissenschaften und Ergebnisse der Sozialwissenschaften wurde lediglich, dann aber auch sehr intensiv, eine eher allgemein gehaltene Betonung der Menschenrechte unterstrichen, mit der auch viele einverstanden sein konnten, die niemals ein scholastisches Verständnis des Naturgesetzes angenommen hätten. Der Anspruch der Päpste bestand darin, daß jeder vernünftige Mensch bereit und fähig sein müsse, wesentliche Grundrechte des Menschen anzuerkennen: das Recht auf Nahrung, Kleidung und Unterkunft, die Werte der Arbeit und der Familie, die Vertragstreue, das Recht auf und das Bedürfnis nach Freiheit und Unabhängigkeit.

Zur gleichen Zeit aber ging mit diesem Hinweis auf das, was jedem einsichtig sein müsse, auch noch ein anderer Anspruch einher, der sich leicht mit der Theorie des Naturgesetzes versöhnen läßt. Es war der Anspruch, daß der christliche Glaube einen bedeutenden Beitrag zu der Moralität einer Gesellschaft leisten kann, denn alle oben erwähnten Einsichten eines jeden redlichen Menschen entsprechen traditionellen Werten und Lehren des Christentums. Alle diese Dokumente sprechen von einem «menschlichen Verstand, der mit Hilfe der Offenbarung» zu einer sehr deutlichen Erkenntnis der Wahrheit in der behandelten Problematik kommen kann, auch wenn sie der Vernunft allein nicht unzugänglich ist. In den päpstlichen Äußerungen über die soziale Problematik gehen beide Ansprüche immer eng zusammen: der Anspruch, das zu vertreten, was einfach, vernünftig und wahr ist, und der Anspruch, dieses im Licht des christlichen Glaubens deutlich und mit tiefer moralischer Autorität tun zu können[12].

«Kritische Negativität» der Kirche

So äußert sich eigentlich die Zuständigkeit der Kirche, das natürliche moralische Gesetz in bezug auf die soziale Gerechtigkeit zu interpretieren, nicht als eine Zuständigkeit, die positiv neue Erkenntnisse beisteuert, sondern eher als eine negative Zuständigkeit: Ethische Prinzipien auf der Basis der Vernunft widersprechen den moralischen Prinzipien, die aus dem christlichen Glauben abgeleitet werden, nicht. Es ist die Aufgabe der Kirche, inspiriert durch die Offenbarung, Denkgewohnheiten und Denkmuster zu prägen und diese dann auch in Beziehung zu bringen zu den Vorgängen, Verhältnissen und Strukturen in der menschlichen Gesellschaft, um ein Kriterium in der Hand zu haben, sie zu beurteilen und sie dann zu korrigieren, wenn sie menschlichem Leben oder menschlicher Würde schaden. Diese «kritische Nega-

tivität», um auf einen Ausdruck von Metz und Schillebeeckx zurückzugreifen, wird dadurch zu einer positiven Kraft, denn sie ist ein konstanter Druck und eine ständige Kritik gegenüber unterschiedlichen Mißständen in der Gesellschaft und drängt so, zwar nicht durch detaillierte Vorstellungen, wie es positiv sein muß, sondern eher durch negative Abgrenzungen, wie es nicht sein darf, auf das hin, was für eine konkrete Gesellschaft gut und wünschenswert ist. Denn genauso wenig wie der Nichtgläubige eine neue Welt, die den Menschen und seine Würde respektiert und fördert, inhaltlich positiv und ausführlich beschreiben kann, ist die Kirche dazu in der Lage. Für den Bereich des Übernatürlichen und spezifisch Religiösen mag es vielleicht anders sein, im Bereich des rein Weltlichen und Natürlichen aber kommt sie dort nicht viel weiter als die menschliche Vernunft allein.

Daher müssen die Päpste, wenn sie zur Gerechtigkeit und zur Beachtung der Menschenrechte aufrufen wollen, die unterschiedlichen Alternativen und Vorschläge betrachten und sich dabei von der Geschichte inspirieren lassen, die einerseits zeigt, wie grob menschliche Werte mit Füßen getreten werden können, aber andererseits von Anstrengungen und Erfolgen redet, durch die diese Werte zum Teil schon menschliches Verhalten wurden und die menschliche Gesellschaft prägten. Wenn sie in ihren Enzykliken protestieren gegen falsche Wert- und Zielvorstellungen, die sich in der Öffentlichkeit durchsetzen oder vom Staat propagiert werden, dann tun sie dies im Namen von Werten, die von der Menschheit angestrebt werden und die negativ in der göttlichen Offenbarung enthalten sind, weil dort das verurteilt wird, was die Würde des Menschen beeinträchtigt: das Böse, das die Wirklichkeit noch weitgehend prägt und das wir daher auch aus eigener Erfahrung kennen, ist ein Kontrastbild für das Gute, das erreicht werden soll und daher noch in der Zukunft liegt, so daß es eher erahnt und erhofft als ausdrücklich gekannt wird.

Das Zinsverbot: Ein Beispiel richtiger und falscher Moralvorstellung

Die Kirche kann daher sehr wohl ein konkretes Übel, das abgeschafft werden muß, weil es der Würde des Menschen schadet, erkennen und mit Namen benennen. So waren zum Beispiel die in der agrarischen Welt des Mittelalters bestehenden Formen des Wuchers ein sehr großes Übel. Es ging meistens um unterdrückte Bauern, die sehr von der Willkür des Wetters abhängig waren. Immer konnte ein ständig befürchtetes, aber nie vorhersehbares Unheil eintreffen. Für diese Zeiten hatte man wegen der verschiedensten Abgaben und Auflagen keine Vorräte. In der so entstandenen Notlage war man bereit, gegen jeden Wucherpreis Geld zu entleihen, oder man wußte Geliehenes zurückbezahlen und geriet dadurch auf alle Fälle in schwere und elende Schuldabhängigkeit. Daher war es weise, daß die Kirche damals jede Form des Zinses auf ausgeliehenes Geld streng verurteilte.

Jeder vernünftige Mensch hätte damals aus den Prinzipien des Naturgesetzes die Haltung der Kirche als richtig bestätigen müssen. Das heißt aber nicht, daß immer und für alle Zeiten Zins auf Anleihen verboten sein sollte: Die Umstände haben sich im Laufe der Zeiten verändert, so daß der Zins, der ein Mittel zu einer der gemeinsten Formen der Ausbeutung war, später ein wichtiges Instrument für die Industrialisierung und so auch für den Wohlstand und für das normale Funktionieren einer fortgeschrittenen Gesellschaft wurde.

Die Kirche hat sich aber sehr schwer getan, dies anzuerkennen. Sie unterlag dem Denkfehler, eine in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum sehr vernünftige und menschliche Maßnahme für eine unabänderliche Wahrheit der christlichen Moral zu halten, die sie jahrhundertelang verbissen als unabänderliche und unverzichtbare Wahrheit verteidigte. Zwar konnte sie dadurch entschieden gegen den Wucher angehen, was nicht immer mit Erfolg gekrönt war, aber sie stand so auch der Entstehung berechtigten Fortschritts und eines leistungsfähigen Bank- und Kreditwesens im Wege. Es wäre anders gewesen, hätte die Kirche tatsächlich über die gesamte Lehre des Thomas von Aquin nachgedacht, denn dann wäre ihr deutlich geworden, daß die konkreten Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz von Zeit und Raum abhängig sind. «Die praktische Vernunft», so schrieb er, «bezieht sich auf das Verhalten der Menschen und hat daher mit Veränderlichem und Nichtnotwendigem zu tun. Wenn daher auch die allgemeinen Prinzipien eine zwingende Notwendigkeit besitzen, stößt man immer mehr auf Ausnahmen, je mehr man in die Details geht... In der praktischen Ordnung der Dinge besteht in den Details kaum eine praktische Einsicht und Wahrheit oder ein konkretes, gerechtes Verhalten, das so und nicht anders für jeden gültig sein würde. Nur den allgemeinen Prinzipien kommt solches zu...»[13]

Behutsame Verbindung von Soziallehre und Naturrecht

In den sozialen und wirtschaftlichen Angelegenheiten ist die Kirche sehr vorsichtig geworden, und sie hat den Fehler, den sie mit dem Festhalten an der Verurtei-

lung des Zinses machte, nicht wiederholt. Wenn sie sich in diesen Bereichen auf das Naturrecht beruft, versucht sie das «Naturrecht» sehr allgemein zu verstehen als dasjenige, was zu den Grundstrukturen des menschlichen Lebens gehört und als solches von allen, die versuchen, redlich zu denken, anerkannt werden muß. Sie vermeidet es aber, zu konkret zu werden.

Seit dem wichtigen Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et Spes*, ist die Kirche in ihrem Anspruch, das Naturrecht zu erkennen, zu interpretieren und zu hüten, noch bescheidener, vorsichtiger und nuancierter geworden. Die römisch-katholische Kirche ist heute viel leichter bereit, den intellektuellen und kulturellen Pluralismus in der heutigen Welt anzuerkennen. Sie beansprucht kein besonderes, privilegiertes Wissen mehr über die sozialen Verpflichtungen von Regierungen. Institutionen und Menschen in der Gesellschaft außer in dem Fall, daß sie hierfür in der christlichen Offenbarung explizite Hinweise findet. Neuere Dokumente des Lehramtes sprechen entschieden und sicher, wenn sie sich auf das Evangelium beziehen oder die Botschaft des Christentums interpretieren, sie gehen aber viel behutsamer vor, wenn sie «natürlich» argumentieren, denn hier scheint ein Wissen zu bestehen, das die Vernunftsargumente, die man anbringt, nicht unbedingt universal gültig sind und die Möglichkeit besteht, anders oder unter anderen Voraussetzungen zu argumentieren. Auch in diesen Dokumenten fehlt nicht mehr das Bewußtsein, daß man auf der Ebene der Philosophie, der Moral und der Politik sehr wohl zu einer anderen Meinung kommen kann, ohne daß der andere mutwillig falsch oder unredlich denken muß. Die päpstlichen Äußerungen sind daher in diesen Bereichen vorsichtig und tastend geworden. Es wird viel leichter eingestanden, daß es um fehlbare, zum Teil auch unklare und unfertige Einsichten geht[14].

III. Das Naturrecht und die kirchliche Sexualmoral

Von diesem neuen Umgang mit dem Naturrecht in den Bereichen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Moral ist aber in den Dokumenten der Kirche, die sich über die Sexualmoral äußern, sehr wenig wiederzufinden.

Statt «kritischer Negativität» detaillierte Vorschriften

Wie wir schon darlegten, beanspruchte die Kirche im sozialen Bereich eine «kritische Negativität», um die Verhaltensweisen zu verwerfen, die gegen das biblische Bild des Menschen und seiner Würde verstoßen. Zur gleichen Zeit bestätigte die Kirche positiv all das, was in der allgemeinen Überzeugung der Menschen unserer Welt richtig ist und was ihren tiefen Sehnsüchten nach Gerechtigkeit und einer besseren Zukunft entspricht. Aber sie vermied es hier, im Detail zu sagen, was getan werden sollte.

Sie betonte zum Beispiel, daß der Arbeiter gerecht entlohnt werden muß. Diese Forderung läßt sich noch leicht weiter spezifizieren, indem gesagt wird, daß dieser Lohn ausreichen muß, damit der Arbeiter und seine Familie menschenwürdig leben können und ihre Grundbedürfnisse befriedigt werden können. Einen konkreten Betrag hat sie aber nicht genannt: verschiedene Umstände von Raum und Zeit lassen es nicht zu, allgemein gültige Beträge zu nennen. Zudem können in einem konkreten Fall der Wert der Leistung und die Grundbedürfnisse des Arbeiters und seiner Familie von unterschiedlicher Seite auch unterschiedlich eingeschätzt werden. Das soll aber nicht heißen, daß die Kirche unter bestimmten Umständen, nicht das Recht – und die Pflicht – haben könnte, sehr konkret soziale Maßnahmen vorzuschlagen oder soziale Normen zu formulieren, die sie nicht explizit mit der Offenbarung oder mit einem allgemeinen Einverständnis aller Menschen abdecken könnte. Sie müßte sich aber darüber im klaren sein, daß sie hier sehr irren könnte, und sie wäre dazu verpflichtet, ihre Meinung mit ernsthaften Argumenten in einer großen Bereitschaft zum Gespräch zu verteidigen. Die reine Behauptung, ihre Normen gingen auf das Naturrecht zurück, reicht hier nicht aus: wenn sie glaubwürdig bleiben will, muß sie das auch begründen.

Im Bereich der Sexualmoral aber erscheinen in den päpstlichen Lehräußerungen solche detaillierten Normen, und es wird behauptet, daß sie zwingende Folgen aus dem Naturrecht sind. Jetzt könnte man der Meinung sein, daß das Naturrecht es ermöglicht, gegen die wachsende sexuelle Freizügigkeit einer säkularisierten Welt einen Damm aufzuwerfen und daß dieses Naturrecht nach wie vor eine Ausgangsbasis schafft, um sichere sexuelle Normen formulieren und deren Übertretung als absolut sittenwidrig verurteilen zu können. In den letzten hundert Jahren ist man immer neu von der Pflicht, vom Recht und von der Fähigkeit der Kirche, solche Normen zu formulieren, ausgegangen.

«Humanae Vitae»: Ein biologisches Naturverständnis und die Moral

Nehmen wir das letzte und deutlichste Beispiel, die Enzyklika *Humanae Vitae*. Paul VI. begnügt sich nicht damit, die unzertrennbare Einheit zwischen Liebe und Fruchtbarkeit in der menschlichen Sexuali-

tät zu betonen. Obwohl dies eine breite Zustimmung gefunden hätte, wäre es nicht falsch gewesen, diese Einheit in Erinnerung zu rufen. Er ging aber weiter, und die gesamte Enzyklika schien eher auf die Forderung hin geschrieben zu sein, daß die Einheit von Liebe und Fruchtbarkeit auch konkret jeden einzelnen Sexualakt Verheirateter bestimmen muß. Es darf nichts getan werden, was von der Seite der Sexualpartner die Fruchtbarkeit ausschließt, und es gebe einen unzerstörbaren Zusammenhang zwischen der prokreativen und der affektiven Bedeutung des Sexualaktes. Zwar dürfen die Eheleute, wenn sie verantwortlich meinen, auf Fruchtbarkeit verzichten zu müssen, diese dadurch ausschließen, daß sie an den Tagen, an denen Konzeption möglich ist, auf jeden Verkehr verzichten, aber jede direkte Verhinderung der Befruchtung ist in sich böse und zu verurteilen[15].

Diese zentrale Schlußfolgerung wurde nicht von der Schrift her begründet. Auch wurde nicht ernsthaft versucht, von der Tradition aus zu argumentieren: alle Zitate aus kirchlichen Dokumenten bezogen sich auf das letzte Jahrhundert. Dafür fand man aber den Hinweis, daß die Tradition immer solche Lehre verkündet habe; dies wäre allerdings eher ein Indiz, wie alt diese Lehre schon ist, als ein Beweis ihrer bleibenden Gültigkeit. Die Tradition wurde auch nicht als der entscheidende Grund für die Beibehaltung der alten Lehre zitiert: entscheidendes Argument für die Wahrheit und Sicherheit dieser Lehre sei ihre feste Verwurzelung im Naturrecht.

Warum formulierte die Kirche hier solche ins Detail gehenden Normen? Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß die katholischen Moraltheologen der Vergangenheit in Sachen Sexualmoral von einer biologischen Auffassung der Natur ausgingen und so Ulpians starre Definition von Natur übernahmen. Dadurch legten sie sich auf einen einzigen der Traditionsstränge fest, die in die mittelalterliche Synthese, die die Auffassung von Naturgesetz z. B. bei Thomas ist, eingegangen sind. Zudem gingen sie von überholten und veralteten biologischen Vorstellungen aus und hielten ihre falsche Biologie für die Natur des Menschen. Zum Beispiel wollen sie jedem Sexualakt prokreative Bedeutung zuerkennen, wobei wir wissen, daß nur in relativ wenigen Sexualakten Befruchtung stattfinden kann und in noch wenigeren wirklich stattfindet.

Übrigens isoliert sich eine solche Auffassung von dem Hauptstrom der Theologie unserer Zeit und von den großen Gedanken der Pastoralkonstitution des letzten Konzils, *Gaudium et spes*. Demnach hätte man Bedeutung und Inhalt des menschlichen moralischen Verhaltens kaum von der biologischen Funktion einiger Organe ausgehend bestimmen können, sondern die ganze menschliche Person wäre das entscheidende moralische Kriterium für das Verhalten des Menschen gewesen[16]. Dann hätte auch die biologische Fruchtbarkeit ihren Wert und ihre Bedeutung im Rahmen der Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen zwei Menschen, die die Ehe doch ist, bekommen: sie wäre in die Totalität der Güter, die die Institution Ehe der Menschheit im allgemeinen und zwei Menschen im besonderen bedeutet, eingeordnet und ihr untergeordnet worden. Paul VI. hat übrigens nicht geleugnet, daß die Sexualität Verheirateter auch noch einen anderen Sinn und eine andere Bedeutung als die Entstehung neuen menschlichen Lebens haben kann: das war nicht nur ein Fortschritt gegenüber Ulpian und den mittelalterlichen Moraltheologen, sondern auch gegenüber einer noch nicht so alten offiziellen Moraltheologie. Diese anderen Ziele dürfen aber, so meint er, nur dann verwirklicht werden, wenn die «Natur des Aktes» respektiert wird: hier fällt er zurück gegenüber dem Zweiten Vatikanum, das die «Natur der Person» betont hatte[17].

Eine solche Auffassung des Naturgesetzes als identisch mit natürlichen, physischen Prozessen läßt sich besser auf die Sexualität als auf die soziale Wirklichkeit anwenden. Das ist der Grund, weshalb die Kirche gerade in bezug auf die Sexualität solche genauen Aussagen machen zu können meint. Die Folgen aber können katastrophal sein, wie die Rezeptionsgeschichte von *Humanae Vitae* zeigte.

Autorität statt Argument

An keiner Stelle wurde in der Enzyklika die zentrale Folgerung überzeugend aus allgemein akzeptierten, moralischen Prinzipien abgeleitet. Ohne bewiesen zu sein, wurde sie um so entschiedener behauptet. Man könnte dies noch verstehen, wenn es um eine Interpretation von Texten aus der Schrift gegangen wäre. Aber es ging nicht um eine Erklärung der Offenbarung, es sollte auch kein unfehlbares Lehrdokument der Kirche sein. Es bleibt daher in der Schwebe, mit welcher Autorität die Kirche dieses Dokument proklamieren möchte, in welchem Maße sie hier ihre Autorität einsetzt, wie sie sie begründen will.

Gerade deshalb wäre es erforderlich gewesen, die Gründe für die Verurteilung jeder unmittelbaren Empfängnisverhütung schlüssig und verständlich darzulegen, so daß die Entscheidung von jedem ehrlich und redlich denkenden Menschen nachvollzogen werden könnte. Dies läge auch nur in der Natur der Sache, denn die Entscheidung wird – abgesehen von der

Erwähnung der Tradition – ausschließlich durch den Hinweis auf das Naturgesetz begründet. Das Naturgesetz schöpft aber seine verpflichtende Kraft gerade daraus, daß es von der Natur des Menschen ausgeht, die die Natur eines Vernunftwesens ist. Sowohl die Feststellung des Naturgesetzes als die Schlußfolgerungen daraus als auch die Natur eines Wesens, dem Normen vorgeschrieben werden sollen und das verpflichtet ist, aus seiner Vernünftigkeit heraus nach konkreter Einsicht zu handeln, fordern, daß Gründe dargelegt werden, so daß dieses Gesetz transparent wird und es anderen möglich ist zu überprüfen, daß den Gesetzen des menschlichen Denkens entsprochen wurde.

Aber gerade das geschah nicht und verführt zu der Schlußfolgerung, daß keine triftigen Argumente vorhanden waren. Die einfache *Erklärung*, jede Form der Empfängnisverhütung, die eine andere ist als ein zeitlich begrenzter Verzicht auf Geschlechtsverkehr, sei in sich schlecht, setzte religiöse, kirchliche Autorität ein für eine Sache, von der behauptet wurde, sie sei nichtreligiös, d. h. natürlich zu begründen. Dann wird aber keineswegs die erwartete, «natürliche» Begründung dargestellt, sondern man scheint anzunehmen, daß es genügt, wenn die religiöse Autorität einfach behauptet, die Sache sei natürlich begründet. So entzog man der ganzen Theorie des Naturgesetzes ihre eigenen wissenstheoretischen Voraussetzungen, und degradiert sie zu einem rein formalen, juristischen Konzept[18]. Zudem bekam dadurch, daß dieses Dokument keine lehrende Einsichtigkeit besaß, die Entscheidung, Katholiken sollten keine künstlichen Verhütungsmittel verwenden, den Charakter einer disziplinären Maßnahme der Kirche, so daß hier die lehramtliche Autorität der Kirche mit ihrer administrativen, leitenden Autorität vermischt erscheinen mußte, was beiden Formen der Autorität schaden mußte.

Die starke, vorwiegend negative Reaktion, mit der *Humanae vitae* zurückgewiesen wurde, weil die Enzyklika zu sehr im Widerspruch stand zu dem allgemeinen Empfinden und der allgemeinen Erfahrung nicht nur der Nichtkatholiken, brachte eine Reihe von Fragen nach der lehramtlichen Autorität der Kirche und ihrer Unfehlbarkeit mit sich. Genügt es, daß das Lehramt sich juridisch auf das Naturgesetz beruft, oder müßte es sich anders mit dem Naturgesetz auseinandersetzen, wenn es daraus Schlußfolgerungen für das Leben der Menschen ziehen will? Entspricht es dem von Gott gewollten Wesen der Lehrautorität der Kirche, daß sie immer auf wenig transparente Weise von oben nach unten ausgeübt wird? Muß das Papstamt, das für das Selbstverständnis der katholischen Kirche so wichtig ist, unbedingt in der heutigen monarchistischen Form einseitiger Entscheidungen an der Spitze ausgeübt werden?

Um seine Position über die Empfängnisverhütung zu erhärten, berief sich Papst Paul auf «das Licht des Heiligen Geistes». Ist es aber auf der Ebene der «natürlichen» Argumentation legitim, sich von einer nicht durchsichtigen und nicht jedem verfügbaren Erkenntnisquelle Erkenntnisse zu holen, die dem allgemein menschlichen Prozeß der Wahrheitsfindung, an dem jeder Mensch, der nachdenken will und kann, teilhaben könnte, entzogen wäre? Ist es legitim, wenn man überzeugen will, den Heiligen Geist zu bemühen, so daß auch eine Identifikation entsteht zwischen den verschiedenen Wirklichkeiten, von denen wir annehmen, daß der Heilige Geist in ihnen wirkt, und dieser Entscheidung der Kirche, die als hart und willkürlich empfunden wird? Wird das eine nicht durch das andere kompromittiert? War es nicht ein überflüssiger Aufwand, daß zuerst auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens eine Umfrage veranstaltet und viele Experten bemüht wurden, um nachher die volle Autorität des Papstes einzusetzen, die abweichend von der sich herausstellenden Mehrheitsmeinung feststellt, daß eine höchstumstrittene konkrete moralische Norm den Status eines Naturgesetzes besitzt.

IV. Eine Kirche des Gesprächs als lebendiges Gewissen der Menschheit

Nochmals: es geht uns nicht darum, zu bestreiten, daß die Kirche das Recht hat, verbindliche Lehrmeinungen zu äußern. Sie hat dieses Recht. Wir können hier in bezug auf die Sexualmoral nur das wiederholen, was wir schon für die soziale und politische Moral sagten: Wenn die konkreten moralischen Vorschriften nicht auf die Offenbarung zurückgehen oder an allgemeines menschliches Empfinden anknüpfen, dann muß die Kirche, damit sie glaubwürdig bleibt, das Gespräch mit den Menschen und ihrem moralischen Empfinden suchen. Sie darf dem katholischen Gewissen ihre Normen nur insoweit auferlegen, als sie mit gültigen Argumenten ihre Begründung aus dem Naturrecht nachweisen kann. Je genauer und konkreter diese Normen werden, um so mehr ist eine solche Begründung zu leisten.

Nur auf diese Weise kann die Kirche ihre prophetische Aufgabe wahrnehmen und Zukunftsweisendes aussagen, wie es die großen Sozialenzykliken der letzten hundert Jahre taten. So könnte die Kirche das lebendige Gewissen unserer Welt sein. Sie sollte dabei, wenn es angebracht ist, nicht zögern, sich auf das Naturrecht zu beziehen, aber sie dürfte dabei nicht von einer verarmten Vorstellung des Naturrechtes

ausgehen. Sie müßte sich auf die ganze theologische Tradition des Naturrechtes besinnen. Diese Tradition ist weniger eine Tradition von Geboten und Verboten, sondern vielmehr eine Tradition, die das, was im Menschen ist, durch rationale Diskussion entfalten und erschließen will. So wäre der Beitrag der Kirche, der ausgeht vom Naturrecht, eine wichtige Inspiration und Orientierung für ein erneuertes und wahrhaft verantwortliches Leben der Menschen in ihrer Gesellschaft.

[1] Cicero, De republica III 33; Sophokles, Antigone 450 ff. Vgl. die meisterhafte Arbeit von O. Lottin, Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs (Brügge [2]1931) und die kürzere Studie von A. P. d'Entrèves, Natural Law (London 1970) und D. J. O'Connor, Aquinas and Natural Law (London 1967).

[2] Justinian, Digest. I, tit. 1, Anfang.

[3] Summa Theologica Ia IIae q 91 a 1–2.

[4] Ebd. q 94 a 2.

[5] In decem libros ethicorum expositio I lectio 3 § 38. Vgl. auch die Summa Theologica Ia IIae q 94 a 2 und 6. Ich übernehme hier die Einsichten von C. Ryan, The Traditional Concept of Natural Law. An Interpretation: I. Evans (Hg.), Light on the Natural Law (Baltimore 1965) 18–19, 27–31.

[6] Summa Theologica Ia IIae q. 94 a 4 und 6; De Malo q 2 a 4 ad 13.

[7] Summa Theologica Ia IIae q 94 a 5; Supplementum q. 41 a 1 ad 3. Das deutliche Prinzip des Thomas «Diversa diversis mensuribus mensurantur» findet sich in Ia IIae q 104 a 3 ad 1. Vgl. J. Fuchs, Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts (Düsseldorf 1955).

[8] C. Ryan, aaO. 34.

[9] L. Monden, Sünde, Freiheit und Gewissen (Salzburg 1968).

[10] Vgl. Summa Theologica Ia IIae q 91 a 1 ad 2; q 94 a 1 ad 2.

[11] Siehe zum Beispiel J. T. Noonan, Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists (Cambridge/USA 1965) 57–100.

[12] Siehe die Analyse der päpstlichen Soziallehre bei D. Hollenbach, Claims in conflict (Cambridge 1979) 107–133.

[13] Summa theologica Ia IIae q 94 a 4.

[14] Um die veränderte Perspektive im Vergleich zu früheren kirchlichen Lehräußerungen besser zu verstehen, lese man z. B. *Gaudium et spes* 10, 11, 22, 26, 41, 53 und 59. Vgl. auch Hollenbach, aaO.

[15] Humanae Vitae 11–14.

[16] Nach Gaudium et spes 51 wird die Moralität des sexuellen Verhaltens von objektiven Normen bestimmt, «die in der Natur der menschlichen Person und seiner Taten gründen». Die Reaktion der Kirche auf die Entwicklungen in der Sexualgeschichte der Menschheit ist faszinierend und wurde oft dargestellt. Zum Beispiel: J. T. Noonan, aaO. oder M. A. Farley, Sexual Ethics: Encyclopedia of Bioethics IV (New York 1978) 1575–1589.

[17] Vgl. Humanae Vitae 10–11 13 16–17. Auf diesen Rückschritt wies J. A. Selling hin, Moral Teaching, Traditional Teaching and «Humanae Vitae»: Louvain Studies 7 (1978) 24–44.

[18] Vgl. J. A. Komonchak, Humanae Vitae and Its Reception: Ecclesiological Reflections: Theological Studies 39 (1978) 250–257.

[19] Ein neueres Heft der Chicago Studies 17 (1978) 149–307 beschäftigt sich ausführlich mit diesen und ähnlichen Fragen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

CHRISTOPHER F. MOONEY

geboren 1925 in den USA, Jesuit. 1957 Priesterweihe. Doktor der Theologie des Institut Catholique (Paris) und Doktor der Rechte der University of Pennsylvania (Philadelphia). Assistant Dean der Pennsylvania University Law School. Interessengebiet: die Beziehung zwischen Religion und Recht. Veröffentlichungen u.a. Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ (New York 1966), The Making of Man (New York 1971), Man Without Tears (New York 1975); Religion and the American Dream (Philadelphia 1977). Anschrift: University of Pennsylvania, The Law School, 3400 Chestnut Street 14, Philadelphia 19104, USA.

Jost Eckert

Das Evangelium für Israel und die Völker: Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament

Das missionarische Bewußtsein, die nicht an Jesus Christus glaubenden Mitmenschen zum christlichen Glauben zu bekehren, weil nur in Christus das Heil zu erlangen ist (Apg 4,11f.), war von den ersten Tagen der Geschichte des Christentums an bis in unsere Zeit hinein für das christliche Selbstverständnis charakteristisch. Das Wort des johanneischen Christus: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) und der Sendungsauftrag des Auferstandenen, des Herrn der Kirche: «Geht hin und machet alle Völker zu Jüngern...!» (Mt 28,19) stehen hinter dem Anspruch, das Evangelium als die entscheidende und unüberholbare Heilswahrheit allen Völkern zu verkünden.

Dieser «absolute» Wahrheitsanspruch ist für den modernen Menschen fraglich geworden. Die Ursachen dafür sind vielfältig. Nicht zuletzt hat die historische Forschung, der sich die historisch-kritische Exegese verpflichtet weiß, die Erfahrung der Relativität aller menschlichen und geschichtlichen Gegebenheiten gefördert. Das historische Problem lautet: Wie einmalig ist das christliche Evangelium? Das theologische Problem ist durch die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der christlichen Verkündigung angesichts der überaus zahlreichen anderen Glaubenswege und Religionen gestellt. Die neue Begegnung mit dem Glauben Israels und die durch das II. Vatikanische Konzil befürwortete positivere Wertung der nichtchristlichen Religionen verschärfen das Problem der Absolutheit des Christentums. Die Hauptaufgabe der neutestamentlichen Exegese ist es hier, die Geschichte des Evangeliums aufzuzeigen und das urchristliche Glaubensverständnis zur Sprache zu bringen.

I. Jesus und Israel

Der viel zitierte Satz von Julius Wellhausen: «Jesus war kein Christ, sondern Jude»[1] wirft nicht bloß das religionswissenschaftliche Problem auf, ob Jesus mit seiner Botschaft als ein rein innerjüdisches Phänomen zu verstehen ist, sondern stellt auch die Frage, inwieweit die christliche Kirche, die auf die Kontinuität mit dem irdischen Jesus Wert legt, ja diese in den Evangelien verkündet, Israel bleibend verbunden ist.

Die durch den christlichen Glauben geprägten Texte der Evangelien lassen keinen Zweifel an der grundsätzlich proisraelitischen Einstellung Jesu. Auch wenn er seinen Zeitgenossen mit der Ansage der Nähe der Heilsherrschaft Gottes (Mk 1,15) und den sich daraus ergebenden Konsequenzen viel Neues zu sagen hatte, er verkündete keinen neuen Gott, sondern offenbarte in neuer Weise den Gott Israels, der gemäß dem Glauben Israels als Herr der Geschichte und als Schöpfer der Welt und aller Menschen begriffen wurde.

Das Evangelium Jesu richtete sich an Israel, und als er in seinem Volk nicht die erwartete Zustimmung fand, hat er Israel nicht verlassen und sich etwa an die Heiden gewandt. Die Heidenmission stand nicht im Blickfeld des irdischen Jesus, vielmehr war und blieb für ihn Israel das Zentrum des Heilshandelns Gottes. Dies bestätigt gerade, falls es sich hier um ein echtes Jesuswort handelt, sein prophetisch-apokalyptisches Drohwort gegenüber seinen unbußfertigen Zeitgenossen: «Ich sage euch aber: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch liegen, die Söhne des Reiches dagegen werden hinausgestoßen werden in die Finsternis draußen; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein» (Mt 8,11f.; Lk 13,28f.). Es ist nicht von der Mission bei den Heiden, sondern gemäß der prophetischen Tradition über die endzeitliche Völkerwallfahrt[2] vom Kommen der Heiden, das Gott bewirkt, die Rede. Die Drohung gegenüber den Söhnen des Reiches – gemeint sind konkret die sich nicht auf Jesu Reich-Gottes-Botschaft einlassenden Juden – besagt nicht, daß die Erwählung Israels grundsätzlich preisgegeben ist, sondern es wird ausdrücklich das Israel der Väter, dem sich Jesus mit allen Glaubenden verbunden weiß, als die Grundlage der eschatologischen Heilsgemeinde namhaft gemacht.

Wie die Errichtung des Zwölferkreises zeigt, hat Jesus, der in Israel eine Sammlungsbewegung für das Reich Gottes ins Leben gerufen hat, einen bleibenden Anspruch gegenüber Israel erhoben (vgl. Mt 19,28; Lk 22,28–30) und ist, als sich das Israel seiner Zeit weitgehend für seine Botschaft verschlossen zeigte, für sein Volk in den Tod gegangen. Allerdings stellen sich gerade an diesem Punkt für die Exegese schwierigste Fragen, da die Texte, etwa Mk 10,45 und 14,24, in erster Linie den Glauben der Gemeinde an die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu verkünden und es eine Frage bleibt, inwieweit Jesu eigenes Todesver-

ständnis eruiert werden kann. Bedenken wir, daß der nach Jerusalem gehende Jesus mit dem tödlichen Prophetenschicksal hat rechnen müssen, so wird man mit H. Schürmann folgende Aussage machen müssen: «Wenn wir nicht annehmen wollen, Jesus hätte sterbend einen sittlichen Zusammenbruch erlitten, dürfen wir voraussetzen, daß Jesus liebend-proexistent in den Tod gegangen ist.»[3] Daß für Jesus der bisherige Adressat seiner Wirksamkeit, das Volk Israel, von der Proexistenz seines Todes nicht ausgeschlossen war, versteht sich von selbst. Sollte er seinen Tod im Licht der Gestalt des leidenden Gottesknechts gedeutet haben (Jes 53,4–12), dann legt sich eine universale Ausrichtung seiner Hingabe im Sinn eines Sterbens «für die Vielen», d.h. für alle Sünder, nahe. Auch sonst bricht ja in seiner Verkündigung die universale Heilsperspektive der endzeitlichen Gottesherrschaft immer wieder durch.

Neben der proisraelitischen Grundeinstellung Jesu wird man die israelkritischen und einen engen Erwählungsglauben sprengenden Elemente seiner Verkündigung nicht übersehen dürfen. Jesus war – überspitzt formuliert –, religiös und politisch gesehen, kein Nationalist. Er hat die prophetische Kritik Johannes des Täufers geteilt, der den selbstsicheren Frommen Israels sagte: «Bringt also Früchte, die der Umkehr entsprechen, und fangt nicht an, bei euch zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus den Steinen da Kinder erwecken» (Lk 3,8; Mt 3,8f.). Nicht die Abrahamskindschaft im völkischen Sinn verbürgt den Eintritt ins Reich Gottes; der sich in Früchten der Umkehr auswirkende Glaube ist entscheidend. So erneuert denn auch Jesus nicht ausdrücklich die nationalen Hoffnungen Israels und vertritt keine politische Theologie im Sinne der Zeloten. Er ruft nicht zum heiligen Krieg gegen Rom auf. Die Heilsbedingungen werden individualisiert, d.h. der einzelne in seinem persönlichen Verhalten zu Gott und dem Nächsten ist Gegenstand der Unterweisung (vgl. die Gleichnisse und die sittlichen Weisungen Jesu).

Es kann zu dogmatischen Grenzüberschreitungen kommen, wie sie in der Begegnung Jesu mit dem heidnischen Hauptmann von Kapharnaum (Lk 7,1–10; Mt 8,5–13) und mit der kanaanäischen Frau (Mk 7,24–30; Mt 15,21–28) zum Ausdruck gebracht worden sind. Der Glaube dieser Heiden, die den Glauben der Israeliten beschämen, ist die Voraussetzung für die Heilserfahrung. Jahwe wird noch stärker als im Glauben Israels als Vater aller Menschen begriffen.

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) stellt das Verhalten eines in Israel Verachteten als vorbildlich hin. Im Kontext der Botschaft Jesu betrachtet, ist es ein der Gottesherrschaft gemäßes sittliches Verhalten. Da diese nicht als das dem Samariter bewußte Handlungsprinzip genannt wird, ist in ihm das Bild des «anonymen» Christen gesehen worden. Im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46) hat die christliche Überlieferung diese universale Komponente der Botschaft Jesu, daß das Heil auch außerhalb einer ausdrücklichen Beziehung zu Christus und der Kirche erlangt werden kann, in einer nicht mehr zu überbietenden radikalen und eindrucksvollen Weise weiter verkündet.

Diese grenzenlose Brüderlichkeit hat Jesus selbst gelebt, der sich gerade der in Israel religiös und sozial Diskriminierten angenommen hat. Das Gleichnis von der bleibenden Sohnschaft und verweigerten Brüderlichkeit (Lk 15,11–32) beleuchtet nicht nur, daß sich Jesus gegen das exklusive Heilsverständnis der Frommen Israels, die den Sünder abschrieben, gewandt hat, sondern weist auch auf das neue Gottesbild Jesu hin. Die den jüdischen Heilspartikularismus in Frage stellende universale Dimension der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, der Gottes Heilsherrschaft dem Menschen vermittelte und das Heil den Armen, Hungernden und Weinenden zusprach (Lk 6,20b–21), ist ganz wesentlich mitbestimmt durch seinen Glauben an Gott den Vater. Der Gedanke eines «heiligen Restes» als eines Kreises von Auserwählten taucht in der Botschaft Jesu ebenso wenig auf[4] wie die Erwähnung Israels im Vaterunser[5].

Die Überzeugung, daß Gottes Barmherzigkeit größer ist als seine Gerechtigkeit und er das Heil des Menschen will, schlägt sich auch in der viel diskutierten Gesetzeskritik Jesu nieder. Jedenfalls ist für ihn die Tora nicht mehr die unantastbare Norm, sondern er verkündet den Willen Gottes in einer neuen, das Gesetz zum Teil kritisierenden Weise (vgl. etwa Mk 2,27; 7,15; 10,11f.). Die sittlichen Weisungen zeigen, daß das Ideal der ganz anderen Welt des Reiches Gottes bestimmend sein soll; dieses ist schon jetzt, wie das Leben Jesu sichtbar macht, eine Kraft für jeden, der glaubt[6]. Jesus stellte nicht das heilsgeschichtliche, wohl aber das «gesetzliche» Credo Israels in Frage.

Der christliche Glaube sieht in Jesus den «Geistgesalbten» (vgl. Lk 4,16–30), der Gott als die Heilswirklichkeit dem aufgeschlossenen Menschen in einzigartiger Weise erfahrbar machte; dies ist das größte Wunder seines Lebens und zusammen mit seiner Auferstehung der Anfang der Basileia. Zu dieser Anerkennung des Anbruchs der Erlösung im Leben, Wirken und Geschick Jesu von Nazareth ist der jüdische Glaube jedoch nicht bereit.

II. Das christliche Evangelium und Israel

Die Jünger Jesu verkündeten nach Ostern in Israel das Evangelium Jesu weiter und diesen als den durch seine Auferweckung bestätigten Messias Israels, der bald als der richtende Menschensohn wiederkommen und für alle Welt sichtbar das Reich Gottes herstellen werde.

Der äußere Gang der Geschichte im Verhältnis zwischen den Jesusjüngern und dem offiziellen Judentum ist bei allen Unsicherheitsfaktoren im einzelnen leichter zu skizzieren als die Entwicklung der christlichen Theologie in den ersten 25 Jahren. Die Quellenlage ist hier ungemein schwierig, und über hypothetische Urteile ist nicht hinauszukommen. Kein Zweifel besteht jedoch, daß die durch Jesu kritische Verkündigung und durch seinen Tod in Israel bewirkte Scheidung ihren Lauf nahm und in den folgenden Jahrzehnten der Prozeß gegenseitiger Abgrenzung zunahm. Für die Judenchristen war Jesus die entscheidende heilsmittlerische Gestalt, die alle bisherigen Heilsgestalten in den Schatten stellte und durch alle heilsgeschichtlich relevanten Hoheitstitel charakterisiert werden konnte. Da Jesus immer mehr als das inkarnierte Wort Gottes und unüberholbare Autorität begriffen wurde, mußte die Tora auch bei den toratreuen Judenchristen in zunehmendem Maße relativiert werden. Während im Judentum die Tora – so schon in vorchristlicher Zeit – mit der Weisheit identifiziert wurde, ihre Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft verkündet wurden (vgl. Sir 24, Weish 9,9; Spr 3,19; 8, 22), verläuft auf christlicher Seite die Entwicklung diametral entgegengesetzt: die Erkenntnis der Heilsbedeutung Jesu nimmt zu, die Bedeutung der Tora nimmt ab. Im christlichen Gottesdienst tritt neben den Wortgottesdienst das Gedächtnis des den neuen Bund errichtenden Heilstodes Jesu.

Der Heilsuniversalismus der Botschaft Jesu und die Tempel und Gesetz in Frage stellende Bedeutung seines stellvertretenden Sühnetodes (vgl. 1 Kor 15,3; Röm 3,25; Apg 7) scheint von den in Jerusalem weilenden Judenchristen griechischer Sprache mehr erkannt und provozierender verkündet worden zu sein als von den galiläischen Jesusjüngern und den Jerusalemer Christen aramäischer Sprache. War der Tod des Stephanus und die Vertreibung der Hellenisten (Apg 7,54–8,3) der äußere Anlaß dafür, daß das Evangelium über die Grenzen Israels hinauskam, so war es doch nicht rein zufällig, sondern entsprach der inneren Dynamik des Evangeliums, daß es in Antiochien zur Verkündigung gegenüber den Heiden und zur Kirche aus Juden und Heiden kam (Apg 11,19–26). Der Verzicht auf die Beschneidung, die als jüdisches Grundsakrament die Proselyten in den Abrahambund eingliederte (vgl. Gen 17), konnte nur in schöpferischer Auslegung des Evangeliums gewagt werden. Daß der ängstliche judenchristliche Konservatismus gegen diese Entwicklung protestierte (vgl. Gal 2,4; Apg 15; Mt 10,5f.), ist verständlich.

Man wird zugeben müssen, daß die Vertreibung der Hellenisten und die Ablehnung des Evangeliums von jüdischer Seite die Hinwendung zu den Heiden begünstigte und daß ferner bei der nachträglichen Billigung des Verzichts auf die Beschneidung der Heidenchristen durch das sogenannte Apostelkonzil[7] äußere Fakten der Geschichte Theologie gemacht haben – nach Gal 2,7–9 war der Missionserfolg ein Erkenntniskriterium für die Anerkennung der gesetzesfreien Heidenmission –, aber Israel sollte der Gedanke, daß die Geschichte auch als von Gott gelenkte Heilsgeschichte begriffen werden kann, ja nicht fremd sein.

Allerdings gehört es zur Tragik christlich-jüdischer Geschichte – oder wie soll man es anders beurteilen? –, daß das Judenchristentum vom Heidenchristentum immer mehr überflügelt wurde, aus verschiedenen Gründen ins geschichtliche Abseits geriet und nicht zuletzt durch die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. und ihre Folgen aus der Kirchengeschichte verschwand. Dadurch wurde die besonders durch die Judenchristen repräsentierte Verbundenheit mit dem Israel der Väter und mit dem jüdischen Volk stark gemindert und weitgehend vergessen, daß für die Christen in der Nachfolge Jesu und der Apostel Israel der erste Dialogpartner und der die christliche Mission stets herausfordernde Adressat der christlichen Verkündigung war und ist. Eine christliche Kirche, die auf diese Ausrichtung ihres Evangeliums verzichtet, verleugnet ihren Ursprung und ihre apostolische Geschichte.

Daß die christliche Kirche einfach als das gläubige und wahre Israel an die Stelle des nicht jesusgläubigen Israel getreten sei, ist eine durch den Gesamtbefund des Neuen Testaments nicht gedeckte und zu einfache theologische Konzeption. Sicher verstand sich schon die Jerusalemer Urgemeinde als die eschatologische Heilsgemeinde und als das gläubige Israel, aber das Urteil über das nicht an Jesus als den Messias glaubende Israel scheint von Anfang an keineswegs klar gewesen zu sein.

Bekanntlich hat gerade der Heidenmissionar Paulus, der sehr hart über das nicht jesusgläubige Israel urteilen konnte (vgl. Gal 3 und 4; Röm 9,6ff.; 11,7ff.17.21) und in der Judenchristenheit den gläubigen Rest und Träger heilsgeschichtlicher Kontinuität sah (Röm 11,1–10), an der heilsgeschichtlichen Bestimmung von «ganz Israel» festgehalten und die Heidenchristen vor Hochmut gewarnt. Auch das nicht jesusgläubige Israel bleibt potentielle Heilsge-

meinde: «Verstockung liegt über Israel einem Teil nach, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist, und dann wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht...» (Röm 11,25c–26). Man wird diesen Glauben des Apostels nicht vorschnell als apokalyptische Schwärmerei abtun dürfen, da für ihn hier das Theodizeeproblem mit der Frage nach der Wahrhaftigkeit Gottes im Hinblick auf seine Zusagen gegenüber Israel gestellt ist[8].

Ob Lukas und Mattäus, die je auf ihre Weise in ihren Schriften die Kirche aus Juden und Heiden stark als die heilsgeschichtliche Nachfolgerin Israels charakterisieren und die paulinische Hoffnung auf die Bekehrung Israels nicht mehr artikulieren, mit den jesajanischen Verstockungszitaten in Apg 21,26f. und Mt 13,14f. und anderen prophetischen Drohworten (vgl. Apg 3,13, Mt 21,43) beanspruchen, das letzte Wort Gottes über das nicht jesusgläubige Israel zu sagen, mag bezweifelt werden[9]. Gottes endgültige Gerichtsurteile kann die christliche Verkündigung, wie die uneinheitlichen neutestamentlichen Gerichtsaussagen anzeigen, nicht vorwegnehmen.

III. Jesus Christus – «ein Licht zur Erleuchtung der Heiden»

Wie sehr die Verkündigung des Evangeliums gegenüber den Heiden in Israel ihren heilsgeschichtlichen Ursprung hat, verkündet der Heidenchrist Lukas im Canticum Simeonis: «Jetzt entläßt du deinen Knecht, Herr, nach deinem Wort in Frieden, denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du vor dem Angesicht aller Völker bereitet hast, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel» (Lk 2,29–32), aus christlicher Perspektive gesehen ist die Verheißung über den Gottesknecht, der «zum Bund für das Volk (Israel) und zum Licht für die Heiden» (Jes 42,6; vgl. 49,6[10]). bestimmt war, in Jesus Christus in Erfüllung gegangen. Nicht das sich Jesus und seinem Evangelium verweigernde Israel (vgl. auch Lk 2,34) ist Licht für die Völker, sondern Jesus Christus ist der Bote und Mittler des Heils. Er ist mehr als der Messias Israels; er ist der neue Adam (vgl. 1 Kor 15,45; Röm 5,12–21; Lk 3,23–38).

Daß Paulus, der wie kein anderer die Heidenmission theologisch begründet und geschichtlich gefördert hat, noch mehr als später Lukas die heilsgeschichtliche Verbundenheit mit Israel betont hat, wurde schon gesagt. Das Evangelium, das den Heiden verkündet wird, ist im Grunde genommen ein judenchristliches. Die christliche Missionspredigt verkündet nicht den Gott der heidnischen Religionen oder Philosophen, sondern den Gott, der sich in der Geschichte Israels und in Jesus Christus offenbart hat. Die Schriften des Alten Bundes werden als Offenbarungsquelle beibehalten und von Christus her gedeutet. Die heilsgeschichtlichen Denkkategorien des Alten Testaments sind für die Sprache der christlichen Theologie maßgebend (vgl. etwa die Vorstellung von Verheißung und Erfüllung, Altem und Neuem Bund, die Vielzahl christologischer Hoheitstitel, die Erwartung des Gerichts und des Reiches Gottes, überhaupt das eschatologische, nicht geschichtslos zyklische Denken). Dieser heilsgeschichtliche Bezug bewahrte das Christuskerygma davor, im Mythos aufzugehen.

Kernaussagen des Evangeliums gegenüber den Heiden macht Paulus in 1 Thess 1,9f. namhaft, wenn er die Thessalonicher daran erinnert, daß sie sich «von den Götzen zu Gott bekehrt» haben, «um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und aus den Himmeln seinen Sohn zu erwarten, den er von den Toten erweckt hat, Jesus, unseren Retter vor dem zukünftigen Zorn». Wo der Glaube an den Zorn der Götter schwindet, werden diese nicht mehr ernstgenommen. Die christliche Frohbotschaft und die paulinische Gnadenpredigt bedeuten nicht die Aufhebung des Gerichtsgedankens, sondern die Verheißung der Rettung für alle, die sich von Jesus Christus und dem in ihm von Gott angebotenen Versöhnungsgeschehen ergreifen lassen (vgl. Röm 5,9; 2 Kor 5,18–21). Allen ohne Ausnahme ist dieses Heil angeboten; deshalb sind «in Christus» alle religiösen, nationalen, sozialen und geschlechtlichen Unterschiede aufgehoben (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Eph 2,11–21).

Die Entscheidungssituation gegenüber dem Evangelium wird im Neuen Testament grundsätzlich vorausgesetzt. Jedoch wird auch das Problem der Verschlossenheit von Juden und Heiden stark empfunden und – ohne von Unschuld zu sprechen – wird der Zustand der Blindheit und Gefangenschaft des Ungläubigen erkannt: «Ist aber unser Evangelium auch verhüllt, so ist es bei denen verhüllt, die verlorengehen, in denen der Gott dieser Welt die Gedanken der Ungläubigen geblendet hat, damit sie nicht schauen das Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit des Christus, der das Ebenbild Gottes ist» (2 Kor 4,3f.; vgl. 3,14f. und die Prädestinationsaussagen Röm 8,28–30; 9,11–29; Joh 8,43f.; aber auch Apg 3,17).

Die Verkündigung des Evangeliums, das Annahme und Ablehnung, Heil und Unheil hervorruft (2 Kor 2,14–16), führt nach Paulus nicht bloß zur reinigenden Selbsterkenntnis bei den Juden (vgl. Phil 3,7–11; Röm 10,2F.), sondern auch zur Erkenntnis von Unglaube und Irrglaube bei den Heiden. Erst vom Licht des Evangeliums her wird – so wird man Röm

1,18–3,20 deuten müssen – das volle Ausmaß der Gottlosigkeit und der Verlorenheit des der Sünde verhafteten Menschen bewußt. In Röm 1,18–32 spricht Paulus nicht einfach positiv über die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden, sondern er klagt diese an, daß sie «das, was man von Gott erkennen kann», seine in seinen «Werken» erkennbare «ewige Macht und Gottheit» (V. 19f.) nicht in der wirklichen Anerkennung Gottes festgehalten haben, vielmehr dem Götzendienst verfielen (vgl. Gal 4,8). Deshalb wurden ihre Herzen und ihre Erkenntniskraft verfinstert, und diejenigen, die Gott preisgaben, wurden von Gott sich selbst überlassen und gerieten in ihrer Orientierungslosigkeit in die Heillosigkeit einer pervertierten Schöpfungsordnung.

Man wird die polemische Zuspitzung dieser wie vieler anderer Äußerungen des Apostels Paulus nicht übersehen dürfen. Er malt auch deshalb das Bild vom Heidentum so undifferenziert düster, um das Licht des Evangeliums um so heller erstrahlen zu lassen. Beachtenswert ist ferner, daß die Voraussetzung für die Anklage der Heiden doch auch das Zugeständnis eines gewissen Maßes an im Ansatz richtiger Gotteserkenntnis ist. Von einer völligen Blindheit des Menschen für Gott und seinen Willen ist nicht die Rede. Dem entspricht, daß Paulus in Röm 2,14f. den Heiden nicht bloß zugesteht, daß ihr Gewissen sie in rechter Weise anklagt, sondern auch daß sie – wiederum redet Paulus undifferenziert – «von Natur tun, was das Gesetz (= die sittliche Weisung der Tora) enthält».

Lukas, der bewußt als christlicher Schriftsteller mit der hellenistischen Welt ins Gespräch kommen will, läßt seinen Paulus in Athen zwar auch gegen den Götzendienst Stellung beziehen (Apg 17,16.24f.29), aber diese lukanische Areopagrede des Paulus (Apg 17,22–31)[11] ist im Vergleich zu Röm 1 wesentlich mehr auf Anknüpfung als auf Widerspruch ausgerichtet. Da sie die einzige von Lukas vorgestellte Heidenpredigt des Paulus ist, hat sie programmatischen Charakter und bringt den Willen zur positiveren Wertung der heidnischen Religion und Philosophie zum Ausdruck. Paulus bezeugt hier den Athenern, daß sie «gottesfürchtig» (V.22) und bei der Verehrung des «unbekannten Gottes» auf der Suche nach dem wahren Gott sind (V.23). Jenen vermag das Evangelium als den Schöpfer der Welt und aller Menschen, als Ziel aller menschlichen Heilssuche sowie als den Gott der Heilsgeschichte zu offenbaren.

IV. Zusammenfassung und Ausblick

Der christliche Glaube ist nach dem Neuen Testament das Evangelium für Israel und die Völker. Mittelpunkt des Kerygmas ist Jesus Christus, der Gott in unüberholbarer und endgültiger Weise als die Heilswirklichkeit dem Menschen nahe gebracht hat. Diese Botschaft der Versöhnung, daß in Christus die neue Schöpfung anbricht (2 Kor 5,14–21) und die Welt ihre Einheit, Rettung und Erfüllung findet[12], hat die Kirche zu verkünden.

Das geschichtliche Evangelium bringt nicht «absolute» Wahrheiten zum Ausdruck, sondern versucht, Gottes Wort, das in Jesus Fleisch geworden ist (Joh 1,14), in seiner nie voll erfaßbaren Sinnfülle zu vergegenwärtigen. Da Gott «durch Menschen nach Menschenart»[13] gesprochen hat, muß die jeweilige geschichtliche Situation des Evangeliums erkannt werden. Die urchristliche Verkündigung gegenüber den Juden war besonders durch das Gesetz der Auseinandersetzung und Abgrenzung bestimmt; das Juden und Christen Gemeinsame geriet dabei oft in den Hintergrund. Paulus bringt das Evangelium in seiner Kreuzestheologie vor allem als Kritik der jüdischen wie heidnischen Religion zur Sprache, während Lukas in positiver Wertung der griechischen Religion und Philosophie Jesus Christus und das Evangelium stärker als die Antwort auf die Heilssehnsucht der Menschen verkündet. Der im Johannes-Evangelium hervorgehobene Dualismus zwischen den Jesusgläubigen und der ungläubigen Welt spiegelt auch die Situation der johanneischen Gemeinde wider, die inmitten einer dem Evangelium oft feindlich begegnenden Umwelt und innerkirchlicher Wirren auf die Festigung der brüderlichen Jüngergemeinde bedacht ist und ihren Blick in einer christologischen Konzentration ohnegleichen auf Jesus Christus richtet. Eine ähnliche situationsbedingte und pastoral notwendige Abgrenzung, die zugleich den Erwählungsgedanken der sich als Fremdlinge empfindenden Christen hervortreten läßt, zeigt der 1. Petrusbrief[14]. Jedoch haben solche Situationen die neutestamentlichen Kirchen nicht zu einem Verzicht auf die Mission bewogen. Das Evangelium drängte die Glaubenden vielmehr dazu, über ihre Hoffnung Rechenschaft abzulegen (1 Petr 3,15) und Gott als den zu verkünden, «der will, daß alle Menschen gerettet werden» (1 Tim 2,4; vgl. Joh 3,16f.; 17,18). Die Kirche des Neuen Testaments kann in einer optimistischen, ihre Dogmatik fast sprengenden Weise vom allgemeinen Heilswillen Gottes reden (vgl. auch Röm 11,32; Hebr 11,6), weil sie weiß, daß Gott der Unverfügbare ist.

Die vielfältige, oft kühne Neuinterpretation des einen Evangeliums in urchristlicher Zeit stellt uns vor die Frage, ob die Heilsbedeutung Jesu Christi den Menschen anderer geschichtlicher Situationen, anderer Religionen und Kulturen, immer in angemessener Weise erschlossen worden ist.

[1] J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien (Berlin 1905) 113.

[2] Vgl. Jes 2,1–4; 25,6–8; Mich 4,1; Sach 2,15.

[3] H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden: P. Hoffmann, Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker: Für J. Schmid (Freiburg i. Br. 1973) 325–363, ebd. 348; s. ferner K. Kertelge (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (Freiburg i. Br.) 1976.

[4] Mk 13,20.23.27 par und Lk 18,7 sind apokalyptisch geprägte Texte und möglicherweise sekundär.

[5] Siehe G. Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament: W. Kasper, Absolutheit des Christentums (Freiburg i. Br. 1977) 63–82, ebd. 73.

[6] Vgl. J. Eckert, Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu: Münchener Theol. Zeitschr. 24 (1973) 301–325.

[7] Vgl. J. Eckert, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte: J. Ernst, Schriftauslegung (Paderborn 1972) 281–311.

[8] Vgl. J. Eckert, Paulus und Israel: Trierer Theol. Zeitschr. 87 (1978) 1–13.

[9] Vgl. als Information über die sehr unterschiedliche Beurteilung des lukanischen Israelverständnisses P.-G. Müller, Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apostelgeschichte: J. Kremer, Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (Leuven 1979) 523–531.

[10] Vgl. E. Haag, Bund für das Volk und Licht für die Heiden (Jes 42,6): Didaskalia VII (1977) 3–18.

[11] Vgl. außer den Kommentaren zur Apg M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag: Aufsätze zur Apostelgeschichte (Göttingen [5]1968) 29–70; F. Mußner, Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (APG 17,22b–31): Præsentia Salutis (Düsseldorf 1967) 235–243.

[12] Vgl. Eph 1,23; 3,19; 4,13.

[13] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, 3. Kap. (Art. 12).

[14] Vgl. 1 Petr 1,1f.; 2,9f.11.

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. Mitherausgeber des «Regensburger Neuen Testaments» und der «Biblischen Untersuchungen». 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.

Walter Kern

Die Universalität des Christentums in der Philosophie Hegels

Für Hegel ist das Christentum die absolute Religion. Der Hauptgrund für diese Einschätzung wirft zugleich Licht auf deren Aktualität: das Christentum ist die Religion der Freiheit. Solches Rühmen soll nicht interessantes Aperçu, bloße Behauptung, bestenfalls – zufälliger? – historischer Befund bleiben. Deshalb muß es auf eine Weise, die dem Denken Hegels einigermaßen entspricht, geortet werden im Systemhorizont seiner Geist-Philosophie. Das Christentum ist für Hegel die Religion des Geistes – Geist gefaßt als *die* Wirklichkeit von Gott und Welt. Die sich hieran anschließenden geschichtlich-konkreten Erörterungen über das Verhältnis des Christentums zu Aufklärung, modernem Bewußtsein und Weltzivilisation werden wohl gegenwartsnäher und bedenkenswerter erscheinen als die begriffsgepanzerte Hegelsche Geistdialektik; aber sie erhalten aus dieser Tiefendimension ihr – mag sein: überlastiges – Gewicht.

I. Historische Annäherung: Christentum als Religion der Freiheit

Geläufig ist das Schema: Die Orientalen wußten nur, «daß *einer* frei ist; aber eben darum ist solche Freiheit nur Willkür» und dieser eine «nur ein Despot, nicht ein freier Mann, ein Mensch». Die Griechen und Römer wußten nur, «daß *einige* frei sind», die Bürger der Polis bzw. des Imperiums, «nicht der Mensch als solcher». Erst das Christentum hat das Bewußtsein gebracht, daß «*alle* Menschen an sich frei» sind, daß «der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht». «Aber dies Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, dies war eine weitere Aufgabe, welche...eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert.» Die skizzierten Stufen legen für Hegel die Einteilung der Weltgeschichte in ihre Großetappen fest, ja, die Weltgeschichte *ist* «der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit» – «den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben». Und die verwirklichte Freiheit des Menschen macht den «Endzweck der Welt» aus[1].

So haben denn «ganze Weltteile» die Idee der Freiheit nicht gekannt; auch nicht Platon und Aristoteles noch die Stoiker, für die der Mensch frei war durch Geburtsprivileg oder durch philosophische Weisheit. Erst für das Christentum hat «das Individuum als solches einen unendlichen Wert..., indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes und somit dazu

bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis... zu haben», und das bedeutet, «daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist»[2].

Zwar hat mit der Annahme der christlichen Religion nicht unmittelbar die Sklaverei aufgehört, noch weniger ist damit zugleich in den Staaten, ihren Regierungen und Verfassungen die Freiheit zur Herrschaft gelangt. Aber durch knechtische Zustände fand sich in den Christen nicht irgendein beliebiger Trieb, sondern «die Substanz ihres Daseins» verletzt, der Personcharakter des Menschen[3].

Aus dem Gottesverhältnis, das das Christentum dem Menschen eröffnete, entsprang die unaufhaltsame Macht weltgeschichtlichen Wandels, der Durchbruch zu universaler Freiheit. Die Unbedingtheit der menschlichen Person, ihrer Würde und ihrer Grundfreiheiten – der Menschenrechte! – ist letztlich gegründet in ihrem sie konstituierenden Bezug zu dem allein absoluten Gott.

II. Systematische Grundlegung: Dialektik der Freiheit

Das Christentum ist die Religion der Freiheit, weil es die Religion des *Geistes* ist. Geist ist die Freiheit hervorbringende Gesamtbewegung von Gott und Welt. Freiheit ist Moment und Ausdruck der vollendeten Wirklichkeit von Geist; sie ist «das eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst»[4], «der einzige Zweck des Geistes»[5]. Das ist zu erläutern.

Das von Hegel selbst bevorzugte Beispiel – und mehr als nur ein Beispiel! – ist die *Entwicklung des menschlichen Individuums*. (Wohlgemerkt, es geht im folgenden zunächst nur darum, Hegels Geist-Dialektik zu verstehen.) Das neugeborene Kind mit seinem ganz unausgebildeten Verstand und Willen erscheint als unbeschriebenes Blatt. Sein Schicksal ist noch unbestimmt. Es kann alles aus ihm werden. Insoweit ist es erst bloße Möglichkeit, ohne Wirklichkeit. Es ist ein Ich nur in einem allgemeinen, leeren Sinne. Es muß erst beginnen, sich als dieses bestimmte Ich zu behaupten, durchzusetzen. Das geschieht, indem das Kind mit Händen und Füßen, Sinnen und Trieben ausgreift nach – Welt. Es erobert sich *seine* Welt; und mehr und mehr *die* Welt. Es muß dabei herausgehen aus sich, seiner unbestimmten Leere und ihren vagen, unendlichen Möglichkeiten. Der jugendliche Mensch stürzt sich auf bestimmte Ziele, die er zu verwirklichen sucht. Er vergißt dabei sich selbst, ja verliert scheinbar sich selber. Aber nur indem er sich verliert, findet er sich. Durch die Ent-äußerung «er-innert» er sich. Er scheint sich zu verausgaben an die Welt, aber tatsächlich vereinnahmt er diese in sein eigenes Selbst, das eben dadurch, durch die Wirklichkeit der Welt, selber wirklich wird. Dieser Vorgang macht, in 1001 Variationen, die Geschichte der seelisch-geistigen Menschwerdung des Menschen aus; er ist seine individuelle Bildungsgeschichte. In ihr rekapituliert sich in partieller Identität von mehr oder weniger großem Ausmaß – im natürlich nie erreichten Idealfall in voller Kongruenz – die Bildung der gesamten Menschheit, die jeweilige Weltkultur. Und das Ergebnis dieses Prozesses? Das kindliche Bewußtsein hat seine leere, unbestimmte Allgemeinheit gefüllt und geprägt durch vielfältiges Besonderes. Es hat seine Möglichkeiten ausgearbeitet und angereichert im Durchgang durch die anscheinend fremde und es sich selbst entfremdende geschichtliche Welt. Das individuelle Bewußtsein ist als *Welt*bewußtsein – und nur so – *Selbst*bewußtsein. Seine abstrakte Allgemeinheit ist – mittels aller Besonderungen und Bestimmtheiten – konkrete Allgemeinheit geworden.

Zwischennotiz[6]: In den ineinander übergehenden Etappen menschlicher Bewußtseinsentwicklung sind die Momente der *Hegelschen Dialektik* zu erkennen, die man, was Hegel selber nicht tat, zu kennzeichnen pflegt durch den «Dreischritt» These – Antithese – Synthese: nämlich die anfängliche abstraktleere Allgemeinheit und Unmittelbarkeit; die verneinende Vermittlung durch Entäußerung ins Besondere; die konkret (von *concrescere* = zusammenwachsen) erfüllte, vollendete Allgemeinheit oder das durch doppelte Negation vermittelte Unmittelbare. Hegel gebraucht für die drei Momente auch die *termini technici* Ansich – Fürsich – Anundfürsich; oder kurzum: das Allgemeine – Besonderes – das Einzelne. Durch diese Momente hindurch vollzieht sich «Aufhebung» in der dem deutschen Wort eigenen dreifachen Bedeutung von *tollere, conservare, elevare* – dadurch sollte ja begrifflich gefaßt werden, daß das Ich sich verliert und eben so sich bewahrt und sich gewinnt als höheres, volles Selbst.

Der menschliche *Wille*[7] kann sein Moment der reinen, schrankenlosen Unbestimmtheit festzuhalten versuchen: im Selbstmord, in politischem oder religiösem Fanatismus (des Köpfe-Abschlagens), in permanenter Revolution oder großer Weigerung...: «Freiheit der Leere», sagt Hegel. Der Wille kann sich auch, bei Moment Nr. 2 stehenbleibend, im Widerspruch mit seiner eigenen unendlichen Bestimmung auf die Befriedigung einzelner, sehr endlicher Triebe kaprizieren, indem er dies oder jenes wählt in zufälliger, schlechter Willkür, die gerade nicht frei ist, meint Hegel. Nur wenn im Willen die Notwendigkeit des Denkens sich durchsetze und er sich auf die ganze Wirklichkeit seiner Welt (als *der* Welt) richte, sei er

«die sich selbst bestimmende Allgemeinheit», «der für sich freie Wille – die wahrhafte Idee».

Freiheit ist danach nicht nur eine am menschlichen Willen vorhandene Eigenschaft, die nur eben in einem Begriff zu fassen bleibt; so wäre sie unbestimmt-leer: dialektisches Moment Nr. 1. Sie macht vielmehr «Substanz und Bestimmung» des Willens aus: sie ist Idee im spezifisch Hegelschen Sinn, nämlich Begriff *und Realität*, verwirklichter Begriff = begriffene, vernünftige Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Freiheit entsteht und besteht nur als «das Reich der verwirklichten Freiheit». Dieses ist die Welt des Rechtes und der «sittlichen Mächte», in der die Menschen einander gegenseitig als Menschen anerkennen. Die Freiheit will nun nicht mehr dieses oder jenes Zufällig-Beliebige: sie ist «der freie Wille, der den freien Willen will». – Ein Nachklang der Hegelschen Freiheitskonzeption findet sich in Karl Marx'[8] Vision der Zukunftsgesellschaft als einer «Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist».

III. Systematische Entfaltung: Dialektik der Religion

In der sittlichen Welt schließt der menschliche Wille sich mit sich zusammen; er ist selbstreflexiv in einem welthaften, weltweiten Sinne. Dadurch ist die Triebfixierung an Endliches aufgebrochen in die dem vernünftigen Willen einzig gemäße, die menschliche Gattung umfassende, freie «Unendlichkeit». Hegel bleibt jedoch nicht stehen bei der Stufe der Selbstverwirklichung des individuellen und (genauer: als) des kollektiv-menschheitlichen Willens, des subjektiven und des objektiven Geistes in Hegels System. Die Dialektik des wahrhaft Unendlichen, das alles Endliche in sich aufhebt, greift darüber hinaus. Sie erschließt sich je weiter und tiefer in den Erscheinungsformen des absoluten Geistes, in Kunst, Religion und Philosophie. Der Prozeß der Freiheit wird zum Prozeß der gesamten Wirklichkeit. Die *Religion* stellt ihn uns vor als die Geschichte Gottes mit der Welt der Menschen. Sie wird sich als die GEIST-Geschichte überhaupt erweisen[9].

Einheit von Gott und Mensch

Die christliche Religion ist nach Hegel deshalb die vollendete, die absolute Religion, weil sie in Jesus und seiner Gemeinde die Versöhnung der göttlichen Unendlichkeit mit der Endlichkeit des Menschen auf unüberbietbare Weise sich vollziehen sieht. Die dem Christentum unmittelbar vorausgehenden Religionen des Judentums und des Griechentums stellen noch erst einseitig die isolierten Momente dieser Versöhnung heraus[10]: Für die *jüdische* Religion der Erhabenheit ist Gott der Eine, Transzendente, Unendliche, die absolute Macht; er «verträgt nichts Sinnliches», in ihm ist «alle Besonderung...untergegangen», alles Weltlich-Endliche verneint (vgl. Dialektik-Moment 1). Die furchtbare Sprödigkeit Jahwes wird verherrlicht durch die Unterwürfigkeit der das Gesetz erfüllenden Menschen. Die *griechische* Religion der Schönheit dagegen läßt das Göttliche erscheinen in der harmonischen Heiterkeit des Endlichen. Ihre plastischen Gottheiten sind nichts anderes als die in Menschengestalt und nach Menschenmaß personifizierten Naturkräfte und Kulturmächte dieser unserer Welt. Da jedoch der Mensch sich selber nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften darstellt in den Göttern, fällt das Göttliche in äußerliche, willkürliche Besonderungen (Dialektik-Moment 2).

In der *christlichen* Religion wird die allgemeine, unendliche Macht Gott zur besonderen, endlichen Welterscheinung in der Gestalt dieses einzelnen Menschen Jesus von Nazaret[11]. Deshalb ist sie die Religion des Geistes, die Religion der Wahrheit und Freiheit! Denn nach Hegel ist es für den Geist wesentlich, aus sich herauszugehen, für Anderes zu sein und nur im Anderen zu sich selbst zu kommen. Deshalb ist Gott ohne Welt nicht Gott; die Erschaffung der Welt ist sein notwendiges Sich-Manifestieren, Schöpfer zu sein gehört zum Wesen Gottes als Geist. Der absolute Vorzug des Christentums vor den anderen Religionen läßt sich dadurch kennzeichnen, daß in ihm «der Begriff der Religion sich selbst objektiv [= gegenständlich-wirklich] geworden ist»: die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes. Dies gilt entscheidend deshalb, weil der Gott des christlichen Glaubens nicht nur die endliche Welt und in ihr das Menschengeschlecht erschafft, sondern weil er selber in die endlichste Weltgestalt eines menschlichen Individuums, dieses einzelnen namens Jesus, eingeht: Die Notwendigkeit der *Menschwerdung Gottes* versucht Hegel in spekulativer Deduktion zu begründen: «Das Allgemeine...ist nur in der Subjektivität des Bewußtseins da», «im endlichsten Dasein», «in der Form der Unmittelbarkeit»; nur so wird «die Natur Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee offenbar» ... In Jesus Christus, in dem die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur, der Unendlichkeit und der Endlichkeit anschaulich gewiß wurde, ist die Gleichheit aller Menschen aufs tiefste begründet. Daraus das kürzeste Fazit: «Sklaverei unerträglich»!

Kreuzestod und Geist-Gegenwart[12]

Im Schicksal Jesu erfährt die Endlichkeit von Welt und Mensch ihre äußerstmögliche Zuspitzung durch den

Kreuzestod. Untergrund des Todes Jesu ist die ihrerseits notwendige Sünde Adams, der «der Mensch seinem Begriffe nach» ist – das will sagen: daß durch die sündige Erkenntnis von Gut und Böse, die den Menschen Gott gleich macht (Gen 3,5.22), sich der Durchbruch des Menschen zu seiner eigenen Menschwerdung als Kulturwesen vollzieht, aber zugleich auch Fixierung auf die schlechte Endlichkeit von Eigensinn und Selbstsucht. Deren Folge ist die Sündenstrafe Tod. Der menschgewordene Gott, der neue und letzte Adam, unterwirft sich dem Tod und – Augustinus faßte das ähnlich auf[13] – überwindet ihn dadurch: «Die höchste Entäußerung der göttlichen Idee: ‹Gott ist gestorben, Gott selbst ist tot› ist eine ungeheure, fürchterliche Vorstellung», sie reißt «den tiefsten Abgrund der Entzweiung» auf. Aber «der Tod Christi ist...der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation»; denn der Tod ist «als die höchste Verendlichung ebenso dies Aufheben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseins», er ist das «Element der Versöhnung des Geistes mit sich». – Die US-amerikanische Gott-ist-tot-Theologie (von 1960–1965), die sich auf Hegel berief, übersah kurzschlüssig, daß der «spekulative Karfreitag»[14] die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nach sich zieht, ja einschließt «als angeschaute Vollendung» der Geist-Versöhnung.

Denn nur wenn der Jesus-im-Fleisch aus dieser Welt entrückt ist, «da kommt erst der Geist hervor» (vgl. Joh 16,7): der Geist Christi als der *Heilige Geist* seiner *Gemeinde*: Der Gekreuzigte ist «auferstanden» in das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde, des in uns als Gemeinde wirklich gewordenen Geistes. Die sichtbare Gestalt Jesu in ihrer äußerlichen Partikularität von dort und damals, im Palästina zur Zeit des Kaisers Augustus, mußte verschwinden, damit der Geist Christi universal ausgreifen kann über alle Zonen der Welt, durch alle Zeiten der Menschheitsgeschichte. Die Welt-Manifestation Gottes gewinnt so ihre umfassenden Dimensionen. – Die Lehre Christi, «dies Losreißen...gegen alles Bestehende», war «orientalisch revolutionär», «sozusagen Sansculotterie», «das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes»; denn in ihr, zumal in den Seligpreisungen der Bergpredigt, verkündet Jesus «eine völlige Abstraktion von dem, was in der Welt als Großes gilt, Erhebung in den inneren Himmel, zu dem der Zutritt jedem offensteht und vor dem alles andere keine Gültigkeit hat»: In der Gemeinde wird Jesu Forderung alltägliche und immerwährende Wirklichkeit. Vor allem quillt der Kult der christlichen Gemeinde aus der unendlichen Tiefe des neuen göttlichen und menschheitlichen Bewußtseins. Die Eucharistie ist die Tischgemeinschaft der universalen Brüderlichkeit im Geist. So etwa ist zu verstehen, daß für Hegel die Gemeinde «der existierende Geist» ist, die Welt-Wirklichkeit, die All-Gegenwart Gottes.

Geschichte Gottes als Dialektik des Geistes[15]

Was Hegel von der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Inkarnation sagt, das gilt für alle Momente seiner Darstellung der christlichen Religion, auch für Kreuzestod, pfingstliche Geistsendung, Kult und Gemeinde: all das insgesamt hat «nicht nur Bedeutung...für die Bestimmung der menschlichen Natur, sondern ebensosehr der göttlichen». In all dem geschieht *«die Geschichte Gottes»* und seines dreieinen Lebens als des ewigen Vaters, des die erschaffene Menschenwelt erlösenden Sohnes und des sie vollendenden Heiligen Geistes. Die Oikonomia dieser Geschichte Gottes in und mit der Welt, vor der die Frage einer immanenten Trinität bei Hegel zumindest zurücktritt, bedeutet, nun (nicht in religiöser Vorstellungs-, sondern) in philosophischer Gedankenform ausgesprochen: Das Absolute geht aus seinem Ansichsein, seiner (ewigen) Allgemeinheit heraus, es entäußert sich in das Andere seiner selbst (welterschaffend und zumal menschwerdend), und es erlangt, indem es (in weltweiter Kirche) alle Realität durchdringt und einbezieht und eben so in sich zurückkehrt, seine selbstbewußte Wirklichkeit als Geist. Die Geschichte Gottes ist das wesensnotwendig die Welt und die Menschheitsgeschichte durchziehende und in sich aufnehmende GEIST-Geschick (gemäß dem Geist-Gesetz der Dialektik). Das Christentum hat dieses dialektische Geistesgeschick von Gott-Welt-Mensch in seine *radikalste* Zuspitzung hineingetrieben, in den «entehrendsten Tod am Kreuz» als sein Stiftungsereignis; dem entspricht die schrankenlos *universale* Weite seiner Sendung für alle Völker, Klassen, Rassen... (vgl. Mt 28,19; Gal 3,28...). – Die Universalität des Geistes umgreift und durchwaltet Gott, Welt und Menschen. In ihr gründet die Universalität des Christentums.

IV. Geschichtliche Konkretionen

Hegel unternahm eine absolute Begründung des Christentums (als Religion der Freiheit) im Gott-menschlichen Geistschicksal des Universums. Um den dialektischen ‹Knochenbau› des spekulativen Entwurfs zittert sozusagen der ‹nervöse Apparat› der neuzeitlichen Bewußtseinsentwicklung. Das ergibt nicht unaktuelle Variationen zum Thema Universalität des Christentums.

Reformation

Die Geschichte der Freiheit verdankt nach Hegel den entscheidenden Durchbruch zur Verwirklichung ihres christlichen Prinzips der protestantischen Reformation[16]. Sie habe im Widerstand gegen die alte Kirche, die «die Individuen wie Kinder geleitet» habe, Glaubensfreiheit und Toleranz gefordert. Sie habe die unvertretbare Instanz des Gewissens gegen die «Sklaverei der Autorität» behauptet und damit den einzelnen Menschen seiner persönlichen, nicht staatlich, gesellschaftlich oder sittlich vermittelten Beziehung zum Absoluten versichert. Sie habe das Prinzip der Subjektivität zum Siege geführt, das Grundprinzip der modernen Welt. Nur das reine Evangelium Jesu sollte gelten. Die darin angelegte Hochschätzung der eigenen Freiheit der Anderen begann nun weltgeschichtliche Wirkung zu erlangen. Hegel sieht die Reformation als Vorkämpferin für die Emanzipation von Recht, Sittlichkeit, Freiheit des modernen Menschen, da für ihn «der wesentliche Inhalt der Reformation» ist: «der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein». «Mit der Reformation aber beginnt nun das Reich des Geistes, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird. Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes... Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden...».

«Mit der Reformation haben die Protestanten ihre Revolution vollbracht» – aber sind auch selber wieder zurückgefallen in Dogmatismus und Intoleranz. Die europäische Christenheit mußte durch die Erfahrung der Religionskriege hindurchgehen, in denen Christen im Namen des Gottes der Liebe einander umbrachten. Ja, die Trennung der christlichen Konfessionen sei die Voraussetzung gewesen für die Freiheit des öffentlichen, staatlichen Lebens, der säkularen Welt: «das Glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem [philoophischen] Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können»[17].

Aufklärung[18]

Fand die von den christlichen Konfessionen wieder zurückgedrängte Freiheit in der Aufklärung eine neue Heimat? In der Reaktion gegen starre Orthodoxie wurde für sie maßgebend nicht die Vernunft, sondern der bloße Verstand, ein «Räsonnement, das dem vernünftigen Erkennen entgegengesetzt ist». Der Verstand «sagt: das Endliche ist nicht unendlich, und so ist alles Mysteriöse, d. h. Spekulative der Religion ihm ein Nichtiges». Da wird denn auch die Theologie rationalistisch «auf ein Minimum von Dogmen reduziert», ihr Inhalt «äußerst dünn».

Auch für die theologische Gegenposition des Pietismus und der Gefühlstheologie wird das Reden von Gott leer. Nur die unmittelbar erlebte Beziehung zu Gott soll gelten. Aber das Zeugnis meines Geistes für den Gott-Geist will ausgelegt werden. Statt dessen würden die wichtigsten Wahrheiten des Christentums «selbst von seiten der frömmern Theologen» geschichtlich wegerklärt; die Dreieinigkeit Gottes sei aus griechischem Denken in die christliche Lehre hineingekommen, aber «die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist». Hegel betrachtet sich als den besseren Theologen. Angesichts der Eitelkeit des aufklärerischen Verstands (und des anti-aufklärerischen Gefühls) muß der Inhalt der christlichen Religion «erst durch den Begriff...wieder erkämpft werden; es muß die Religion in die Philosophie sich flüchten».

Der spätere Terror der Französischen Revolution ließ es Hegel als abwegig erkennen, «daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne». Abstrakte, liberalistische Parolen «bringen nicht diese Freiheit des Geistes, die in der Religion, in der göttlichen, wahrhaften Freiheit vorhanden ist». Nur das ganze, Hegelsch-vernünftige Christentum kann demnach der modernen Welt jenen letzten notwendigen Orientierungsdienst leisten, den es ihr schuldet – nicht zuletzt wegen seines eigenen Beitrags zu ihrer Entstehung.

Christentum und moderne Säkularisierung

Neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik haben sich gegen kirchliche Widerstände durchgesetzt. Hegel übersieht darüber nicht, daß biblisch-christliche Impulse das empirisch-wissenschaftliche und überhaupt das säkularisierte Bewußtsein der Moderne mitermöglicht haben[19]. Der Schöpferglaube lehrte die materielle Welt, die für die Antike (wie für heutige Naturreligionen) ein Sakralkosmos war, nüchtern-prosaisch sehen. «Indem...die Natur von dem Geistigen unterschieden und zu einem Äußerlichen herabgedrückt wird, tritt die Entgötterung der Natur ein.» Sie ist, weil von Gott aus *nichts* geschaffen, das einfachhin Nicht-Göttliche, ohne numinoses Tabu: «die weltliche Erde»; und die Menschheit hat «ein gutes Gewissen in ihrer Wirklichkeit, in der Weltlichkeit erlangt». Die Natur ist ein erlaubter, möglicher Gegenstand theoretischer Erforschung und praktischer Erforschung geworden. Und weil *Gott* sie geschaffen hat, muß «die Welt auch eine Vernunft an ihr haben». Sie ist nicht minderwertige Materie, gar Raum der Dämo-

nen, sondern naturgesetzlich-mathematisch geordnet «nach Zahl, Maß und Gewicht» (Weish 11,21) und deshalb würdiges und nützliches Objekt der Wissenschaft.

Aber die Naturwissenschaften führten auch «zum Materialismus und Atheismus». «Denn in ihnen stehen die Gesetze der Natur als Letztes, für sich Allgemeines.» Dadurch wird der Verstand des Menschen befriedigt, aber «dem lebendigen Geiste, dem konkreten Gemüte nicht genügt». Daß die Physik von allem Metaphysischen absieht, ist legitimer sogenannter methodischer Atheismus; schlägt dieser jedoch in doktrinäre Verneinung Gottes um, wird die Wissenschaft zur Ideologie.

Die Frage ist hier nicht, ob der Beitrag des christlichen Glaubens zur Entstehung der modernen Welt apologetisch für das Christentum zu Buche schlägt (wofür nach wie vor vieles spricht) oder ob er im Gegenteil nach der Meadow-Studie von 1972 «Grenzen des Wachstums» mit Katastrophenwarnungen und Zivilisationspessimismus als «um so schlimmer für das Christentum» zu werten ist. Es ist vielmehr auf Hegels Überzeugung hinzuweisen, daß nur die christliche Religion des Geistes und der Freiheit die geistige Ordnungsmacht ist, die dem «Atheismus der sittlichen Welt»[20] zu steuern vermag. Ist dies die von Hegel vorweggenommene Antwort auf das Verlangen unserer Gegenwart – seit etwa 1965 – nach letzten Wert- und Zielvorstellungen, die den voraufgegangenen technischen Machbarkeitswahn hinterfragen auf das Warum und Wozu der menschlichen Existenz? Es läßt sich wohl auf den christlichen Glauben übertragen, was Hegel unter Benutzung des Mythos vom Gralsspeer dem menschlichen Erkenntnisprozeß überhaupt (siehe Sündenfall!) zuschreibt: Er heilt die Wunde, die er schlug[21]. Da die technische Zivilisation wie das Bewußtsein der freiheitlichen Grundrechte des Menschen im ursprünglich christlichen europäisch-westlichen Kulturraum entstand und gegenwärtig auf dem Wege ist, «Weltzustand»[22] zu werden, scheint sich auch darin eine säkularisierte, anonyme Universalität des Christentums als Promotor und Korrektor dieser Zivilisation anzubahnen.

Dieser Ausblick deutet jedoch auch auf kritische Bedenken, die sich aus Hegels spekulativem Entwurf und seinen Analysen der modernen Bewußtseinsgeschichte erheben.

V. Selbstaufhebung der Religion?

Für D. F. Strauss[23] ist der individuelle Gott-Mensch ein mythischer Inbegriff der auf wesentlich gleiche Weise alle Menschen einbeziehenden *Idee* der Gottmenschheit. Er hat die Spannung zwischen dem höchst partikulären Jesusereignis und der Universalität von Botschaft und Anspruch des Christentums gelöst zugunsten des zweiten Poles: die geschichtliche Religion wird zur religiösen Idee. Das entspricht nicht Hegels Intention. Hegel hat an der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des *factum brutum* jenes einen einzelnen und seines «entehrendsten Todes am Kreuz» festgehalten – aber eben so, daß er diese Faktizität als die äußerste Spitze der notwendigen Selbstentäußerung des Gott-(und Welt-)Geistes zu deduzieren suchte. Damit hat er der Interpretation von Strauss einen Anhalt gegeben. Für Hegel besteht, wie es nur *eine* Wahrheit gibt, so nur *ein* Gott und Menschen vereinender Geist. «Der Geist [Gottes] ist für den Geist [des Menschen].»[24] Deshalb sind Inkarnation und der christliche Glaube insgesamt Mysterium nur für den menschlichen Verstand, nicht aber für die Vernunft des – Geist-Philosophen[25]. Je nachdem, ob aus *diesem* gott-menschlichen Ineins der ideell-universale theologische Horizont oder die partikulär-realen anthropologischen Momente herausgehoben werden zu rationaler Eindeutigkeit, entstehen Rechts- bzw. Linkshegelianismus. In der zu undifferenzierten Verschränkung von göttlichem und menschlichem Geist liegt wohl der Grunddefekt der Hegelschen Philosophie. So kann für Hegel die *geoffenbarte* Religion die *«offenbare»* werden, «und es ist nichts Geheimes mehr an Gott»[26]. Damit erhebt sich zumindest die Gefahr, daß die Religion, als sekundäres Phänomen, aufgeht in Religions*philosophie*, in das geistphilosophische Bedenken der religiösen Vorstellungen.

Die Ambivalenz des spekulativen Systems schlägt auch in Hegels Analysen der modernen Bewußtseinsentwicklung sowie der gegenwärtigen und – in sehr verhaltener Vorschau – der zukünftigen Funktionsbestimmung des Christentums durch. Der kritische Hauptpunkt betrifft das Verhältnis der Religion zur säkularen Welt, deren Repräsentant für Hegel der Staat ist. Einerseits wird gesagt, die Religion sei Grundlage, Quelle, absolute Legitimation des rechtlich-staatlichen Lebens, andererseits – offensichtlich schwankend –, «daß es gegen die Gesinnung des Staates nichts Höheres und Heiligeres gebe, oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sei, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre». Im wirklichen Dasein scheint ausschließlich das Säkulare («die Weltlichkeit») zu zählen[27]. Der Staat ist «der Geist, der in der Welt steht», und in ihm ist es die vernünftige Wissenschaft, die «wie eine Kirche sich zur Totalität von eigentümlichem Prinzipe ausbildet»[28]. Auch die religionsphilosophischen Vorlesungen von 1824 und

1827 blicken am Schluß auf «die Gemeinde der Philosophie»[29]. Inzwischen rechnet Hegel dem Protestantismus, in dessen Prinzip doch «die Freiheit des Geistes im Handeln» liegt, «die Beruhigung über diese Wirklichkeit», ohne polemisch zu werden gegen das Bestehende[30], hoch an.

Aber alle kritischen Bedenken, die gegenüber Hegels Philosophie der christlichen Religion laut werden können, dürfen nicht verdunkeln, mit welcher geistigen Entschiedenheit Hegel die Geschichte der Menschheit – auf ein freies menschliches Zusammenleben hin – sieht als die Geschichte Gottes selber, die ihren «die Seele durchbohrenden»[31] Ausdruck findet in Jesus von Nazaret bis in seinen Tod, den Tod am Kreuze. Es sei auch nicht verschwiegen, was dieser Beitrag nur für die jüdische und die griechische Religion andeutete: daß Hegel, indem er sich das heute zumeist überholte religionsgeschichtliche Wissen seiner Zeit zu eigen machte, mit relativ großer Ausführlichkeit von den nichtchristlichen Religionen spricht, die seiner Überzeugung nach auf das Christentum als Religion des Geistes und der Freiheit hinführten.

[1] Die Vernunft in der Geschichte, Ausg. Hoffmeister (^{5}1955) 62f.

[2] Enzyklopädie^3 § 482 Zusatz. Vgl. Enz.^{3} § 163 Z.; Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 62.209.

[3] Enzyklopädie^3 § 482 Z.; vgl. Vernunft (Anm. 1) 62.

[4] Enzyklopädie^3 § 482 Z.

[5] Vernunft (Anm. 1) 64.

[6] Vgl. Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Ausg. Hoffmeister (1940) 100–111; Rechtsphilos. (Anm. 2) §§ 5–7; Enzyklopädie^3 §§79–82; Wissenschaft der Logik, Ausg. Lasson (^{2}1934) II 487–500.

[7] Zum Folgenden: Rechtsphilos. (Anm. 2) §§ 5.15.21.4.1.4.145.27 (vgl. 21 Z.).

[8] Kommunistisches Manifest, Ausg. MEW 4,482.

[9] Zum folgenden ausführlicher vom Verf.: Philosophische Pneumatologie. Zur theol. Aktualität Hegels: Gegenwart des Geistes, Hg. W. Kasper (Freiburg 1980) 54–90; Menschwerdung Gottes im Spannungsfeld der Interpretationen von Hegel und Kierkegaard: Wegmarken der Christologie, Hg. A. Ziegenaus (Donauwörth 1980) 81–126; Dialektik und Trinität in der Religionsphilos. Hegels: ZeitschrKathTheol 102 (1980), 129–155.

[10] Zitate im folgenden: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Ausg. Lasson II/1 (1927) 15.55; vgl. 164.79.161.142.123.

[11] Zitate: Ebd. II/2 (1929) 34–37; I/1 (1925) 148.200; II/2 3.133.138.131.

[12] Zitate: Ebd. II/2 127.157f. (korrigiert nach Hegel – Ms. von 1821, Hg. Ilting, Neapel 1978, 631). 167.194.146.144.145.198.

[13] In Ioannis evang. 12,10; PL 35,1489: Morte occisus mortem occidit.

[14] Glauben und Wissen (1802), Ausg. Glockner 1,433; wonach aus der Härte des Todes allein «die höchste Totalität...zugleich...in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß».

[15] Religionsphilos. (Anm. 10) II/2 131.54.162.

[16] Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Deutung der Reformation: Hegel (Lille 1970) 239–257. – Zitate: Vorlesungen über die Philos. der Weltgeschichte, Ausg. Lasson (^{2}1923) 827.873.882.881.925.

[17] Rechtsphilos. (Anm. 2) § 270 = Ausg. Glockner 7,362.

[18] Zitate: Weltgeschichte (Anm. 16) 916.916; Religionsphilos. (Anm. 10) I/1 36.46.46.42; II/2 231; Weltgeschichte 932.931.

[19] Vgl. W. Kern, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels: ZeitschrKathTheol 91 (1969) 289–321. – Zitate: Weltgeschichte 454 (vgl. 458). 747. 876 (vgl. 868). 912. 916.

[20] Rechtsphilos. (Anm.2), Vorrede = Ausg. Glockner 7,25.

[21] Religionsphilos. (Anm.10) II/2 105 (cf.110.124).

[22] Vorlesungen über die Geschichte der Philos., Ausg. Glockner 19,511; Religionsphilos. II/2 150.

[23] Das Leben Jesu, kritisch betrachtet. Bd. II (Tübingen 1836) 732–744. Vgl. W. Kern, Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamtmenschheit: ZeitschrKathTheol 93 (1971) 1–28.

[24] Religionsphilos. I/1 51 – und oft.

[25] Ebd. II/2 77ff.

[26] Ebd. I/1 75.

[27] Weltgeschichte 928.920; cf. 917.923.

[28] Rechtsphilos. § 270 = Ausg. Glockner 7,349.357.

[29] Religionsphilos. II/2 232.

[30] Weltgeschichte 920.923(cf.925).

[31] Religionsphilos. II/2 152 (cf.144).

WALTER KERN

Studierte in Freiburg i.Br., Pullach bei München, Rom (Dr.phil.), Innsbruck (Dr.theol.). Dozierte 1957–1969 Geschichte der neuzeitlichen Philosophie und Philosophische Gotteslehre an der Ordenshochschule Pullach; seit 1969 Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck. Veröffentlichungen: Atheismus – Marxismus – Christentum (1976, ^{2}1979); Disput um Jesus und um Kirche (1980); Artikel u. Literaturberichte zu Hegel in: Scholastik/Theol. u. Philos., Hegel-Studien, ZeitschrKathTheol. Anschrift: Postfach 569, A–6021 Innsbruck.

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 Verkörperung 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 7,16ff).

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.

I. 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 ausschließe.

Die erste der genannten Überzeugungen entspringt einer sehr verständlichen Begeisterung: Eine jahrhundertelang 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 erwuchsen.

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 Anerkenntnis 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 angenommenermaßen 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, müß 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 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 bestünde 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 auftaten. 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 Gottt 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 Dessentwegen, 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 Berechtiungsinstanzen: die Tefflichkeit 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 Testamentes. 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 bezeu-

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 Schöpfungen, die Ethik eingeschlossen. Es ist normal, daß die Kirche ihre Ansichten kundtut; es wäre abnormal, übte 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 schuldhafte 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 Dominicanum in Leysse (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 Comblin

Die heutige Diskussion über die Universalität des Christentums

Es wäre schön, wenn man hier den Übergang von einem abstrakten kirchlichen Universalismus zu einem konkreten Universalismus des Reiches der Armen beschreiben könnte. Wenn wir uns aber in den Blickwinkel der Kirchen der Peripherie, oder genauer gesagt, in den Blickwinkel Lateinamerikas versetzen, so müssen wir leider erkennen, daß das Spiel der Geschichte noch nicht ausgespielt ist: Wir befinden uns noch mitten im Konflikt.

Wir haben einerseits eine Kirche, die inmitten der Armen neu geboren wird; aber wir haben andererseits auch eine Liga der politischen und religiösen Mächte, die entschlossen sind, jedem für Befreiung tätigen Christentum den Weg zu versperren und das «traditionelle» Christentum neu zu beleben, das sich seinen «geistlichen» Obliegenheiten widmet. In dieser Liga gibt es an erster Stelle die sehr «christlichen» autoritären Regierungen, die vorgeben, bei der Errichtung oder Restaurierung einer konservativen, vertikalistischen und starren Gesellschaft vom Christentum als ihrer Basis auszugehen. Hinter diesen Regierungen gibt es sodann auch die traditionellen Aristokraten und die neuen Eliten. Der «abstrakte kirchliche Universalismus» ist für diese Eliten die Grundlage der Gesellschaft. So werden denn auch alle materiellen Mittel der Nation in den Dienst seines Überlebens oder seiner Wiederaufrichtung gestellt.

Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn man sieht, daß die Regierungen und die gesellschaftlichen Eliten ihre Unterstützung nicht nur den dekadenten integralistischen Bewegungen, sondern vor allem auch den sich überall ausbreitenden apokalyptischen Sekten angedeihen lassen. Manche «sehr katholische» Großgrundbesitzer begünstigen das Eindringen von Sekten wie den Mormonen in ihre Ländereien, weil sie wissen, daß diese Sekten ihre Landarbeiter mit aller Kraft dahin bringen werden, ihre irdischen Lebensbedingungen zu vergessen und nur noch an Himmel und Hölle zu denken. Diese Sekten sind in vollem Vormarsch begriffen. Sie verfügen über beachtliche materielle Mittel und über die Unterstützung durch alle gesellschaftlichen und politischen Mächte. Das ist der Grund, warum wir sagen, daß der Ausgang des Kampfes noch unbekannt ist.

In Lateinamerika ist die Diskussion über die wahre Universalität keine akademische Angelegenheit. Tausende sind gestorben, weil sie ihren Glauben an den traditionellen abstrakten Universalismus verloren und einen neuen christlichen Universalismus entdeckt hatten, den Universalismus der Befreiung der Armen.

Für die Kirche ist die Diskussion über den wahren Sinn der Universalität nicht neu. Er hat schon immer im Mittelpunkt der Diskussion über den Sinn der Mission gestanden. Was neu ist, ist nur der besondere Augenblick, den wir derzeit erleben.

Bisher hat das Christentum einen immerwährenden Prozeß der Ausbreitung durchgemacht, und diese Ausbreitung geschah in Verbindung mit der Eroberung der Welt durch die westliche Gesellschaft. Schon immer waren die Missionare untereinander uneins in der Beantwortung der Frage, ob die Ausbreitung des Christentums dank der Eroberung der Welt durch den Westen geschehen sei oder aber trotz dieser Eroberung der Welt dank des ausgleichenden Wirkens der persönlich von den Eroberern unabhängigen Missionare. So schrieben denn die mit den Mächten verbündeten Missionare sich das Verdienst des Sieges des Christentums ebenso zu wie diejenigen, die in Opposition zu diesen Mächten standen. Nach einem Sieg erklärt sich jedermann verantwortlich für das Geschehene; aber jeder ist zufrieden, und so sind die Debatten ohne Gewicht.

Schwerwiegend wird die Debatte, wenn es keine Siege mehr gibt, wenn die Ausbreitung des Christentums allem Anschein nach zum Stillstand gekommen ist. Dann schiebt jeder die Schuld «den anderen» zu. Für die einen ist die Kirche auf dem absteigenden Ast, weil sie aufgehört hat, sich auf die Mächte zu stützen, die ihr bisher immer geholfen hatten, und weil sie sich verliert in «politischen» Optionen, die nicht zu ihrem Zuständigkeitsbereich gehören. Für die anderen ist die Kirche in ihrer Entwicklung zum Stillstand gekommen, weil sie mit den historischen Mächten ohne Zukunft verbündet ist.

Die apokalyptische Universalität

Derzeit zielt die tiefgreifendste und grundlegende Debatte – wie immer schon – auf die Eschatologie: Hat die Geschichte Wert oder hat sie keinen Wert für das Christentum?

Apokalyptik gibt es schon vor Christus. Sie hat das Judentum im Laufe der letzten Jahrhunderte seiner vorchristlichen Geschichte tiefgreifend beeinflußt. Sie hat auch wichtige Teile der Urkirche beeinflußt. Sie

war bis zum Ende des 17. Jahrhunderts eine wichtige Komponente des offiziellen Christentums. Sie hat die missionarische Bewegung tiefgreifend geprägt. Jahrhundertelang haben unzählige Christen, und vor allem diejenigen von ihnen, die «am aggressivsten» Christen waren, Auge in Auge mit dem nahe bevorstehenden Letzten Gericht gelebt. Sie haben so gelebt, wie wenn dieses Letzte Gericht schon morgen stattfinde, wie wenn die Welt angesichts der hereinbrechenden Ewigkeit schon angefangen habe, nicht mehr zu zählen.

Noch heute ist die kraftvollste und expansivste Form des Christentums jene der Sekten, die das Letzte Gericht für den morgigen Tag ankündigen.

Für das apokalyptische Christentum sind die Geschichte und alle ihre Differenzen ohne Wert. Herrschaft oder Befreiung, Reichtum oder Armut, Diktatur, Sklaverei, Krieg oder Frieden – das alles ist ohne Gewicht, ohne Wert. All dies wird bedeutungslos angesichts des einzigen Themas, das zählt. Wir haben mit aller Vordringlichkeit eine Seele zu retten. Uns fehlt die Zeit, um noch an etwas anderes zu denken. Wenn sich die Pforten der Hölle hier vor jemandem geöffnet haben, wird der sich dann noch fragen, ob er Herr ist oder Sklave, ob er reich ist oder arm, freier Bürger oder Untertan eines Monarchen?

Im Vorstellungsschema der Apokalyptik gibt es nur eine einzige Wirklichkeit, und die ist für alle dieselbe. Die wirkliche Universalität ist die Universalität des Letzten Gerichtes, der Hölle und des Himmels und der dem Gericht unterworfenen Seele. Das apokalyptische Christentum ist universal, weil für diese Art von Christentum alle Menschen absolut auf das reduziert sind, was ihnen allen gemeinsam ist, das Problem des Heiles ihrer Seele, und alles Übrige ist ohne Bedeutung.

«Seine Seele retten» ist ein universales Geschehen, das überall dasselbe ist: Es besteht darin, daß man zu den «Heilsmitteln» Zuflucht nimmt. Das erste unter diesen Heilsmitteln ist die Taufe. Dann folgen die anderen Sakramente, die Glaubensformeln, die Akte der Anhänglichkeit an die Kirche und alle zweitrangingen Hilfsmittel, welche die Kirche anbietet (Segen in der Sterbestunde, Ablässe usw.). Die Aufgabe der Kirche und der Mission ist es, «Seelen zu retten», so viele Seelen wie nur eben möglich. Um dieses Ziel zu erreichen, muß man sich aller Mittel bedienen.

Angesichts der Dringlichkeit der Aufgabe, Seelen zu retten, werden die näheren Begleitumstände bedeutungslos. Man wird gern zugeben, daß die Bekehrung der Indios in Amerika und der aus Afrika importierten Sklaven sich unter beklagenswerten Bedingungen vollzogen hat. Im Endergebnis aber wiegt die Versklavung der Eingeborenen und der Afrikaner nur wenig gegenüber der unermeßlichen Wohltat des Heiles für ihre Seelen. Die Missionare werden ihre Augen verschließen gegenüber den konkreten und historisch bedingten Tatsachen, um nur auf das Wesentliche zu blicken, das Heil der Seelen. Das, was zählt, ist das Heil einer möglichst großen Zahl, selbst wenn die Vorsehung bei der Verfolgung dieses Zieles sich der unbegreiflichsten Begleitumstände bedient. Die schlimmsten Missetaten der Eroberer haben die begrüßenswerte Wirkung gehabt, daß Millionen ihre Seelen gerettet haben, die sie verloren hätten, wenn ihre Länder nicht erobert worden, wenn sie selbst nicht ins Exil geführt, deportiert und versklavt worden wären.

Wenn selbst Thomas von Aquin überzeugt war, daß die schlimmsten Folterungen, welche die Häretiker zu ertragen hatten, nichts seien im Vergleich zum Heil ihrer Seelen, welches die Foltern dank einer schließlich und endlich erweckten Reue zu bewirken vermöchten: aus um so stärkeren guten Gründen konnten die Missionare überzeugt sein, daß die Leiden der Indianer und der schwarzen Sklaven nur wenig zählten, wenn man sie vergleiche mit der ihnen erwiesenen Wohltat des ewigen Heils.

Genau auf dieselbe Weise meinen auch heute viele Christen, die Kirche müsse die Tatsache in Rechnung stellen, daß dank den derzeit herrschenden lateinamerikanischen Diktaturen mehr Seelen gerettet werden können, daß die Sakramente ohne jede Schwierigkeit gespendet werden können und damit mehr Menschen Zutritt zu den Heilsmitteln haben: Gott wisse selbst schlimme Mittel in den Dienst guter Ziele, nämlich des Heiles der Seelen, zu stellen. Das ist der Grund, warum ein großer Bereich der Kirche, und zwar – aus ökonomischem und gesellschaftlichem Blickwinkel gesehen – der mächtigste, den sehr «christlichen» Diktaturen der «Nationalen Sicherheit» als Stütze und Fundament dient. Das hindert diese Teile der Kirche aber nicht daran, besondere Mißbräuche zu verurteilen oder gewisse Widersprüche zur christlichen Soziallehre zu bedauern. Aber solche Mißbräuche stehen in keinem Verhältnis zu der unvergleichbar größeren Wohltat, daß die Rettung von Seelen ermöglicht wird.

In derselben Blickrichtung liegt es, wenn die Sekten, die dabei sind, Lateinamerika zu erobern, bereitwillig ihre Dienste den multinationalen Unternehmen anbieten, die werben oder Informationen sammeln wollen, und die solche Dienste großzügig zu bezahlen wissen: Es ist erlaubt, sich des Geldes des Teufels zu bedienen, um ihm Seelen zu entreißen, wenn der Teufel dumm genug ist zu meinen, er werde das letzte Wort behalten.

Der «Durst nach Seelen» hat eine beachtliche Rolle bei der missionarischen Expansion gespielt. Man muß

zugeben, daß das apokalyptische Vorstellungsschema mit einer außerordentlichen Dynamik ausgestattet ist. Es hängt sich nicht nur an Eroberungen an, sondern es ist selbst auf Eroberungen angelegt. Die apokalyptische Mentalität führt von sich aus zum Entstehen einer Bewegung zur Eroberung von Seelen auf der ganzen Erde. Sie schreckt vor keinem Mittel zurück, denn die Wichtigkeit des Endzieles nimmt den historisch bedingten konkreten Erscheinungsweisen der Mittel jeden Eigenwert.

Das ist der Grund, warum die Apokalyptik noch Zukunft vor sich sieht. Es besteht immer wieder die Gefahr, sehen zu müssen, wie eine von den Dunkelheiten ihrer Zukunft geängstigte Kirche zu dieser Lösung greift, die so einfach, so wirksam und so gut begründet in der Geschichte ist!

Die Universalität der Christenheit

Die meisten kritischen Stellungnahmen zum Phänomen der «Christenheit» lassen diese auf den Beginn der konstantinischen Epoche zurückgehen. Dies ist aber ein Irrtum. Die Christenheit ist schon älter als die Zeit nach Konstantin, was die wesentlichen Züge ihrer Mentalität und ihrer Zielrichtung betrifft. Die Christenheit bestand schon in Israel. Sie ist nicht erst in der Kirche entstanden aufgrund der politischen und kulturellen Kräfte des römischen Reiches. Es hätte eine Christenheit oder verschiedene Christenheiten wohl selbst dann gegeben, wenn es so etwas wie das römische Reich gar nicht gegeben hätte. Die Kirche trug die Christenheit schon von ihrem Entstehen her in sich als einen Teil ihres jüdischen Erbes. Das römische Reich konnte der Christenheit zwar eine besondere historische Note verleihen, aber es hat sie nicht geschaffen. Es konnte sie in Gebrauch nehmen, aber es konnte sie nicht hervorbringen. Denn sie war schon vor ihm da.

Die wesentlichen Züge der Christenheit waren schon gegeben mit dem Judentum der Schriftgelehrten und Pharisäer, entsprechend der Beschreibung, die das Neue Testament von diesen gibt. Diese wesentlichen Züge beinhalten zwei grundlegende Elemente:

Zunächst gibt es da die Überzeugung, daß wir selbst das Reich Gottes sind: Wir sind die universale Wirklichkeit des Reiches Gottes; alles, was außerhalb von uns ist, ist auch außerhalb des Reiches Gottes. Unsere Universalität mag klein sein, aber das tut nur wenig zur Sache. Hat Jesus nicht gesagt: «Hab Vertrauen, du kleine Herde!»? Wenn wir auch nur sehr wenige sind, dann entspricht dies dem Gleichnis vom Senfkorn; und das heißt, daß die universale Bedeutung dessen, was wir sind, kraft der Gesetze des Reiches Gottes verborgen bleiben muß.

Wie die Pharisäer sich als die Erben der Propheten und des Israels der Exoduszeit betrachteten, so betrachtet sich die Christenheit als den Erben der ersten Christen, der Märtyrer, der Kirchenväter. Wenn wir in die römischen Katakomben kommen, dann fühlen wir als Katholiken uns stolz, weil wir uns als die Nachfahren der Märtyrer betrachten und nicht als die Nachfahren derjenigen, welche sie gemartert haben. Wenn wir die Apostelgeschichte lesen, dann sind wir voller Stolz auf Barnabas und erkennen uns nicht wieder in den Figuren eines Ananias und einer Saphira (trotz ihrer so frappierenden Ähnlichkeit mit dem heutigen Westen). Eine Christenheit, das ist eine Kirche, die ihre Geschichtlichkeit vergißt, um sich mit dem Idealmodell der Urkirche zu identifizieren.

Als Christenheit sind wir die Armen Gottes. Wenn wir dabei reich sind, so müssen wir Gott dafür danken. Eigentlich waren wir arm. Aber Gott hat seine Seligpreisungen wahrgemacht: Er hat seinen Armen die Erde geschenkt. Gott sei gelobt! Wir sind die Kleinen und Niedrigen. Wenn wir mächtig sind, so darum, weil Gott die Niedrigen hocherhoben hat. Wir sind die Unwissenden. Wenn wir zu Weisen geworden sind, so darum, weil Gott seine Weisheit den Unwissenden gegeben hat.

Die Amerikaner sehen sich immer noch als die armen Puritaner von der Mayflower oder auch in der Rolle der armen Iren, die von der Hungersnot aus ihrem Mutterland vertrieben worden sind. So sehen wir als Christen uns in der Rolle der ersten Jünger, nicht in der Rolle des reichen jungen Mannes, der nicht auf seinen Besitz verzichten konnte, sondern in der Rolle des Petrus und der Apostel. So sind wir etwa so wie aufgrund eines Rechtstitels oder einer festen Anstellung die Erben der Heiligen und der Märtyrer. Genauso wie die Pharisäer, welche die Gräber der Propheten verehrten und sich dabei nicht Rechenschaft darüber gaben, daß sie selbst sie getötet hatten.

Dem gesellt sich dann das zweite Kennzeichen der Christenheit bei: die Annahme alles dessen, was die Vergangenheit als etwas von Gott Kommendes hinzugefügt hat. Für die Pharisäer hatten alle Traditionen, die sie selbst oder die ihre Vorfahren angesammelt hatten, genausoviel Wert wie Gottes Wort. Sie waren selbst so sehr in dieses Wort Gottes eingedrungen, daß sie von ihm nicht mehr getrennt werden konnten. In genau derselben Weise ist auch in der Christenheit alles, was die Geschichte noch zur Urkirche hinzugefügt hat, irreversibel. Die gesamte historische Entwicklung des Christentums bildet aufgrund desselben Rechtstitels einen Teil dieses Christentums wie dessen Ursprünge. Der gesamte Ertrag der Geschichte ist gut und muß akzeptiert werden. Christ werden bedeutet,

das gesamte historische Erbe akzeptieren. Dieses Erbe ist ein Bestandteil der christlichen Universalität.

Vor noch gar nicht so langer Zeit sah die Ekklesiologie die Geschichte der Kirche noch als eine homogene Entwicklung an. Alles, was aus der Vergangenheit bewahrt worden war, blieb aufgrund eines göttlichen Willensentschlusses in Kraft. Gott sakralisierte die Geschichte. Das, was in der Kirche gesiegt hatte, mußte siegen und blieb gekennzeichnet durch ein geheiligtes Siegel.

Unter diesen Umständen tut es wenig zur Sache, daß ein Aspekt dieser Art von Christentum unter dem Einfluß der konstantinischen Ordnung oder der hellenistischen Philosophie entstanden ist. Die nähere Herkunft ist ohne Gewicht. Was von Gewicht ist, ist lediglich die Tatsache, daß diese Verhältnisse in der Kirche überhaupt Einlaß gefunden haben. Da sie einmal Einlaß gefunden haben, können sie nicht mehr abgeschafft werden, weder die dogmatischen Formulierungen, noch die Liturgie, noch die Struktur des Klerus, noch die römische Zentralisierung, noch das Modell der Diözesanstruktur.

In der Christenheit hat die Mission das Ziel, Menschen «zu Christen zu machen», das heißt zu Menschen, die das gesamte Erbgut akzeptieren. Wenn Gruppen von Menschen eine solche Bekehrug verweigern, dann ist das schade, aber es ist dann ihre Schuld, für die sie selbst geradestehen müssen. Die Mission kann nicht anders verstanden werden denn als eine Verlängerung der vergangenen Geschichte. Wenn Gott zugelassen hat, daß die historischen Kräfte der Vergangenheit der Christenheit das Gewicht verleihen, das sie heute nun einmal hat, dann wird er dieses sein Werk auch nicht im Stich lassen. Die Mission muß auf seiner Spur weitergehen.

Wenn die heutige Kirche und die historischen Kräfte, die ihr zugrundeliegen, miteinander die Universalität des Christentums darstellen, dann reduziert sich die Seelsorge und die pastorale Planung auf eine Art Geopolitik. Das Schicksal des Christentums ist verknüpft mit dem des Westens. Es muß auf die Macht der universalen Geltung des Westens setzen und – wie schon in der Vergangenheit – aus der Expansionskraft des Westens seine Vorteile ziehen. Implizit und trotz der von einem perfekten Opportunismus diktierten ausdrücklichen Erklärungen im gegenteiligen Sinne ist dies die Linie, welcher die Gesamtheit aller verfaßten Kirchen folgt. Man zählt auf die Solidität der Vergangenheit und auf die universale Geltung des Westens, und dies ermöglicht es, nichts grundlegend zu ändern: Die gesamte Vergangenheit bleibt gültig und wirksam.

Weder die apokalyptische Universalität noch die Universalität der Christenheit trägt notwendigerweise ein Modell der Eroberung oder der Herrschaft in sich. Aber beide passen sich vollkommen an solche Modelle an. Sie haben keine Bedenken, sich mit auf die Bahn eines Eroberungsfeldzugs zu begeben: Sie finden dort viele Vorteile und liefern alle dazu nötigen Legitimationen. Damit tragen sie auch dazu bei, zu erklären, warum man in der Vergangenheit nur so wenig Einwände gegen die mit einer auf Eroberung ausgehenden Evangelisierung zusammenhängenden Begleitumstände zu erheben hatte.

Im übrigen haben die besonderen Umstände, unter denen sich sowohl die Christenheit im Westen wie die Christenheit im Osten entwickelt hat – nämlich im Bereich der Expansion des römischen Reiches und seiner Erben –, der Mission selbst einen gewissen Zug von Eroberungsstrategie verliehen: der christliche Universalitätsanspruch nahm aufgrund seiner Einbindung in die griechisch-römische Welt Züge einer Herrschaftsausübung an.

Die griechisch-römische Universalität

Zahlreiche Züge im Erscheinungsbild der Christenheit sind nur noch verstärkt worden durch die innige Verschmelzung der christlichen Kirche mit der griechisch-römischen Welt (und mit der europäischen Zivilisation, die deren Fortsetzung darstellt).

In erster Linie fühlt das Christentum sich universal, insofern es ein institutionalisiertes, strukturiertes und stabiles Gefüge darstellt. Es ist universal, weil es dieses schon durchorganisierte Universum, weil es dieser schon geordnete Kosmos ist.

In zweiter Linie ist es eine historische Totalität, die sich imstande fühlt, alle Menschen und alle Gesellschaften, die noch auf den Plan treten könnten, in sich zu integrieren. So war auch die Entdeckung Amerikas nicht eine Herausforderung, vor der die eigenen Möglichkeiten versagt hätten: Von der ersten Begegnung mit den unbekannten Menschen Amerikas an waren die Europäer sich mit der größten Sicherheit bewußt, daß sie fähig seien, diese zu integrieren. Sie wußten, daß sie aus ihnen Christen und gute Untertanen des Königs, Glieder des Corpus Christianum, der verfaßten Christenheit, machen könnten. Die Universalität ist nicht eine Aufgabe, sie ist etwas bereits Erreichtes. Es bleibt ihr nur die Aufgabe, alles zu integrieren, was noch entdeckt werden könnte. Was diejenigen betrifft, die sich dieser Integration widersetzen, so ist dies kein Problem: Die Menschen, die sich der Integration widersetzen, zeigen damit nur, daß sie sich außerhalb der wahren Menschlichkeit stellen.

Mehrere Elemente der griechisch-römischen Welt haben dabei mitgewirkt, dieses Bewußtsein, die bereits erreichte Universalität darzustellen, zu verstär-

ken: die Idee eines universalen (ökumenischen) römischen Reiches; der politische Monotheismus von Byzanz und seine zahlreichen Repristinierungen, welche das tatsächliche Christentum der europäischen Eliten der Vergangenheit geprägt haben und dies auch heute noch tun; die abstrakte Universalität der griechischen Philosophie und in deren Gefolge der christlichen Theologie als ihrer Erbin.

All dies trägt dazu bei, die Vorstellung, das Christentum sei in all seiner Partikularität universal, am Leben zu halten. Seine Partikularität wird nicht als Partikularität wahrgenommen, sondern als Grundstruktur der ganzen Welt. Die christliche Theologie wird nicht als *eine* Denkweise, sondern als die einzig wirklich vernünftige Denkweise betrachtet. Das christliche Gesetz in seiner Gesamtheit (als göttliches und menschliches Gesetz, als Naturrecht und als positives Gesetz, als kirchliches und bürgerliches Gesetz) ist nicht ein partikuläres Gesetz: Es ist schon kraft seiner Definition universaler Natur. Christsein ist ein in sich abgerundetes kulturelles Gebäude: Man ist Christ kraft seiner Zugehörigkeit zu diesem Gebäude.

Unter diesen Bedingungen ist Mission nicht eine wirkliche Herausforderung: Es gibt keine wirklich ernstzunehmenden Hindernisse für die Integration aller Menschen in dieses System. Weder für das Reich noch für das griechische Denken hat die Geschichte Bedeutung; auch für die scholastische Theologie und für die Christenheit wird sie keine Bedeutung haben.

Universalität und Geschichte

Die entscheidende Herausforderung ist heute die Geschichte. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil drängt die Geschichte sich geradezu auf. Sie hat einen spezifisch christlichen Sinn, sie stellt einen Teil der Eschatologie dar und schließt die Apokalyptik aus. Sie wird nicht absorbiert von der Christenheit, sie steht nicht im Dienst jenes stabilen Gebäudes, welches die Christenheit darstellt. Sie existiert wirklich und sie stellt die Kirche und die Christen in Frage.

Es ist bezeichnend, daß die Herausforderung durch die Geschichte nicht im Zentrum, sondern an der Peripherie der Christenheit wahrgenommen und akzeptiert worden ist, unter den Völkern, die niemals wirklich assimiliert worden waren und die daher eher fähig waren, die Brüchigkeit der Christenheit zu empfinden.

Gegenüber einer etablierten, ein für allemal gefestigten Universalität entsteht nun eine lebendige Universalität in ständiger Bewegung. Dies sind ihre hauptsächlichen Merkmale:

1. Das Christentum ist nicht eine Sache der Erkenntnis oder der Vorstellung, sondern eine Sache des Lebens. Christsein bedeutet nicht, sich mit einem Gefüge von Erkenntnissen oder Strukturen auszurüsten, es bedeutet vielmehr zu leben, sich von dem zu befreien, was nicht Leben ist, um in vollem Sinne zu leben. Jesus definiert sich selber so: als das Leben, der Weg, die Tür, das Brot, das Licht. Er verleiht Leben, Gesundheit, Dynamik; er befreit zum Handeln. Es handelt sich hier nicht einfach nur um das biologische Leben, aber auch nicht um etwas, was außerhalb dieses biologischen Lebens läge. Es handelt sich vielmehr um jene lebendige Spannkraft, für die jeder Mensch im Blick auf seine Lebensintensität Verantwortung trägt. Das Christentum ist so universal wie das Leben, wie der Tod, wie die Krankheit, der Hunger, die Furcht, die Tränen, die Ängste und Hoffnungen. Es packt die Menschen auf jener Ebene, die ihren Kulturen, ihren geistigen und sozialen Strukturen vorausliegt.

2. Das Christentum existiert nur in konkreten Individuen. Es besteht nicht in einer Objektivierung aus allen Individuen, welche eine große abstrakte Wirklichkeit außerhalb von ihnen bilden würde. Man ist nicht Christ aufgrund der Zugehörigkeit zum Christentum, so als wenn ein einheitliches und gleichförmiges Christentum existierte. Es gibt die Person Christi und in Verbindung mit dieser Person Millionen von lebendigen Individuen, die alle verschieden voneinander sind, Christen auch in dem, was ihre Verschiedenheit ausmacht, jeder mit seiner besonderen, einzigartigen Berufung, jeder als eine einzigartige Wirklichkeit. Das Volk Gottes ist ein Gewebe, das gewirkt ist aus einzigartigen Teilen, die untereinander verbunden sind durch Milliarden von einzigartigen Beziehungen. Diese Universalität ist eine ebenso unerschöpfliche Vielfalt wie das Leben selbst.

3. Diese Universalität ist eine unablässige Bewegung: die Öffnung von Personen gegenüber anderen Personen, das tätige und wechselseitige Beschenken, das hervorgeht aus einer konkreten Solidarität und so erst Universalität konstituiert. In der Wurzel genommen besteht Universalität darin, den Unterschied zwischen Freund und Feind aufzuheben. Wenn dieser Unterschied erst einmal abgeschafft ist, wird die Bewegung des Schenkens nach allen Richtungen und über alle Hindernisse hinweg ausgelöst: Man denke nur an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das Verzeihen ohne Grenzen, die Feindesliebe und jene zeichenhaften Gesten, durch die Christus die Neuartigkeit seiner Botschaft zum Ausdruck bringt.

4. Eine solche Universalität verfolgt immer neue und besondere Wege: Sie macht immer neue Anfänge. Ihre Anfänge sind deutlich bestimmt. Sei beginnt bei

den Armen, den Ausgestoßenen, den Einsamen, bei denen, die nichts gelten. Das ist die Suche nach den verlorenen Schafen, nach den Sündern, den Zöllnern. Da gibt es ferner die Seligpreisungen. Dieser Anfang, das ist Israel, das allerkleinste und allerschwächste Volk, das ist Christus als der Arme und als der Gottesknecht (Jes 53); das ist die Kirche der kleinen Leute und der Armen von Jerusalem und von Korinth. Das Leben wird dort angeboten, wo der Tod und die Angst herrschen; die Freude wird dort angeboten, wo die Trauer herrscht – und so weiter. Die wahre Universalität ist gegeben unter den Armen, denn diese lassen das Wesentliche offenbar werden und klagen die Lügen an, welche das Wesentliche, das Leben, verdecken.

5. Die Universalität des Christentums ist die gemeinsame Sache der ganzen Menschheit: die Befreiung der Armen, der unermeßlichen Mehrheit der Menschen. Eine solche Sache läßt sich nicht objektivieren in einer einfachen politischen oder ideologischen Bewegung. Sie muß aufgenommen werden von Milliarden von Einzelaktionen, die sich zusammenschließen zu einem Ganzen und mit denen die Armen selbst die Urheber ihrer Befreiung werden sollen. Eine einzige und zugleich vielfältige Aufgabe!

Wenn wir hier bei unserer Blickrichtung von der westlichen Christenheit her bleiben wollen, so ist unsere Aufgabe, zu überlegen, wie wir mehr tun können, als Menschen zu Christen zu machen. Und die Herausforderung liegt darin, daß der Westen anscheinend auf seinem Höhepunkt angekommen ist. Der Westen scheint in den großen Weltkulturen auf unüberwindliche Hindernisse zu stoßen: Islam, Ferner Osten, indische Religion, die Lebensverhältnisse in Afrika.

Man kann das Problem umgehen – was in Wirklichkeit einer Leugnung des Problems gleichkommt –, indem man auf die Geopolitik setzt: Wenn China den Westen braucht, um sich industrialisieren zu können, dann muß es sich auch der Mission öffnen; wenn die afrikanischen Staaten Europa nötig haben, dann werden sie auch ihre Völker den Missionaren zugänglich machen. Das bedeutet, daß man auf die Wirksamkeit des traditionellen Vorgehens der Christenheit zählt. Es bleibt aber die Frage nach der Christenheit selbst: Setzt sie sich zusammen aus Christen oder aus Partisanen des politischen Monotheismus, aus solchen Leuten, wie es für Jesus die Pharisäer waren?

Wenn man sich auf die Linie der Befreiung einläßt, dann werden die Völker zunächst einmal als Christen handeln, und eines Tages werden sie sich zusätzlich auch eine ursprünglich christliche Selbstdarstellung geben, die unabhängig ist von der alten Christenheit. Eines Tages wird es wieder zu einer Herausforderung nach Art der Herausforderung des Petrus durch Paulus in Antiochien und in Jerusalem kommen. Das Christentum wird dann auch in seiner repräsentativen Selbstdarstellung wieder so vielfältig sein, wie es dies in seiner Wirklichkeit schon ist.

Schließlich läßt das Problem sich noch in der Form von zwei Fragen darstellen:

1. Vollzieht das Gericht Gottes sich außerhalb der Geschichte und ausgehend von einer Heilstat, die ebenfalls außerhalb der Geschichte liegt, oder aber richtiger in der Geschichte selbst, wie es in Mt 25, 31–46 dargestellt ist?

2. Steht die Geschichte im Dienste der Kirche, zur Schritt um Schritt sich vollziehenden Aufrichtung einer Art von christlichem Kosmos, einer christlichen Summe des Universums in Form einer festgefügten Christenheit, einer Art von institutionalisiertem und konkretem Universalen? Oder steht vielmehr die Kirche im Dienst der Geschichte, von ihr provoziert und in Frage gestellt, unablässig zur Bekehrung gerufen durch die Herausforderungen der Geschichte, bekehrt zum Dienst an der umfassenden Befreiung der Menschen?

Die Dritte Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979 hat auf diese beiden Fragen eine klare Antwort gegeben: Das Gericht Gottes vollzieht sich in der Geschichte, und die Kirche steht im Dienst der umfassenden Befreiung der Armen. Darin besteht ihre Universalität.

Aus dieser Blickrichtung gesehen sind die Hindernisse, auf welche die Mission heute stößt, ein Aufruf zur Bekehrung zur wahren Universalität. Alle Kulturen müssen ebenso wie die westliche Kultur dem wahren Gericht Gottes unterworfen werden. Die Universalität ist auf dem Wege. Sie kommt nicht von oben durch die geopolitischen Pakte der Verantwortlichen der Zivilisationen, sie kommt von unten auf dem Wege über Milliarden von Kanälen und über unsichtbare Vorgänge des gegenseitigen Sich-Austauschens.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSEPH COMBLIN

1923 in Brüssel geboren. Studium der Theologie an der Universität Löwen. 1947 Priesterweihe in Mecheln. 1950–1958 Dienst in der Pfarrseelsorge in Brüssel; 1958–1962 verschiedene Ämter in Campinas/São Paulo, Brasilien; 1962–1965 Professor an der Theologischen Fakultät Santiago, Chile; 1965–1972 Professor am Großen Seminar und dann am Theologischen Institut von Recife, Brasilien. Seit 1972 verschiedene Ämter in Talca, Chile; außerdem Professor am Lateinamerikanischen Pastoral-Institut von Quito (1968 bis zur Schließung dieses Instituts im Jahre 1973). Seit 1971 überdies Professor an der

Theologischen Fakultät der Universität Löwen. Neuere Veröffentlichungen: Le pouvoir militaire en Amérique latine: L'idéologie de la Sécurité Nationale (J. P. Delarge, Paris 1977) (Übersetzungen ins Spanische und Portugiesische); Teologia da enxada. Uma experiência da Igreja do Nordeste (Vozes, Petrópolis 1977); The Meaning of Mission (Orbis Books, Maryknoll 1977); O Espírito na historia (Vozes, Petrópolis 1979); The Church and the National Security State (Orbis Books, Maryknoll 1979); regelmäßige Mitarbeit bei «Revista eclesiástica brasileira» und «Mensaje» (Santiago de Chile). Anschrift: Casilla 7, Talca, Chile.

Anselme Titianma Sanon

Die universale Botschaft des Christentums und kulturelle Pluralität

Der Ausdruck «Junge Kirchen», der oft in unterschiedlicher und nicht immer zutreffender Bedeutung gebraucht wird, gewinnt aber Konturen und beschreibt zutreffend die vorhandene Wirklichkeit, wenn er auf verschiedene afrikanische Kirchen südlich der Sahara angewandt wird. Sind diese Kirchen, von denen die meisten nicht älter sind als 150 bis 180 Jahre, nicht tatsächlich jung? Aber, ist es für sie tatsächlich von Vorteil, daß sie so jung sind?

Um auf der Ebene der kulturellen Verwurzelung der universalen Botschaft des Evangeliums (III) diese Frage zu beantworten, werden wir vorher die Beziehungen der Institution Kirche zu den afrikanischen Kulturen untersuchen (II), und dazu werden wir ausgehen vom Kontext, in dem die bestehenden kirchlichen Gemeinschaften leben (I).

I. Ein Kontext der Erwartung oder der Passivität?

In der Bibel wird erzählt, wie der junge David, um den Riesen Goliath zu bekämpfen, zuerst die Rüstung Sauls anlegt, sie dann aber als zu schwer wieder ablegt. Diese Episode ist nicht ohne Bedeutung für die Situation, die wir hier beschreiben wollen.

1. Die Zufriedenen

Die Bischöfe, die das Erbe ihrer Vorgänger, fremder Missionare, antraten, und jetzt Hirten der jungen Kirchen sind, haben im allgemeinen eifrige und blühende christliche Gemeinschaften übernommen.

Diese Christen kennen ihren Katechismus, was aber nicht heißt, daß sie dessen Inhalte auch immer genügend verstehen. Vom moralischen Standpunkt aus ist an ihrem Lebenswandel nichts auszusetzen, aber nicht immer ist er geprägt von einer schöpferischen Liebe, die nicht nur dem Leben erneuernde Kraft schenkt, sondern auch sonst Einseitigkeiten und ein zu leichtes Verfallen in Routine und Gewohnheiten verhindern könnte. Sie kommen getreu zu den Sonntagsgottesdiensten und empfangen fleißig die Sakramente, auch wenn dies eine andere Welt bleibt als das Leben zu Hause, in der eigenen Familie und in der Gesellschaft, in der sie leben. Erneuerungen und Anpassungen in der Liturgie empfinden sie in diesem Rahmen als überflüssig und als eine Entleerung und Entwürdigung der Liturgie.

Wenn man so im allgemeinen unsere ersten afrikanischen christlichen Gemeinschaften mit den ersten christlichen Gemeinschaften etwa zwischen den Jahren 95 und 150 vergleicht, dann gibt es in unseren Kirchen keine dogmatischen Auseinandersetzungen. Unsere Kirchen sind ausgeglichen, ruhig und brav. Sie sind aber auch wenig kreativ.

Zweifelsohne befinden sich die Kirchen in einem Stadium der Assimilierung und der Verwurzelung (vgl. Ad Gentes 1–4). Die Forderung desselben Missionsdekretes des Zweiten Vatikanums, über den Glauben und die eigene Kultur sollte tiefer nachgedacht werden, damit sich das Christentum im Geist und in der Eigenart jeder Kultur wirklich inkarniert (vgl. Ad Gentes 22), ist ein schöner, frommer Wunsch, und dabei bleibt es auch. Um es kurz zusammenzufassen: Unsere Gemeinden sind nicht begeistert von großen Veränderungen und ziehen eine bequeme, ruhige Gemächlichkeit vor, die alles läßt, wie es ist.

2. Die Ungeduldigen

Gegenüber dieser Lage fühlen einige sich unzufrieden mit der Kirche, das heißt besonders mit Rom und den römischen Behörden. Dort finde man die Schuldigen, die alles bremsen.

Tatsächlich ist Roms Einfluß noch immer groß. Wenn Rom spricht, ist eine Entscheidung gefällt. Aber die Ehrlichkeit zwingt zuzugeben, daß die römischen

Kongregationen sich in ihrem Umgang mit den Bischöfen und mit den Bischofskonferenzen um einen anderen Stil bemühen als in der Vergangenheit. Es kann ja sein, daß das nicht ohne ekklesiastische Schwerfälligkeit geschieht und daß die Dokumente von einer Sprache zeugen, in der nachkonziliäre ekklesiologische Einsichten, vorkonziliäre Vorstellungen und eine bestimmte theologische Verschwommenheit sich vermischen. Unsere Schwierigkeiten liegen aber nicht da.

Vielmehr haben erstens verschiedene Bischöfe, die doch Konzilsväter waren, ihre schlechten Erfahrungen gemacht mit nachkonziliären Übertreibungen und wollen weiter von Erneuerungen und Experimenten nichts wissen.

Vor allem aber besteht eine verdinglichte, sakrale Mentalität in bezug auf Religion, die in unseren Gemeinden sehr stark ist und die die persönliche, auf den Menschen bezogene Dimension der Religionen vergessen läßt. Leidenschaftlich hat man zum Beispiel die Handkommunion kritisiert, und in einigen Gegenden wurde sie absolut und entschieden verworfen.

Es sind oft dieselben Gemeinden, von denen man nicht behaupten kann, sie hätten sich die Glaubensinhalte genügend angeeignet und sie seien ihnen in Fleisch und Blut übergegangen. Ihre dogmatische Schwäche geht zurück auf ein fehlendes Verständnis dafür, daß die Tradition der Kirche immer in Bewegung war und sich entwickelte, und auf eine bestimmte theologische Kultur eines theoretischen Typs, die abstrakt angelernt wird und sich nicht von lebendigen Quellen ernährt. So ist mehr als eine Schwierigkeit vorprogrammiert. Übrigens besteht ein Zwang der unmittelbaren Aufgaben des Apostolats, und so gibt es vieles, was schnell erledigt werden muß. Auch sind die Aktivitäten zahlreich, und es werden menschliche Kontakte auf allen Ebenen ausführlich gepflegt, aber es fehlt eine effiziente Organisation. Man kommt viel zusammen, aber es muß vieles berichtet werden, konkrete Lösungen müssen dringend gefunden werden, es fehlt auch nicht an gegenseitiger Ermutigung und Ermahnung: es bleibt keine Zeit für tiefergehendes Nachdenken und weniger noch für eine theologische oder gläubige Reflexion dessen, was man da alles tut.

Natürlich, einige Versuche der Reflexion bestehen. Sie haben aber wenig Einfluß auf eine kreative Erneuerung und Vertiefung der Pastoral. Man kann die Ungeduldigen verstehen.

3. Das Erreichte

Wie wir schon erwähnten, haben unsere Gemeinden manches erreicht. Sie haben ihr eigenes Führungspersonal, und dieses wird von Tag zu Tag zahlreicher. Diese Hierarchie kennt auch die Freude, daß die Zahl der Taufen und so auch der Getauften stetig steigt. Der Glaube dieser Leute ist solide, und der allgemeine Fortschritt im Glauben zeigt sich in zahlreichen Aktivitäten. Diese bleiben nicht ohne Folgen für das konkrete Milieu, in dem die Christen leben. Ein bißchen entsteht so doch eine neue Gesellschaft und ein Stil neuer Beziehungen zwischen Christen untereinander und zwischen Christen und Angehörigen anderer Glaubensformen und Religionen.

Sicher bestehen auch hier Konflikte mit der Welt der traditionellen Religion, der des Islams und besonders mit der modernen Gesellschaft, die regelrechte Dynastien der Macht, des Geldes und des Wissens entstehen ließ, die sich oft genug rücksichtslos gebärden und viele moralische und geistige Werte mit Füßen treten.

Mancherorts zeichnen sich ernsthafte Anstrengungen ab, die Katechese und die Liturgie mehr nach unserer afrikanischen Mentalität zu gestalten. Einige möchten zwar beim alten bleiben, aber viele sind zufrieden.

4. Die Fragen

Was kann in diesem Kontext das Verlangen bedeuten, in der Universalität der Kirche einen eigenen, legitimen, partikularen Standort zu finden? Wer möchte eine solche legitime Eigenheit entdecken? Die Bischöfe oder die Theologen? Wir werden hier mehr von der Meinung der letzteren ausgehen.

a. Die traditionelle Welt

Auch wenn unsere Christen durch ihre Entscheidung, Christ zu werden, sich von der Welt der alten Stammesreligionen absetzten, leben wir nach wie vor umgeben und auch selbst geprägt von der alten Mentalität.

Eine Zeit lang wurde auch bei uns diese alte Welt verworfen, verdammt, verurteilt, jetzt aber wird sie weitgehend wiederentdeckt, auch als Quelle von und Erinnerung an Menschlichkeit. Viele lassen sich wieder von ihr inspirieren oder kehren sogar unkritisch und unvermittelt zu ihr zurück. Unter ihnen sind auch viele Getaufte. In der alten Welt und den traditionellen Lebensgewohnheiten finden sie vieles wieder, was sie in ihrem neuen Glauben verloren hatten. Dieser neue Glaube entsprach nicht all ihren Bedürfnissen, und dies ist ein Zeichen dafür, daß er noch nicht wirklich in der afrikanischen Welt inkarniert und auch nicht tatsächlich ihr Glaube geworden war. Die Menschen versprechen sich Lebensfülle und Lebenshilfe durch

die Rückkehr zu den Sitten und oft auch zu dem Kult der Vorfahren. Die alte Welt wird weitgehend rehabilitiert.

Nicht umsonst greifen daher ideologisch-politische Strömungen auf diese alte Welt zurück und suchen dort für ihre oft neuen Ziele traditionelle Autorität. So fordert man afrikanische Authentizität, so entsprächen neue Formen des Sozialismus alter Mentalität und Solidarität.

Die Katechese steht hier vor einer sehr delikaten Aufgabe. Die Rückkehr von Christen zu den Sitten der Vorfahren kann in der Stadt eine Rückkehr zur Vergangenheit und eine Suche nach verlorener Geborgenheit sein. Dies ist Zeichen von Bruch und Scheitern, von einer mißlungenen Integration und Versöhnung zwischen traditioneller und moderner Welt. Der große Unterschied zwischen dem traditionellen ländlichen Leben und dem hastigen industriellen in der Stadt wird nicht verkraftet. Das Christentum befriedigte sie nicht, jetzt suchen sie Orientierung in der Vergangenheit, aber dies führt oft zu einer rein äußerlichen Wiederaufnahme der alten Riten, deren Geist sie aber nicht mehr besitzen und die dann auch nicht die Geborgenheit der alten heilen Welt zurückgehen können.

b. Die Welt des Islams

Im Afrika südlich der Sahara bis zum Äquator entfaltet der Islam eine neue Dynamik. Seine starke ideologische Angriffswaffe ist die Behauptung, der Islam sei schon immer auch eine Religion der Schwarzen gewesen, das Christentum sei die Religion, die von den weißen Kolonialherren importiert wurde. Der Islam hat starke Zugpferde: Geld, viel Petrodollars. Dies zieht eine Menge Bekehrungen nach sich, auch politisch bedingte. In einigen Fällen brachte der Islam finanziell sehr große Hilfe, und er kann auf verblüffende Erfolge zurückweisen.

Die Kirche sollte hierauf nur mit sehr viel Takt reagieren. Wie eine Institution mit einer anderen um Einfluß kämpft, so sieht die Kirche das Wachsen des Islams mit sehr viel Mißtrauen, und sie verteidigt verbissen ihren Einfluß. Eine solche Haltung feindseliger Konkurrenz schadet aber der Entfaltung eines wahren Geistes des Evangeliums und des gemeinsamen Zusammenlebens, verhindert Versöhnung oder gar gegenseitige Bereicherung.

Die Sache wird dadurch noch schwieriger, daß der Islam gerne das religiöse mit dem politischen Leben vermischt. Die Katechese sollte hier versuchen, zu einer richtigen, praktischen Einstellung im Gespräch zwischen Menschen unterschiedlicher Religion zu erziehen. Nur dies kann Menschen unterschiedlichen Glaubens zu einem besseren Zusammenleben verhelfen, denn schließlich glauben sie ja an denselben Gott, und so sollten sie in einer Welt des Elends und des Unglaubens, die materiell erstickt und auch geistig an Atemnot leidet, als glaubende Menschen zusammenarbeiten und ihre Hoffnung zu einer wirksamen Kraft werden lassen.

c. Die modernen Strömungen

Die Sehnsüchte nach der verlorenen Welt der Traditionen verhindern nicht, daß die moderne Welt auf vielfache Weise die Grundlagen der traditionellen Gesellschaft erschüttert und immer mehr die Mentalität und das konkrete Verhalten vieler prägt.

Dies beschleunigt zuerst den Bruch mit dem alten natürlichen sozialen Milieu.

Die importierten Kulturen führten zu einem neuen Menschentyp, der nicht mehr die alte Symbiose des afrikanischen Menschen mit der Natur kennt. Von seiner Erziehung und von den modernen Einflüssen her, denen er ausgesetzt ist, stellt er sich darauf ein, durch die Technik alles beherrschen und nützen zu können. Auch die Natur wird ein Rohstoff, den er nach Belieben benützt und verbraucht. Hier werden wesentliche Werte des alten afrikanischen Humanismus eines Menschen, der sich harmonisch in seine Umwelt einfügte und in Austausch mit ihr stand, verdeckt. Der neue Afrikaner steht jetzt zu seiner Umwelt und zu den Menschen in seiner Gesellschaft in einer gestörten Beziehung. Der Wasserkopf der industriellen Produktion, der selber zwar weitgehend das politische Leben und die Entscheidungen in Afrika bestimmt, aber trotzdem nicht organisch in das Leben der neuen Nationen eingefügt ist, zieht alles zu sich hin. Der moderne Afrikaner produziert oder steht am Rande einer Produktion, die aber noch nicht so weit gediehen ist, daß man allgemein sagen könnte, daß schon heute der Konsum die Verhaltensweise und Mentalität der Afrikaner prägte.

Auf ideologischer und politischer Ebene und auch als Reaktion gegen den Kolonialismus, der noch frisch im Gedächtnis ist, äußert sich diese moderne Mentalität in der Forderung nach politischer, wirtschaftlicher und kultureller Unabhängigkeit nicht nur vom Kolonialismus, sondern auch von dem, was man Neokolonialismus nennt.

Man könnte hier von echten Befreiungsbewegungen oder Befreiungskämpfen sprechen, bei denen der Kampf um kulturelle Selbständigkeit eng verbunden ist mit dem Kampf für politische Freiheit und dem Kampf für wirtschaftliche Unabhängigkeit: «Die afri-

kanische Authentizität, das ist ein ganzes Programm und eine Revolution für politische, wirtschaftliche und kulturelle Unabhängigkeit.»

Unter der Fahne der Authentizität verbirgt sich eigentlich der Humanismus der modernen Welt mit seinen interkulturellen Beziehungen, der zwar eine asiatische, europäische oder afrikanische Form hat, sich aber überall, ohne unbedingt alle früheren Humanismen zu bekämpfen oder aufzuheben, durchsetzt.

Als Geist unserer Zeit, der sich überall nach den besonderen Umständen durchsetzt, weiß dieser Humanismus in Afrika um den Bruch mit der Welt der Ahnen, und er reagiert auf die Tatsache, daß der afrikanische Mensch seine subjektive und objektive Identität verloren hat. Er muß versuchen, sie wiederzufinden, auch durch ein Wiederanknüpfen an die Traditionen.

Die Suche nach einer neugefundenen Treue gegenüber der eigenen Kultur und nach einer Verwurzelung in ihr steht aber vor dem schwierigen Problem, entscheiden zu müssen, was wertvoll ist in diesen Traditionen und was nicht. Hier kann der Versuch, die Folgen politischer, wirtschaftlicher und kultureller Kolonisation und Abhängigkeit aufzuheben, zu einer starren politisch-kulturellen Ideologie werden, die im Christentum nur noch eine fremde, aufgezwungene Ideologie sehen kann, die leider noch immer zu mächtig ist und den afrikanischen Menschen in seiner Emanzipation und Selbstfindung behindert.

Diese Anstrengung für eine dynamische und bewußte Erneuerung der eigenen Werte ist eine Herausforderung für eine Kirche, die eine universale Kirche sein und trotzdem auf die konkreten Menschen eingehen will.

5. Wo liegen unsere Wurzeln und Quellen?

Der Versuch, die Universalität der Kirche in unseren partikularen, afrikanischen Kulturen Gestalt annehmen zu lassen, entstammt keinem abstrakten Prozeß oder Ideal der Universalität, sondern er entspricht dem Wesen eines Glaubens, der in konkreten Kulturen Fleisch und Blut annehmen will, und er setzt daher die Logik der Inkarnation selbst weiter fort.

So hat die Universalität als Aufgabe der Kirche in der Menschwerdung Jesu ihre Grundlage. Ihr Ziel ist dann wieder Gott, der «alles in allen» sein wird: Gott wurde Mensch, (und weltlich), damit alles Menschliche (und Weltliche) göttlich wird.

Geschichtlich betrachtet findet die Universalität – oder Katholizität – der Kirche eine partikulare, konkrete Mitte, die durch die Tatsache der Inkarnation ihren theologischen Wert hat: wenn Gott Mensch wird, dann wird er an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Zeit Mensch. Der Ort der Menschwerdung Gottes wird aber trotzdem kein geographischer Mittelpunkt, der dem, was ihm gegenüber eine Glaubensperipherie sein würde, seine Bedingungen oder seine Vorherrschaft als Glaubensnormen aufzwingen könnte. Die Orte des Lebens Jesu können zwar für die Glaubenden besondere Orte bleiben und besonderen Wert behalten, sie sind aber keine bevorrechtigten Orte in dem Sinne, daß nur an ihnen oder abhängig von ihnen Glaube entstehen oder Tiefe und Höhe erreichen könnte.

Trotzdem ist die Geschichtlichkeit Gottes ein konkreter Ort, an dem die Begegnung eines jeden konkreten Menschen mit der Unendlichkeit Gottes – und in ihm mit der Unendlichkeit des Universums geschieht.

So ist die Universalität der Kirche in Gott nicht etwa ein alles durchdringender Nebel, der sich in konkreten Tropfen kondensiert, d. h. in der Partikularität konkreter Kirchen empirische Gestalt annimmt, sondern die Universalität ist Begegnung, Kommunion: Begegnung des Partikularen mit dem Universalen als persönlicher, alles tragender Wirklichkeit und Begegnung des Partikularen mit dem Partikularen im Universalen. In einer solchen Begegnung und Kommunion teilen wir uns dieselben Aufgaben (com-*munus*) und dieselbe gemeinsame Verantwortung gegenüber dem Universalen.

Wenn es wahr ist, daß wir all unsere Wurzeln und Quellen in der Heiligen Kirche Gottes finden (vgl. Ps 86), dann müssen wir auch wissen, was für Kräfte und Früchte wir aus ihnen schöpfen können.

II. Institution und Kultur

Als eine sichtbare, empirische Gemeinschaft von Menschen organisiert die Kirche sich auch als Institution. Ist aber die Wirklichkeit, die die Kirche sein soll, zu vereinigen mit den unterschiedlichen sozial und kulturell bedingten Formen von Institution?

Die Erfahrung von zwanzig Jahrhunderten lehrt uns, daß die Kirche verschiedene Formen der Institutionalisierung kannte. Es ist eine wichtige Frage, ob sie auch noch heute nach verschiedenen Modellen von Institution organisiert werden kann, ob die Ortskirchen, um besser ihren konkreten Aufgaben zu entsprechen, Institutionen unterschiedlicher Art und Gestalt sein könnten.

Fühlt eine Ortskirche sich wohl in der Organisationsform, die die ihrige ist, und in der Rolle, die ihr innerhalb der großen Institution einer Weltkirche

zukommt? Eine positive Antwort setzt voraus, daß die Gesamtkirche menschliche Verschiedenheit ernstnimmt und auch für den Aufbau der Ortskirche gelten läßt, und daß sie als eine weise Mutter die Unterschiedlichkeit ihrer Kinder – der Teilkirchen – positiv zu schätzen weiß. Ist das Mutterherz der Gesamtkirche groß genug, um in ihrem Haus alle menschlichen Kulturen wohnen zu lassen und sie alle, jede mit dem ihr eigenen Namen und Temperament, in der einen Familie zu umfassen?

1. Eine falsche Auffassung von Universalität

Nach ihrer Wesensverfassung ist die Kirche katholisch (LG 8), d. h. universal: sie muß alles umfassen und aufnehmen können, und überall muß sie in all der Verschiedenheit, auf die sie eingeht, ihrem Wesen treu bleiben. Die empirische Gestalt, die die Kirche als Institution annimmt, muß es ihr erlauben, diesen Wesensauftrag so gut wie möglich zu verwirklichen.

In der westlichen, europäischen Welt ist das der Kirche auch weitgehend gelungen. Die Begegnung zwischen der christlichen Heilsbotschaft und der lateinischen Welt war sehr fruchtbar in schöpferischen Leistungen, effizienten Institutionen und großen Gestalten, die bis heute für die gesamte Menschheit von großer Bedeutung sind. Aber dieses Modell der Inkulturation des Christentums in einer konkreten Welt ist bis heute, von den Ostkirchen abgesehen, das einzige, was in der katholischen Kirche ernsthaft verwirklicht worden ist. Für viele heißt Christsein, diesem einzigen Modell zu entsprechen, das für sie so zum Ziel und Ideal jeden Christentums wird.

«Weil man die Formen und Elemente der kirchlichen Institution zurückführt auf den Willen Gottes und sie so als von oben vorgegeben betrachtet werden, bewundert man die monotone Einförmigkeit, mit der sie sich phantasielos wiederholen. Man glaubt gerne und spontan, daß sie den Bedingungen von Zeit und Raum enthoben sind. Man meint, daß sie so für alle Menschen sein müssen. Die Verschiedenheit der Menschen beachtet man nicht.» (Notizen nach den Vorlesungen von Prof. I. Frisque)

Auch in unserer Zeit sind wir keineswegs gefeit gegen die Versuchung, die Aspekte der institutionellen Verfassung der Kirche als von oben gegebene Unabänderlichkeiten zu betrachten. Wir neigen dazu, überall die gleiche Uniformität zu fordern, vergewaltigen die legitimen Unterschiede zwischen Menschen, menschlichen Dingen und Institutionen. Das ist eine falsche Auffassung von Universalität, die überwunden werden muß.

2. Begegnung und Zusammenprall

Auch im Westen und im Norden geschah die Begegnung des Christentums mit den europäischen und den davon abhängigen Kulturen nicht ohne Schwierigkeiten und ein für alle Mal. Auch heute noch sieht sich das Christentum vor Probleme gestellt, in jenen Kulturen heimisch zu werden und heimisch zu bleiben. (Vgl. *Evangelii Nuntiandi* 20.)

In der Geschichte der afrikanischen Religion wurde immer eine bestimmte geistige Dimension der religiösen Erfahrung hervorgehoben, in der das Erleben von Gemeinschaft und die Offenheit gegenüber der Dynamik des religiösen Ritus bevorrechtigt waren. Die kulturellen Institutionen der Religion standen im Dienst dieser Dimension der Intensität der Erfahrung von Gemeinschaft und Ritus. Nicht in einem System von Lehrsätzen, sondern im gemeinsamen, ekstatisch-religiösen Handeln wurde das Wesen der Religion zusammengefaßt und zum Ausdruck gebracht.

Vielleicht kann ein Schema, das (wie immer) die Dinge einfacher darstellt als sie sind, trotzdem helfen, den Unterschied zwischen der Tradition eines westlichen Christentums und der Tradition traditioneller afrikanischer Religiosität besser zu verstehen.

Neigungen/Bereiche	Afrik. Relig.	Westl. Christent.
Systematisierung der Religion		
– als religiöse, theologische Lehre	–	+
– als rituelles, kulturelles Tun	+	–
Institutionalisierung der Religion		
– als soziale Institution	–	+
– als kulturelle Sitte	+	–
Geistige Dimension der rel. Erfahrung:		
– individuell (Individuum in der Gesellschaft)	–	+
– kollektiv (Angehöriger einer Gesellschaft)	+	–

Das lateinische, westliche Christentum neigt dazu, die Religion als Lehre zu systematisieren, soziale Institutionen hervorzurufen und sich zu organisieren und die individuelle Dimension des Glaubens zu unterstreichen. Die traditionellen afrikanischen Religionen setzen sich lieber einer kollektiven Erfahrung

des Geistes aus und gipfeln in der Freude und Feierlichkeit des rituellen, nicht nur religiösen Festes. Afrikanische Religion ist so eine Wirklichkeit, die nicht allein von der Kultur geprägt ist und diese Kultur prägt, sondern die Kultur ist.

In seiner Begegnung mit Kulturen und Religionen will das Christentum das Gespräch mit ihnen dadurch gestalten, daß es ausgeht von einem Lehrgebäude und voraussetzt, daß Religion in bestimmten sozialen Institutionen und Organisationsformen Gestalt annehmen muß. Es vernachlässigt das Verständnis und das Erleben der Dichte des religiösen Ritus als gemeinsamer kultureller und kultischer Erfahrung und Begegnung und als Ausdruck religiöser Wirklichkeit. Der Kult, die Kultur und die Gemeinschaft sind die drei Säulen der traditionellen Religion. Das Christentum hat dies sträflich übergangen.

Es ist einfacher, eine Lehre so auf satzähnliche Formeln zusammenzuabstrahieren, daß sie universal akzeptierbar ist, als dies mit einem Kult oder einem Ritus zu tun. Eine soziale Institution kann man leichter in einer neuen Gegend nach den alten erprobten Statuten wiederaufrichten, als daß sich in einer anderen Welt eine in der Kultur verwurzelte oder von der Mentalität und dem Empfinden einer Gemeinschaft geprägte Religionsäußerung und Sitte wiederholen ließen.

Es ist so durchaus verständlich, daß das Christentum sich, um seine Universalität zu wahren, auf die Lehre bezieht und dadurch einem abstrakten Wissen dogmatischer Art übergroße Bedeutung beimißt, und daß man das religiöse Leben in einen institutionellen Rahmen einzufangen versucht, wie das bei der Feier der Sakramente beobachtet werden kann. Die mögliche Bedeutung und der Reichtum von Ritus, Kult, kultischem Ausdruck und Gemeinschaft, in der religiösen, spirituellen Erfahrung kommen dabei aber zu kurz.

Die Neubekehrten übernehmen leicht die religiöse Sprache des Christentums. Das gilt nicht nur für zum Christentum Bekehrte, sondern auch für zum Islam Bekehrte: beide großen Religionen verhalten sich ähnlich gegenüber den traditionellen Religionen, und beide kommen der afrikanischen Mentalität und dem religiös Wertvollen in ihr zu wenig entgegen. In dieser Hinsicht kann man die Armut der jetzigen Liturgien mit der Lebendigkeit traditioneller Feier vergleichen. Gerade die große Offenheit der traditionellen Religion für alles Menschliche und ihr Versuch, dem Maß des Menschen zu entsprechen, ist einer der Gründe, weshalb diese Religion auch offen sein konnte für die Universalität, die das Christentum brachte, und für die religiöse Anstrengung, die die christliche Theologie gemacht hat, ihren Glauben zu durchdringen und zu systematisieren.

Der Großzügigkeit und Offenheit der traditionellen Religion gegenüber dem neuen Reichtum des Christentums entsprach das Christentum nicht. Einmal Gast im alten afrikanischen Haus, versuchte es, Lehre, Kult und Kultur zu trennen, und es hat die kultischen Riten durch institutionalisierte und reglementierte Abläufe stereotyper Handlungen ersetzt. Legitime kulturelle Bedürfnisse und kultische Ausdrucksfreude und Ausdrucksvielfalt mußten einem starren universalen System der festgelegten Institution und der dogmatischen Lehre weichen.

In seinem Eifer, den wesentlichen Auftrag zur Universalität auszuführen, vergaß das Christentum in der Begegnung mit den traditionellen Kulturen und Religionen drei wichtige Dinge:

1. Es will die Religion als gesellschaftliche Institution verwirklichen und vernachlässigt dabei, von Kultur und Mentalität auszugehen und sie zu prägen.

2. Es geht – ohne sich dessen bewußt zu sein – aus von einer bestimmten Kultur, die unreflektiert zur religiösen Norm wird, während sie nur eine bedingte, partikuläre Kultur ist, die des (europäischen) Westens.

3. Es tut sich schwer, andere Kulturen als diese eine, die des Westens, zu sehen und wertzuschätzen, ja selbst etwas davon zu lernen. Sich zum Christentum zu bekehren, scheint mehr zu bedeuten, daß man bereit ist, eine andere Kultur anzunehmen, als daß man einen neuen Glauben findet.

3. Kulturelle Verwurzelung

Im Laufe der Zeit hat das Christentum das Wissen um die kulturelle Verwurzelung vieler seiner Elemente (jüdische Mahlzeitformen, Opferriten, Initiations- und Heiratsriten) verloren und hat sich besonders dann, als die Umwelt des Christentums sich säkularisierte, an der einmal gewordenen institutionalisierten Form dieser Elemente als unverzichtbar festgeklammert. Überall auf der Welt, wohin das Christentum getragen wurde, sollte an dieser historischen Form festgehalten werden.

Das wäre aber eine falsche Universalität der Kirche. Es geht uns hier nicht darum, von der westlichen Christenheit zu fordern, daß sie auf ihre Weise, Christ zu sein, verzichtet, für die jungen Kirchen aber und deren Wachstum gibt es einige wichtige Prinzipien:

1. Das Christentum ist eine universale Religion.

2. Es ist legitim und gut, daß das westliche Christentum unter den Voraussetzungen der westlichen Kultur so ist, wie es ist, was aber nicht heißt, daß es in jeder Hinsicht in anderen Kulturen so sein muß.

3. Auch andere kulturelle Traditionen sollten einen eigenen Platz haben im Haus des einen Vaters. So sollten auch ihre Art, Riten zu erleben und zu feiern, ihr Versuch, die eigene Kultur christlich umzugestalten und zu prägen und ihr Empfinden, daß geistige Erfahrung, losgelöst von einer konkreten Gemeinschaft schrecklich leer und arm erscheint, ernstgenommen und gewürdigt werden.

Es geht hier nicht um eine Entscheidung zwischen zwei einander ausschließenden Typen des Christentums, sondern wir wollten nur darauf hinweisen, daß in Treue gegenüber einem Gott, der in einer menschlichen Wirklichkeit Mensch wurde, und gegenüber seinem Geist, der am Pfingstfest allen Völkern verheißen wurde, die Kirche nur Kirche sein kann, wenn sie bereit ist, die Verschiedenheit der Menschen zu achten. Nur dann kann sie die eine, universale Kirche sein, wenn alle in ihr zu Hause sein dürfen, so wie sie sind.

III. Eine neue Form der Universalität der Kirche

Durch Gottes erlösende Menschwerdung ist die Kirche eins, katholisch und universal. Bisher kam das alles nur in einer einzigen Form der Verwirklichung zu seinem Recht, wenn man absieht von den Ostkirchen. Heute ist es dringend notwendig, daß die Universalität der Botschaft des Evangeliums auch anders verwirklicht wird, als man sich das in der lateinischen Kirche vorstellen kann.

1. Universalität durch Induktion

Christus selbst schenkte seiner Kirche ihre Allgemeinheit und Universalität (LG 8). Die Katholizität der Kirche ist so der lebendige Austausch zwischen allen – die Kommunion aller –, an dem jeder im selben Glauben mit seiner Person und mit seinen Fähigkeiten teilnimmt. Nicht nur die Heilige Schrift bezeugt eine solche Katholizität der Kirche, sondern auch die erneuerte Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ermutigt uns zu einem solchen Verständnis der Allgemeinheit der Kirche.

Das neue ist hier der Aufruf und die Erwartung, daß die Universalität nicht nur und auch nicht an erster Stelle durch Deduktion, d. h. durch Entscheidungen und Maßnahmen von oben nach unten entsteht, sondern durch Induktion, d. h. von der Basis her, durch die Anstrengungen in den verschiedenen Partikular- oder Ortskirchen verwirklicht wird. Nur so entsteht eine neue Erfahrung der Universalität, die die Partikularität des westlichen Christentums transzendiert und den Reichtum des Partikularen in seiner Universalität zur Fülle bringt. Die Inkulturation des Christentums in der europäischen Welt bleibt hier ein gutes, inspirierendes Beispiel, und wir wollen auch nicht leugnen, daß bei dieser ersten, gelungenen Inkulturation die Kirche wesentliche Erfahrungen machte, auf die man bei einer neuen Inkulturation nicht verzichten sollte, und die so normativ bleiben.

Eine induktive Katholizität wird den Ortskirchen die Chance geben, selber Wege zur Inkarnation des Christentums in ihrer Welt zu suchen und dabei die eigene Offenheit und den eigenen Beitrag für die gesamte katholische Gemeinschaft zu finden.

Das ist eine andere Einstellung gegenüber früher, als der Begriff «Ökumene», d. h. «bewohnte Welt», schon davon ausging, daß die damals bekannte, bewohnte Welt – der alte, griechisch-lateinische Raum um das Mittelmeer herum – nicht nur das Zentrum der Welt war, sondern die Universalität der gesamten Welt vertrat. Was für das politische Denken galt, galt dann auch für die Kirche: die kirchliche Ordnung konnte nur vom Standpunkt des Mittelmeerraumes aus konzipiert werden.

So wie man zwar wußte, daß es außerhalb des Mittelmeerraumes auch noch Völker gab, diese aber als solche, «die irgendwo am Rande leben», betrachtete, so war es dann auch mit der Vorstellung der christlichen Mission: hier sollte der Glaube, d. h. das Christentum der Mitte, in die entferntesten Winkel der Erde hinausgetragen werden. So empfingen die jungen Kirchen das Christentum in seiner westlichen, lateinischen Version, die bis in ihre kulturellen Ausprägungen als die universale, einzig mögliche gesehen wurde. Sie empfingen es, um einen Ausdruck von H. Guitton zu verwenden, auf «laterale und inzidente» Weise, d. h. es wurde ihnen eher zufällig, nicht direkt beabsichtigt, nebenbei verkündigt.

Von den Instruktionen, die die Propaganda Fide 1659 den apostolischen Vikaren in den Missionen gab, bis zur Antrittsenzyklika von Johannes Paul II. wurde aus Rom oft genug wiederholt, daß die Kirche alle Kulturen respektiert. In der Praxis wurde das aber nicht immer deutlich, und in der konkreten Missionsgeschichte gibt es viele Beispiele für eine Mentalität, die überall die westliche Ausgabe des Christentums durchsetzen wollte, für Bevormundung und Herablassung. Heute wird jedenfalls eine ernsthafte Anstrengung gemacht, die Katholizität der Kirche in bezug auf alle Kulturen unserer Welt zu verstehen. Von einer ethnozentrischen Betrachtung der anderen will man zu einer wahrhaft christlichen Anthropologie kommen. So muß es auch sein, denn sowohl die Weitergabe als die Annahme von Glauben und Evangelium können nicht geschehen ohne die Hilfe

menschlicher Sprache und menschlicher Kultur. Es sollte hier aber um einen wahrhaften Austausch und ehrliche Begegnung gehen, und nicht um ein Päckchen, das man fallen läßt, und das der andere dann einzusammeln hat.

2. *Eine neue Erfahrung der Universalität*

Durch das Wort und das Sakrament muß die Kirche, um den Leib Christi aufbauen zu können, Gottes Botschaft den Menschen weitergeben (vgl. Mk 16).

a. Die Weitergabe des Wortes

J. Dournes hat in seinem Buch «Dieu aime les païens (Aubier, Paris 1963, S. 129–150) überzeugend und eindringlich dargestellt, daß die Weitergabe des Wortes, das Gott uns allen schenkte, an andere Sprachen und andere Kulturen nur dann die Enge einer Interpretation vermeidet, wenn eine wahre Bekehrung stattfindet, die tiefe Gegenseitigkeit und Begegnung ist zwischen der Sprache dessen, der das Wort weitergeben will, und der Sprache dessen, der es hören soll. Dieses Gespräch wird ermöglicht durch einen ganzen Vorrat an Worten, Bildern und Symbolen. So entsteht sowohl in der Katechese als auch in der Liturgie eine biblisch inspirierte Sprache, die dann wieder eine theologische Sprache ermöglicht. Wertvolle Anzeichen einer solchen aussagekräftigen Sprache, die es vermag, religiöse Erfahrung weiterzugeben, bestehen schon in vielen Gemeinden, in denen die Fähigkeit, miteinander und als Gemeinschaft zu sprechen, sehr zugenommen hat. Diese neue Fähigkeit zu kommunizieren zeigt sich bis in die Ebene des Vokabulars und der Syntax hinein.

Es ist hier auch sehr wichtig, wie die Inhalte des Evangeliums weitergegeben werden. Man denke hier an das frühere Auswendiglernen des Katechismus. Gelegentlich könnte so etwas noch Sinn haben, wenn zum Beispiel Stücke des Evangeliums auswendig gelernt werden: in Afrika wird so ein Anschluß gefunden an die noch oft lebendige mündliche Überlieferung. Was wir hier aber an erster Stelle meinen, ist, daß man nicht länger das Christentum bei uns lehren darf, wie es in Europa üblich ist. Dort sind Katechesen und Liturgie sehr unterschiedliche Dinge: beim ersten wird Wissen vermittelt, beim zweiten findet eine kultische Handlung statt. Wir müssen einen Stil finden, durch den man lernt, was der Glaube ist, indem man ihn feiert, und durch den das Wissen darum, was der Glaube ist, die Feier hervorruft. Dieser neue Stil soll feierndes Lernen und so lernende Liturgie sein.

In dieser neuen Pädagogik, inspiriert von *Gaudium et Spes*, sollen besonders in der Katechese die traditionellen Kulturen von der Kirche respektiert werden, denn als die menschliche Gemeinschaft Christi ist die Kirche von ihrem Wesen her mit dem geistigen Weg und Suchen jeder menschlichen Gesellschaft verbunden.

Von einem solchen Verständnis von Kirche aus entstehen in ihr viele unterschiedliche Aufgaben und Dienste zur Weitergabe des Wortes in der christlichen Gemeinschaft und in der Welt, in der sie lebt. Zwar bleibt der Priester der Diener der Gemeinschaft, indem er ihr als Leiter vorsteht, aber diese Aufgabe soll er nicht so erfüllen, daß er alle Verantwortung und allen Dienst monopolisiert, sondern so, daß er die verschiedenen lebendigen Zellen einer Gemeinschaft dynamisiert und aktiviert.

b. Die Weitergabe von Gottes Heil in Liturgie und Kult

Die Missionare brachten uns die christliche Liturgie und die sakramentale Tradition gerade in einer Zeit, in der diese sehr von einem Geist des Ritualismus geprägt waren, der sich in einer strengen kanonischen Reglementierung und in einer entsprechend verengten Theologie der Liturgie und der Sakramente niederschlug. Gelegentlich haben die Missionare, um diese Liturgie und die Sakramente zu erklären, angeknüpft an das Ritual und an den Inhalt der traditionellen afrikanischen Religion. Meistens aber wurden die christliche Liturgie, die christlichen Sakramente und die christliche Symbolik als reglementierte Handlungsabläufe und unabänderliche Institutionen verkündet. Für eine Verwurzelung und Inkarnation in der afrikanischen Kultur wurde wenig getan.

Da, wo der Bezug von christlichen Zeremonien zu auch kulturell wichtigen Wendepunkten des Lebens an sich sehr deutlich gegeben ist, wie bei der Taufe und bei der Heirat, blieben trotzdem die sehr reichen Gewohnheiten bei Initiation und Heirat einerseits und die sehr detaillierten Vorschriften des Kirchenrechtes unvermittelt nebeneinander stehen. In der Liturgie dieser Sakramente fand sich kaum ein einheimisches Element, und auch heute fängt die Liturgie im allgemeinen erst an zu entdecken, daß einige Elemente der afrikanischen Welt sie sehr bereichern und den Menschen näher bringen würde. Ähnliches könnte man auch vom Gebet behaupten. Zwar haben die christlichen Prediger bei uns sehr eindrucksvoll die Notwendigkeit des Gebetes unterstrichen. Die konkreten Modelle eines Gebetes, die sie bieten konnten, waren entweder aus Europa importierte, festgelegte Gebets-

formen oder das Gebet der christlichen Liturgie. Daher lernte man in Afrika erst sehr spät ein eigenes, christliches, afrikanisches Gebet, nachdem kleinere Gruppen in diese Richtung experimentiert und gesucht hatten.

Ob es sich jetzt um das Gebet, die Liturgie, die Sakramente, in einem Wort um irgendein Element des christlichen Kultes, handelte, die These müßte doch abwegig sein, daß sie ein für allemal ohne Rücksicht auf konkrete, feiernde Gemeinden festgelegt werden könnten und dann immer nach denselben, universal gültigen Gebrauchsanweisungen auszuführen wären und nach einigen abstrakten theologischen Schemata verstanden werden könnten.

Daher muß der christliche Universalismus besonders in unseren afrikanischen Gemeinden,

1. der kulturellen Dimension des Glaubens, der Sakramente und des Kultes Rechnung tragen und daher vermeiden, den institutionellen Aspekt einseitig hervorzuheben;

2. die Darstellung der dogmatischen Bedeutung der Sakramente auch eindeutig mit der Bedeutung verbinden, die sie im Leben der Menschen und der Gemeinschaft haben; so wird das Sakrament sowohl Opfer als freudige Antwort und Darbringung des menschlichen Lebens vor Gott als auch Feier; im Kult kommen die Gemeinschaft sowie Leib, Seele, Gemüt und Geist des Menschen zu ihrem Recht, und in der Gemeinschaft wird nicht nur vom abstrakten christlichen Engagement gesprochen, sondern auch vom Dienst, den man einander erweist;

3. die dogmatische Durchdringung des Wesens von Kult und Sakrament mit einer wahren Spiritualität der Gemeinschaft und der Liturgie verbinden.

Hier sollte eine neue Beziehung zwischen Kult und Kultur gefunden werden; denn sollte die Verwurzelung des Kults in der Kultur nicht auch bedeuten, daß der Mensch in seinem Kult die Früchte seiner Erde und seiner Arbeit darbringt? In dem Kulturkreis Jesu waren das Brot und Wein, sollte das aber heißen, daß es überall, bis zum Ende der Zeiten so sein muß?

c. Die Organisation der christlichen Gemeinde

Der Aufbau des Leibes Christi ist dasselbe wie der Aufbau christlicher Gemeinden. Das ist eine Folge der Auferstehung Christi, durch die deutlich gemacht und verwirklicht wird, daß Leib und Geist füreinander da sind, in- und durcheinander bestehen.

Jesus starb, um die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu sammeln (Joh 11,50–51). Er ist auch der Priester, der für den Aufbau und das Wachstum des Leibes sorgt (vgl. Eph 4,12).

Nach welchem ekklesiologischen Modell sollte die Kirche, der Leib Christi, aufgebaut werden?

Das darf nur geschehen nach dem Rhythmus einer Kirche, die mit der Welt, in der sie lebt, spricht und dabei von der erneuerten Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums inspiriert wird, die eine Kirche der Kommunion, d. h. eine Kirche des Austausches und der Gemeinschaft fordert.

Wenn die Kirche dabei tatsächlich Volk Gottes und Leib Christi sein will, dann soll sie an erster Stelle auf den Menschen ausgerichtet sein, dann verschiebt sich der Schwerpunkt von der Institution auf die Person und ihre Gemeinschaft. Dann wird, um mit den Worten unseres Lehrers J. Frisque zu sprechen, an dessen Gedanken wir hier öfters anknüpften, das Wort als eine geheimnisvolle Wirklichkeit empfangen, die sich den Christen nach dem Maß ihrer Liebe und ihres Glaubens offenbart.

Wie wichtig dann auch die kirchliche Institution sein mag, um der Einheit und der Katholizität der Kirche empirische und sichtbare Gestalt zu geben und sie zu garantieren, sie wird niemals die lebendige Sprache der Gläubigen ersetzen wollen.

Die Institution reagiert auf die soziale, kulturelle und politische Geschichte der Menschheit und ist von ihr bedingt. Die Institution ist als empirische Gestalt der Kirche eng verwoben mit der tieferen Realität der Kirche als Volk Gottes. Daher muß sie auch versuchen, sich in der Unterschiedlichkeit der Menschheit, in der die Völker das eine Volk Gottes werden sollen, zu verwurzeln. Daher soll sie sich im Dienst einer wahren Geburt und eines ständigen Aufbaus und Wachstums des Leibes Christi als Leib der Brüderlichkeit wissen. Das ist zu verwirklichen in vielen lebendigen Zellen der Kirche, die mit Hilfe des Reichtums soziopolitischer und kultureller Vielfalt ihrem Glauben Gestalt geben.

Wir müssen daher eine Einheit finden und fördern, die Austausch und Leben ist. Die Verdrängung der Unterschiede weist auf eine Einheit hin, die nur vorgetäuscht ist. Wahre Einheit wird gestärkt durch die Respektierung der Verschiedenheit, in der jeder jeden bereichert.

Kirche als Familie

In dieser Perspektive hat die Kirche in Obervolta sich dafür entschieden, sich als eine Familie zu verstehen und dazu die Erfahrung des Familieseins zu ermöglichen.

Natürlich gibt es andere, von der Bibel inspirierte Bilder, um die Wirklichkeit der Kirche zu bezeichnen:

sie ist Volk Gottes (LG 9), Leib Christi (LG 7), sie ist auch Braut, Weinstock (oder Rebe des Weinstocks), Herde.

Wir haben aber das biblische Bild der Kirche als Familie, das auch im Zweiten Vatikanum erscheint (LG 6), hervorgehoben, auch wenn man sich in der Tradition der Ekklesiologie nicht allzu oft auf dieses Bild bezogen hat. Wir wissen aber, daß jede christliche Familie eine Hauskirche ist oder sein sollte (LG 11); umgekehrt kann man dann auch sagen, daß jede Ortskirche – und übrigens die Gesamtkirche der Kinder des Vaters, die von dem gesammelt wird, der unser Bruder wurde – eine Familie sein soll. Jedenfalls sollte eine Ortskirche das Recht haben, sich, ausgehend von der eigenen Erfahrung, als solche zu verstehen, denn ohne sich der Gesamtkirche und der allgemeinen christlichen Tradition zu verschließen, darf sie in ihrer konkreten Lebenswelt eine eigene Form finden, ihre christliche Erfahrung zu gestalten. Die Universalität des Christentums wird so Fleisch in den unterschiedlichen Ausdrucksformen, in der sie verwirklicht wird.

Wenn ich behaupte, die Kirche sei Familie Gottes, nehme ich nur ein traditionelles Bild wieder auf (LG 6). Wenn ich mich aber frage, was das dann bedeuten könnte, dann weist das Wort «Familie» nicht nur auf eine bestimmte Institution hin, sondern es setzt auch eine lebendige und konkrete, kulturelle und emotionelle Erfahrung voraus.

In der Ekklesiologie ist man meistens von einer Auffassung der Kirche als vollständiger Gesellschaft ausgegangen, weniger von einer Kirche als Gemeinschaft und kaum von einer Kirche, die Familie und Zuhause ist. Das Bild der Kirche als Familie umfaßt aber die anderen, ergänzt und vertieft sie. Familie ist Gemeinschaft, eine Familie hat institutionalisierte Formen, sie ist eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die ihren Mitgliedern das gibt, was sie zum Leben brauchen. Darüber hinaus ist eine Familie Austausch und Kommunion, eine Vielfalt von vertikalen und horizontalen Beziehungen, der Ort der Überlieferung von Menschlichkeit, von Teilen, Nehmen, Lernen, Schenken, Lehren, von Förderung, Wärme und von einer Lebensdichte und einem Geist der Liebe.

In welchem Geist soll die Gemeinschaft organisiert werden?

Trotz aller guten Absichten und schönen Erklärungen erscheint die Kirche den Menschen als eine Hierarchie, die von oben befiehlt. Wenn in ihr eine Hierarchie besteht – es ist ja natürlich, daß auch die Kirche gegliedert ist wie jede menschliche Organisation –, dann soll es eine Hierarchie des brüderlichen Dienstes sein, auf die schon Jesus hinwies, als er sagte, nur der könne der Erste sein, der Diener aller ist (Lk 22,24–30, vgl. dort auch Vers 32 und das Erste Vatikanum). Dieser Dienst füreinander sollte das Kennzeichen der Gemeinde Jesu sein, denn sonst wäre sie wie die Reiche dieser Welt, in denen die Könige ihre Völker vergewaltigen, und die Machthaber sich dazu auch noch Wohltäter nennen lassen (Lk 22,25).

Auf welchen kulturellen Voraussetzungen beruht die Vorstellung der kirchlichen Hierarchie, wie sie in der westlichen Kirche immer vorherrschte? Sie ging aus von der Autorität des Vaters, wie sie in der dortigen Gesellschaft bekannt war, und man nahm an, daß die dortige Gestalt väterlicher Autorität universell gültig sei, was ja bekanntlicherweise nicht stimmt, weil in verschiedenen anderen kulturellen Traditionen die Autorität Verwandten müttlerlicherseits (Onkeln und Tanten) oder sogar dem älteren Bruder zukam. In seiner Warnung vor dem Mißbrauch der Autorität scheint Jesus einem ähnlichen Modell brüderlicher Autoritätsausübung nahezustehen (Mt 23,8–10; Lk 22,26–32; Das Erste Vatikanum: DS 3070).

Eine gute Theologie geht davon aus, daß Gott der Vater ist und Jesus der Lehrer und der Bruder. Alle anderen sind auch als Verantwortliche in der Kirche zu allererst Diener Christi im Dienst des einen Vaters und des einen Lehrers, auch wenn sie in Abhängigkeit davon wegen ihrer Verantwortung gegenüber der Verkündigung des Evangeliums unter den Brüdern in gewissem Sinn gleichzeitig Vater, Mutter und Bruder (vgl. Kol 4,15 und 1 Thess 2,7) genannt werden können.

Die Ausübung solch evangelischer Verantwortung und Autorität in einer konkreten Kultur kann nicht abstrahieren von der Ausübung von Autorität und Verantwortung in dieser Kultur. Aber darüber hinaus müssen die Verantwortlichen für die Gemeinden Jesu im Dienst des Aufbaus ihrer Gemeinde und der Einheit zwischen den Gemeinden immer daran denken, daß Jesus als der Herr und Lehrer und Bruder immer die Mitte der Gemeinde ist und bleiben soll, und daß dies auch im empirischen Leben der Gemeinde immer mehr sichtbar sein soll. Für den Aufbau einer Gemeinde im Geist Jesu ist dies die erste Norm, die in den veränderlichen kulturellen Situationen schöpferisch und entschieden verwirklicht werden muß.

3. Das Finden eines afrikanischen Christentums

Die Worte Paul VI. in Kampala «Ihr müßt ein afrikanisches Christentum finden» bleiben eine Herausforderung am Horizont der afrikanischen Erwartungen. Ein afrikanisches Christentum, das bedeutet für uns

afrikanische Formen, um unseren Glauben auszudrücken, und ein Christentum, das in unseren unterschiedlichen Kulturen heimisch ist:

– sowohl auf der Ebene des Denkens als auf der Ebene des Lebens, so daß Theologie liturgische Feier ist und Liturgie zum dankenden und lobenden Erkennen wird,

– sowohl auf der Ebene der gesellschaftlich organisierten Institution als im Bereich der Kultur, der Sitten und der Mentalität, in der Katechese, in der Pastoral, im Leben,

– sowohl zum Heil des einzelnen Menschen als auch in geistiger und körperlicher Erfahrung der glaubenden Gemeinschaft, in einer Spiritualität, die mit Vorsicht und Ehrfurcht die psychologische und religiöse afrikanische Sensibilität aufnimmt und aus Glauben und Kultur eine tiefe Harmonie schöpft.

Wäre das eine Zerreißprobe der Universalität der Kirche, oder wird sie auf diesem Weg die Offenheit finden, das universale Heil in konkreten Kulturen gelten und wirken zu lassen? Wir möchten hier auf drei Aspekte eingehen.

a. Der kulturelle Einfluß der christlichen Heilsbotschaft

Der Glaube steht dem sozialen und kulturellen Leben der Menschen nicht fremd gegenüber. Er bedient sich ihrer und bestimmt ihre Zukunft. Der Glaube verursacht in einer Gesellschaft, in der er angenommen wird, einen Bruch mit der Vergangenheit. Diese Gesellschaft muß dann eine intellektuelle Anstrengung machen, um sich neu zu verstehen. Das kulturelle und soziale Leben werden davon beeinflußt, und sogar wirtschaftliche Folgen bleiben nicht aus.

Aber auch für den Glauben hat dies Folgen, denn dieser Glaube will ja heimisch werden in einer bestimmten Kultur. Er kann sich nur ausdrücken mit den Instrumenten dieser Kultur und wird dadurch sowohl an ihrem Reichtum als an ihrer Begrenztheit teilhaben.

b. Neue Würdigung der nichtwestlichen Kulturen

Die reichen Länder der westlichen Welt und auch die Christen in diesen Ländern haben große Schwierigkeiten, die jungen Länder mit ihren alten Kulturen und ihrer eigenen Identität anzuerkennen. Trotz der vielen offiziellen und inoffiziellen Kontakte kann man kaum von echter Begegnung und tiefgehender Wertschätzung reden. Wirtschaftlich wird es die reiche Welt sein, die am meisten von der Dritten Welt nimmt, kulturell und politisch ist es umgekehrt. Unsere Länder versuchen, die westliche Welt nachzuahmen, übernehmen die großen westlichen Sprachen und übernehmen unbesehen die westlichen Ideale von Kultur und wirtschaftlichem Fortschritt.

Mag sein, daß es von einem Machtdenken der westlichen Welt aus auch auf Dauer vorteilhaft erscheinen kann, diese Vorherrschaft zu verteidigen, vom Selbstverständnis der Kirche aus darf es aber so nicht bleiben. Wenn die Kirche von den Völkern anerkannt werden will als die Gemeinschaft, die allen Menschen das Heil bringt, dann muß sie durch eine Katholizität an der Basis dieses Heil auch glaubwürdig verkünden. Das kann sie nicht, wenn sie nicht entschieden Partei ergreift für alles, was die kulturelle Identität und das kulturelle Wachstum der Völker, die sie ansprechen will, fördert.

c. Die Ortskirchen

Entschiedene Katholizität an der Basis, heißt das nicht dasselbe wie Förderung und Beachtung der Ortskirchen? Es ist die Folge einer erneuerten Ekklesiologie, daß das Zweite Vatikanum einen Weg fand zur Anerkennung der Ortskirchen. Das war neu nach einer langen Zeit der Nichtbeachtung, in der so getan wurde, als ob der Herr mit seinem Geist nicht auch in den Ortskirchen anwesend wäre. Das Zweite Vatikanum geht so weit anzunehmen, daß auch schon eine glaubende Familie (LG 11) oder irgendeine Gruppe von Gläubigen, die im Namen Jesu zusammen ist, den Namen Kirche verdient (LG 8 und 26; SL7).

In dieser Perspektive wird ein Verständnis der Ortskirche legitim, nachdem diese in offenem Austausch mit den anderen Kirchen und so mit der einen Gemeinschaft der Gesamtkirche in das Leben eines Volkes integriert ist und unterwegs mit diesem Volk in ihm Zeichen und Gegenwart von göttlicher und menschlicher Liebe und Kommunion ist.

Kurzum, die Ortskirche ist der Ort, wo die universale Heilsbotschaft sich kulturell und sozial inkarniert. Sie ist der Ort, an dem eine partikulare Kultur von der universalen Kirche bestätigt, geachtet und aufgenommen wird.

IV. Folgerungen und Wünsche

Die Verwurzelung eines universalen Glaubens in einer partikularen Kultur, die eine andere ist als die lateinische oder westliche, ist, wie schwierig sie auch sein und wieviel Mut und Phantasie sie auch fordern mag, mehr als ein Luxus oder eine schöne Nebenfolge des Glaubens. Sie ist von der Seite der Gesamtkirche eine Pflicht, die auf der Menschwerdung Gottes beruht,

von seiten der Partikularkirche ist sie ein unverzichtbares Recht.

Daher darf *erstens* die Universalität des Christentums, die auf den Auftrag Jesu zurückgeht, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, niemals ein Vorwand sein, die menschlichen Kulturen zu übergehen. Der Auftrag zur Universalität ist im Gegenteil ein Auftrag, allen Kulturen das Licht der Offenbarung zu bringen, das ihre Schattenseiten korrigiert, aber auch das Wahre und Wertvolle zu erkennen und zu fördern weiß.

Zweitens darf eine Kirche, wie tüchtig sie als funktionierende Institution auch ist, niemals die kulturelle Verwurzelung des Glaubens in den Herzen, den Sitten und der Mentalität vernachlässigen. Wahrer Glaube ist auch immer ein inkulturierter Glaube.

Drittens tragen sowohl die Gesamtkirche als die konkrete Ortskirche gemeinsam die Verantwortung dafür, daß die universale Botschaft des Evangeliums in jedem Hier und Jetzt Erlösung, Liebe und Befreiung bedeutet.

Viertens ist die Partikularkirche der geeignetste Ort, an dem christliche Universalität und konkrete menschliche Kultur sich begegnen und befruchten.

Fünftens haben besonders die afrikanischen Kirchen die Pflicht, in Treue gegenüber der Religiosität ihres Kontinents die kultische und kulturelle Dimension des Glaubens und eine wahre Spiritualität der Gemeinschaft ausdrücklich zu pflegen. Nicht nur bleiben die afrikanischen Kirchen so Afrika treu, sondern sie schenken der ganzen Christenheit Wertvolles und Notwendiges, ja zutiefst Christliches.

Sechstens müssen die Kirchen der afrikanischen Kulturen, um zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Weitergabe des Glaubens zu gelangen, eine westliche, neuzeitliche Pädagogik des geschriebenen Wortes mit der alten Pädagogik der mündlichen Überlieferung und des gesprochenen Wortes verbinden. Sie müssen den Glauben mit dem Reichtum an Bildern und Symbolen weitergeben, die dem afrikanischen Wesen eigen ist. Sie müssen eine neue Sprache und neue Ausdrücke finden, um die Erfahrung des Christentums in Worte fassen zu können.

Werden diese neuen Ausdrücke und diese neue Sprache sich mit dem traditionellen Sprechen einer jahrhundertealten kirchlichen Institution versöhnen lassen? Werden sie in der großen theologischen und intellektuellen Tradition Heimatrecht bekommen?

Es wird *siebtens* eine eigene Aufgabe des theologischen Nachdenkens in Afrika sein, von der ekklesialen Erfahrung der christlichen Gemeinden auszugehen und dabei von innen heraus die tiefe Einheit von Schöpfung und Erlösung, von Kultur und Heil zu zeigen.

Es ist unsere tiefe Hoffnung, daß die zweitausend Jahre alte Kirche lernen möge, auch in den Kulturen, in denen sie noch sehr jung ist, auf neue Weise – in Afrika auf afrikanische Weise – als universale Kirche gegenwärtig zu sein.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

ANSELME TITIANMA SANON

1937 in Bobo-Dioulasso (Obervolta) geboren. 1962 Priester. Lizentiat der Theologie an der Universität Gregoriana (Rom). Studium der Soziologie an der Ecole des Hautes Etudes (Paris). 1970 Doktor der Theologie des Institut Catholique (Paris) mit der Arbeit «Tierce Eglise, ma Mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ (erschienen u. a. 1972 bei Beauchesne, Paris). Professor und später auch Rektor des Priesterseminars von Koumi (Obervolta) bis zu seiner Ernennung zum Bischof seiner Heimatstadt (1974). Anschrift: B. B. 312 Bobo-Dioulasso (Obervolta).

Berichte

Ignace Puthiadam

Christlicher Glaube und christliches Leben in einer Welt religiöser Pluralität[1]

I. Das Christentum in Indien

Schon in apostolischer Zeit kam das Christentum nach Indien, dem Land der Religionen. So sagt es uns wenigstens die Tradition. Es ist sicher, daß seit dem vierten Jahrhundert Christen in Indien lebten. Bis zur Zeit der europäischen Kolonisation war das Christentum eine der vielen kleineren Religionen des Landes und versuchte kaum zu missionieren. Die Bischöfe kamen aus dem Mittleren Osten. Die Gläubigen lebten in Harmonie und Frieden mit ihren hinduistischen Nachbarn, behielten oder übernahmen viele ihrer Gewohnheiten. Die Christen nahmen oft an den Festen der Hindus teil und umgekehrt. Auch sonst standen sie gegenseitig in einem lebendigen Austausch.

Das aggressive Christentum der Kolonialzeit

Mit der Entdeckung des Seeweges nach Indien im Jahr 1492 und mit den Anfängen der Kolonialzeit Indiens im fünfzehnten Jahrhundert zeigte sich ein neuer «Typus» des Christentums, der sich verbreiten und missionieren wollte, der ausging von der religiösen, kulturellen und sogar politischen Überlegenheit des Christentums und der darauf den Anspruch auf Alleinherrschaft gründete. Schon 1454 schrieb Papst Nikolaus V.: «Nach reiflicher Überlegung und in Anbetracht der Tatsache, daß wir durch apostolische Briefe dem König Alfons das totale und absolute Recht zuerkannten, in alle Länder, die von Feinden Christi, Sarazenen oder Heiden regiert werden, einzufallen, sie zu erobern und zu unterwerfen, ...»[2] Der Papst beruft sich auf seine apostolische Gewalt, König Alfons und seinen Nachfolgern «in perpetuum» die Herrschaft über den gesamten Osten zu schenken. So kam dieser neue Typus des Christentums zusammen mit dem Kolonialismus in den Osten. Von Anfang an beanspruchte er, jeden Bereich des menschlichen Lebens, auch die Politik, zu bestimmen.

Nachdem in erster Zeit katholische Missionare aus verschiedenen Ordensgemeinschaften der Kirche nach Indien gekommen waren, kamen später viele protestantische Missionare verschiedenster Bekenntnisse. Sie gingen viel unmittelbarer vom Evangelium aus und waren viel mehr auf echte Bekehrung bedacht als die Katholiken. Welle auf Welle missionarischer Aktivität überflutete so Indien und den gesamten Osten. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts hatten die Missionare auf diese Weise durch ihre Arbeit nicht nur das Christentum gebracht, sondern auch fremde Sprachen, europäische Erziehungssysteme, die Kultur und das Gedankengut des Westens, viele Formen konkreter Nächstenliebe und karitativer Einrichtungen. Sie brachten auch eine dynamische Mentalität, eine Mentalität der Eroberung, mit sich, und sie lehrten die Völker des Ostens, die eigene Sprache zu kultivieren, die eigene alte Literatur, die alten Religionen und Kulturen wieder zu entdecken und zu schätzen. Von Seiten der Missionare war ihre ganze Arbeit für das Volk allerdings dem Hauptziel ihrer Tätigkeit und ihres Lebens untergeordnet: sie wollten den Osten für Christus und die Kirche gewinnen. Dazu studierten einige unter ihnen die Religionen des Ostens und übernahmen sogar einige ihrer Gewohnheiten oder wandelten sie um, so daß sie auch für Christen annehmbar wurden. Sie unterstützten die Bildungspolitik der Kolonialregierungen, die westliches Gedankengut verbreiten wollte. Man meinte, die alte orientalische Welt sei ihrem Ende nah, jetzt könne man sie durch die selektive Übernahme einiger Traditionen und die Verbreitung westlicher Bildung leicht so, wie es dem Westen angemessen erschien, umwandeln und umgestalten. Wie ein großer protestantischer Missionar es ausdrückte, wollte man durch westliche Erziehung und durch die Verbreitung des Evangeliums die hinduistische Religion und Gesellschaft von innen heraus aufbrechen.

Christliches Unverständnis für die orientalische Religion

Mit wenigen Ausnahmen wie C. F. Andrews stimmten die meisten Missionare überein in einer harten, grundsätzlichen Kritik an den orientalischen Religionen. Sie blieben im wesentlichen bei der negativen und destruktiven Meinung über die Nichtchristen[3], die schon Franz Xaver hatte, als er schrieb: «Die Brahmanen sind die verdorbensten Leute der ganzen Welt. Über sie sagte schon der Psalmist: ‹De gente non sancta, ab homine iniquo et doloso libera me› (Befreie mich von dem, der nicht heilig ist, von dem der voller Unrecht und Tücke ist). Gäbe es nicht diese Brahmanen, dann würden alle Heiden schon bekehrt sein.»[4] Auch heute noch herrscht unter den christlichen Mis-

sionaren diese Kritik an den alten Religionen des Ostens vor, es fehlt ihnen an Verständnis und Sympathie für sie, und bei aller gelegentlich stattfindenden Übernahme alter Elemente geht es darum, die alten Religionen auszurotten und an ihrer Stelle das Christentum einzupflanzen.

II. Die Reaktion der Nichtchristen auf das Christentum

Interesse und Unbehagen

Die Hindus kamen so in Kontakt mit einem Christentum, das sich selbst als die einzige wahre Religion betrachtete und daher auf Dauer keine andere neben sich dulden wollte, das von seiner religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Überlegenheit überzeugt war und das von seinem Selbstverständnis her bei jeder Begegnung mit Nichtchristen entweder offen oder verdeckt versuchen mußte, diese zu bekehren. Aber zur gleichen Zeit predigte dieses Christentum die Würde des Menschen und der menschlichen Arbeit, es war bereit, den Unterdrückten, Ausgebeuteten und Unerwünschten zu dienen, es machte große, erfolgreiche und tiefgehende Anstrengungen auf dem Gebiet der Erziehung, es war ein Beispiel für gute, effiziente Organisation und konnte überhaupt, nicht zuletzt auch wegen der großen finanziellen Unterstützung aus dem Ausland, vieles erreichen.

Viele nichtchristliche Gelehrte in Indien haben großes Interesse für die christlichen Schriften, studieren die Missionsmethoden und Erfolge der verschiedenen christlichen Kirchen. Zwar wissen wir von einem im wesentlichen harmonischen Zusammenleben zwischen den Hindus und den kleinen christlichen Gruppen vor der Kolonialzeit, wir wissen aber kaum, was die Nichtchristen von der Anwesenheit, dem Handeln und Leben der Christen hielten. Heute gibt es dagegen sehr viele Reaktionen von Nichtchristen auf die unvermindert fortdauernde christliche Missionierung im Osten. Um uns auf Indien zu beschränken, können wir ohne weiteres behaupten, daß die Mehrzahl der Hindus dem Christentum seine Intoleranz und Verachtung für andere Religionen, seinen Alleinanspruch und seine Art zu missionieren übelnimmt. Sie verteidigen ihre eigenen Traditionen, kämpfen für ihre religiöse und kulturelle Identität und sehen in den Missionaren mit ihren reichfließenden finanziellen Mitteln aus dem Ausland, ihrer unausgesprochenen Identifizierung mit vielen nichtindischen Interessen, ihr relatives Abseitsbleiben im Leben der Nation eine reelle Bedrohung für die schon Jahrtausende alte Existenz des Hinduismus.

Sicherlich ist die Opposition der höheren Hindukasten gegen das Christentum nicht nur von einer legitimen Verteidigung und Verehrung ihrer Religion und ihrer Traditionen bestimmt, sondern es besteht auch oft der Wunsch, den *status quo* aufrechtzuerhalten, ihren herrschenden Einfluß in der Gesellschaft zu bewahren und die unteren Kasten und primitiveren, noch in einer Stammeskultur lebenden Bevölkerungsgruppen weiter ausbeuten zu können. Aber auch die besten Hindus, die gegen alle Ausbeutung kämpfen möchten und sich für bessere Verhältnisse in Indien engagieren, halten die Ansprüche und das missionarische Selbstverständnis des Christentums für inakzeptabel, maßlos und anmaßend.

Ablehnung des christlichen Absolutheitsanspruchs

Der Anspruch des Christentums, die einzige, universale und absolute Religion zu sein, gründet auf dem Glauben, daß Jesus der menschgewordene Sohn Gottes ist. «Daß Jesus der einzige Sohn Gottes sein sollte und daß nur diejenigen, die ihm glauben, ewiges Leben haben sollten, war mehr als ich glauben konnte... Ich konnte nicht verstehen, daß Jesus durch seinen Tod und sein Blut die Sünden der Welt im buchstäblichen Sinne sühnen würde, auch wenn ich dem eine metaphorische Bedeutung beizumessen imstande wäre. Im Leben frommer Christen gab es nichts zu entdecken, was man nicht im Leben von Menschen anderen Glaubens hätte entdecken können... Philosophisch brachten die Prinzipien des Christentums nichts Außergewöhnliches... Es war mir unmöglich, das Christentum für die vollkommenste Religion und die größte aller Religionen zu halten.»[5] So schrieb Gandhi.

Ein anderer großer Philosoph und Staatsmann Indiens, S. Radhakrishnan, ist noch deutlicher und radikaler in seiner Verwerfung des Christentums: «Es ist gerade dieser absolute Anspruch, sei es in der Kirche oder in der Schrift oder bei Jesus Christus oder an welcher Stelle auch immer, dieser Anspruch, daß die Offenbarung einem total anderen Bereich der Wirklichkeit angehört als menschliche Entdeckung und Erkundung..., der diejenigen unter uns abstößt, die ein Gespür haben für die eigene Unzulänglichkeit und Beschränktheit.»[6]

Gandhi hatte schon geschrieben: «Es wäre höchste Intoleranz – und Intoleranz ist eine Form von Gewalt –, zu glauben, daß eure Religion allen anderen überlegen ist und daß ihr das Recht habt, zu verlangen, daß andere euren Glauben annehmen.»[7] Radhakrishnan war zudem der Überzeugung: «Die Pfade, die wir treten, die Namen, die wir geben, werden vollends

unbedeutend, wenn wir von Angesicht zu Angesicht vor dem hellen Licht des Göttlichen stehen. Wenn wir der Glut des Göttlichen näher kommen, werden wir großzügig, frei und offen vor jeder Form des Glaubens.»[8]

Neuentdeckung der orientalischen Identität

Angesichts der Schwächung der politischen Macht des Westens im Osten, angesichts der Spannungen in und zwischen vielen christlichen Kirchen und des schwindenden Einflusses von Christentum und Religion in den westlichen Gesellschaften, angesichts der vielen Jugendlichen, die von ihrem christlichen Zuhause wegziehen, um im «heidnischen» Osten einen neuen Sinn für ihr Leben zu suchen, wird der Alleinanspruch des Christentums leerer und weniger glaubwürdig als je zuvor. Hinduistische und buddhistische Denker beobachten dabei mit großem Interesse die Veränderungen in der christlichen Missionstheologie, in den christlichen Missionsmethoden und in dem Selbstverständnis des Christentums. Nachdem die christlichen Angriffe auf Hinduismus und Buddhismus fehlgeschlagen sind, fühlen sie sich im eigenen religiösen Denken gestärkt und ermutigt, auch wenn dieses von der Auseinandersetzung mit dem Christentum beeinflußt und in mancher Hinsicht verändert worden war. Es findet ja tatsächlich eine Renaissance fast aller orientalischen Religionen statt.

Das Ressentiment vieler Nichtchristen, besonders der Hindus, gegenüber dem Monopolanspruch des Christentums geht zusammen mit – oder weicht sogar – dem Bewußtsein des Werts und der Überlegenheit der eigenen Religion. Swami Vivekananda und S. Radhakrishnan waren überzeugt, daß die Religiosität der «Adwaita-Wedanta» die höchste Form von Religion ist, die alle niedrigeren Stufen der Begegnung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen ergänzt und zur Vollkommenheit führt. Gandhi stützte sich auf das Prinzip der «swadesi» (für jeden ist sein Land das beste Land, das er haben kann), als er glaubte, daß es für einen Inder keine geeignetere Religion als den Hinduismus gibt. Seit der Zeit der Rigweda ordneten die Inder alle anderen Glaubensformen und deren Götter ihrem Glauben und ihren Göttern unter. In der Bhagawadgita fordert Krischna als oberstes Wesen, daß der Glaube an ihn und seine Verehrung vorrangig ist gegenüber dem Glauben an andere Götter und ihre Verehrung. Es stimmt nicht, daß die Nichtchristen Indiens meinen, alle Religionen seien dasselbe. «Alle sind sie gleich, aber die meine ist gleicher» oder «Alle sind sie wahr, aber die meine ist wahrer» entspricht viel genauer wenigstens der Auffassung der Hindus.

III. Das Verhalten der Christen gegenüber nichtchristlichen Religionen in Vergangenheit und Gegenwart

«Die armen Heiden»

In der Vergangenheit konnten viele Christen in den Nichtchristen nur wahre Kinder des Teufels sehen, die im Schatten des Todes saßen und denen man nur wünschen konnte, daß sie sich eines Tages bekehrten, um dann durch die Verdienste Christi gerettet zu werden. Nichtchristliche Männer und Frauen seien – so meinte man gelegentlich – nur rein natürliche Menschen ohne jede übernatürliche Liebe und Güte. Von dem Standpunkt der biblischen Offenbarung aus waren alle nichtchristlichen Religionen reiner Unglaube und ein Werk menschlichen Hochmuts und menschlicher Selbstbestätigung. Wahre Religion sei nur dort zu finden, wo Gott in Jesus Christus der Menschheit seine Gnade und sein Heil schenkt. Allerdings schwindet in unserer Zeit eines wachsenden Pluralismus und Austausches von Informationen und Begegnungen zwischen den Religionen die Anzahl der Christen, die eine solche rein negative Einstellung gegenüber den nichtchristlichen Religionen und ihren Anhängern haben.

Freundliche theologische Hilfskonstruktionen

Schon in der Vergangenheit, besonders aber heute, stützten sich andere Christen auf einige wesentliche Prinzipien ihres Glaubens, wie sie im Alten und Neuen Testament begründet sind, um zu einer weit positiveren Haltung gegenüber den anderen Religionen zu kommen. Der Glaube, daß Jesus die Mitte des Glaubens ist und in seinem Kreuz und seiner Auferstehung Gottes Heilsplan für die Menschheit gipfelt, heißt für sie, daß Gott in Christus tatsächlich alle Menschen retten will, daß sein Heiliger Geist verborgen und kreativ überall und immer anwesend ist, um das Geheimnis Christi in allen Menschen aller Zeiten vorzubereiten und wirken zu lassen und daß so auch die Vorsehung Gottes und seine Liebe als Vater aller Menschen aller Zeiten in dem so paradoxen und die Theologen verwirrenden Geheimnis der Existenz nichtchristlicher Religionen gegenwärtig sind und Heil schenken.

Theologen, die über solche und ähnliche Glaubensinhalte nachdachten, sprachen von einer unbewußten, dennoch wirklichen Erfahrung Christi in den anderen Religionen, von der Saat des Christentums, die in

ihnen angelegt ist, von der pädagogischen Rolle der nichtchristlichen Religionen, die Völker auf die Annahme der Fülle des Geheimnisses Gottes in Christus vorzubereiten, von der kosmischen Offenbarung oder der Uroffenbarung, aus der jede Religion schöpft und die in der historischen Offenbarung des Christusereignisses, in seiner Person, seinen Worten und Taten ergänzt und gekrönt werden soll. Einige Theologen glauben, gute Nichtchristen seien «anonyme» Christen, da ja Jesus Christus als Gott-Mensch die einzige und wirksame Ursache unseres Heils ist, denn als Sohn Gottes ist er selbst unser Heil und der Zugang und Weg zum Vater.

Die meisten christlichen Denker sind heute der Überzeugung, daß auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche Nichtchristen im Prinzip gerettet werden können, auch wenn die Kirche der Ort bleibt, an dem die Liebe Gottes ausdrücklich und in aller Deutlichkeit verkündet und ein Zeugnis der Hoffnung als Zeichen für die Völker gegeben wird. Einige aber gehen so weit, daß sie aus der tatsächlichen Situation der Religionen auf unserer Erde schließen, das Christentum sei eher der «außergewöhnliche» Weg des Heils und die nichtchristlichen Religionen seien der normale Weg. Immer mehr Christen sind bereit anzunehmen, daß auch außerhalb des Christentums echter religiöser Glaube besteht, wahre religiöse Symbole vorhanden sind und prophetische Offenbarung stattfinden kann und so die nichtchristlichen Religionen für ihre Anhänger ein wahrer Weg des Heiles und Geschenk der Gnade sind. Die Christen scheinen heute auch bereit, vieles von den anderen Religionen zu lernen. Trotzdem scheinen sie allerdings nicht bereit, den Universalanspruch des Christentums als einzigartiger Fülle des Heils und der Offenbarung in Frage zu stellen, denn die Gemeinschaft der Christen bleibt für sie Sakrament der grundlegenden und endgültigen Begegnung zwischen Gott und Mensch, die in Jesus Christus stattfand.

IV. Bemerkungen über die Einstellung der Christen in Vergangenheit und Gegenwart

Der Integralismus des Christentums

Vom Standpunkt der Nichtchristen aus scheint das Denken der Christen «integralistisch» und «reduktionistisch». Sie müssen ja den berechtigten Eindruck gewinnen, daß das Christentum von seinem Selbstverständnis her einen grundsätzlichen religiösen Pluralismus nicht bejahen kann, denn, wenn die Welt in Christus erlöst ist, müßten die anderen Religionen diesen Jesus Christus auch ausdrücklich annehmen, denn ohne ihn könne es ja keine Religion im eigentlichen Sinn des Wortes mehr geben. Auch wenn einige Christen eingestehen würden, daß nur dann, wenn das Christentum überall voll und adäquat anwesend wäre, die anderen Religionen überflüssig würden, ändert dies nichts an der Grundüberzeugung, das Christentum sei eigentlich die einzig wahre und legitime, die einzig absolute Religion für alle Menschen. Daher könne das Christentum keine andere Religion als gleichwertig anerkennen.

Widerstrebende Anerkennung der Existenzberechtigung anderer Religionen

Wenn wir auf diese und ähnliche Meinungen europäischer und amerikanischer Theologen stoßen, haben wir das ungute Gefühl, daß sie nur widerstrebend die Existenz der anderen Religionen als sozio-historische Gegebenheit anerkennen und das Prinzip des religiösen Pluralismus nur halbherzig bejahen. Von ihren Grundvoraussetzungen und Quellen ausgehend, kann die Theologie keine reale Grundlage finden, um die Existenzberechtigung anderer Religionen zu bejahen und sie als gleiche Partner in einem Dialog mit dem Christentum zu betrachten.

Die verschiedenen christlichen Theologien über nichtchristliche Religionen scheinen, außer den wenigen, die ihnen auch noch heute jeden Heilswert absprechen, nichttheologische Notlösungen zu sein, Schöpfungen aus dem Nichts unter dem Zwang der unleugbaren Existenz nichtchristlicher Religionen. Denn da heute die Konfrontation mit der tatsächlichen Existenz nichtchristlicher Religionen unvermeidlich ist und man diese auch nicht, wie früher gelegentlich in der Zeit des Alten Testaments, in der Geschichte des Christentums oder des Islams versucht wurde, mit dem Schwert ausrotten kann, muß alle theologische Erfindungskunst aufgeboten werden, um einen Ausweg aus den Schwierigkeiten zu finden. Es geht darum, das Unmögliche zu leisten, den Widerspruch zwischen dem totalitären Alleinanspruch einer Religion und einer Bejahung des religiösen Pluralismus aufzuheben. Dies heißt nicht, daß persönlicher Glaube und persönliche Überzeugung nicht mit religiösem Pluralismus versöhnt werden können, aber wenn persönliche Auffassungen verabsolutiert und verallgemeinert werden, leidet der Pluralismus darunter. Daher ist es keiner orthodoxen christlichen Theologie gegeben, wahrhaftig einen Pluralismus der Religionen verteidigen zu können. Es stehen nur Hilfskonstruktionen zur Verfügung wie die Betonung der Freiheit des Gewissens, wobei das nichtchristliche Gewissen leider irrt

oder unvollkommen ist oder bestenfalls nur implizit und anonym christlich ist.

Mangelnde biblische Fundierung

Es ist lehrreich, an den theologischen Texten zu beobachten, wie die Theologen sich, um die eine oder andere Meinung zu verteidigen, aufs Geratewohl den einen oder anderen Text aus der Bibel herauspicken müssen, denn eine klare und ausdrückliche Bejahung des Pluraismus im allgemeinen und des religiösen Pluralismus im besonderen findet sich in der Bibel nicht. Kein Christ kann leugnen, daß die Bibel ein genuiner Ausdruck authentischer und wahrer jüdischer und christlicher religiöser Erfahrung ist. Es ist aber eine vergebliche Hoffnung zu erwarten, daß sich in ihr fertige und normative Lösungen für die Probleme unserer Tage finden lassen. Allerdings sollten unsere Anstrengungen und unsere Suche nach Lösungen von ihr ausgehen, ihre Inhalte ernstnehmen und sich von ihr inspirieren lassen, Vorschläge und Ergebnisse sollten an ihr gemessen werden.

Echter Dialog nur außerhalb der Religion?

Hat das Christentum große Schwierigkeiten mit einem echten religiösen Pluralismus, so steht es aber jedem anderen Pluralismus sehr positiv und aufgeschlossen gegenüber. Viele Theologen haben schöne und tiefe Dinge über den notwendigen Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft geschrieben. Sie bejahen grundsätzlich den Dialog als die einzige Möglichkeit wirklicher Koexistenz und unterstreichen, daß Dialog Offenheit, kritische Haltung gegenüber sich selbst und Lernbereitschaft bedeutet. Jeder darf mit seinen eigenen Überzeugungen in einen Dialog eintreten, aber es ist ihm verboten, die anderen seinen Überzeugungen unterzuordnen. Jeder Partner im Dialog ist überzeugt, daß die Erfahrung, die man von der Wahrheit macht, nur unvollkommen in Worten ausgedrückt werden kann. In einem richtigen Dialog nehmen auch die Stille und das Schweigen einen wichtigen Platz ein, denn sie sind ein Versuch, das, was ausgedrückt werden kann, zu transzendieren und sich der Wirklichkeit jenseits aller Worte zu nähern.

All das ist tief gedacht und schön gesagt. Wenn aber ein Christ einem Nichtchristen auf der Grundlage seines Glaubens begegnet, ändert sich dann so manches. Der Christ ist dort überzeugt, daß der andere nicht für das steht, was er zu sein beansprucht als *anderer*, sondern eigentlich ein anonymer Christ ist, ein Mensch, in dem, ohne daß er es ahnt, die rettende Gnade Christi am Werk ist, der keine vollkommene eigene sozio-religiöse Identität besitzt, sondern dessen religiöse Überzeugungen, Frucht der sozio-religiösen Umwelt, in die er geboren wurde, in der er lebt und stirbt, die eigene Wirklichkeit nicht treffen. Sein Leben ist ja auch in Christus verwurzelt und von Gottes Heilstat in Christus bestimmt. Da er das aber nicht weiß, sind seine religiösen Überzeugungen im Grunde verkehrt.

Vielleicht formuliere ich überspitzt, aber verstecken sich hinter den theologischen Aussagen nicht tatsächlich solche Auffassungen? Ist unter solchen Voraussetzungen die Möglichkeit zu einem wahren Dialog gegeben? Oder muß es ein Dialog wie zwischen einer Katze und einer Maus werden? Es ist doch von vornherein für beide Seiten klar, wie der Dialog ausgehen muß. Welche gemeinsamen Ziele können die Partner in einem solchen Dialog anstreben? Natürlich, irgendetwas wird auch ein Christ in einem Dialog mit Nichtchristen wohl lernen, aber von vornherein ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß er etwas Wesentliches lernen könnte. *Es besteht ja für ihn nicht so etwas wie ein Strahl Wahrheit, den nur der andere besitzt.*

Will Gott nur eine einzige Religion?

Außer vielleicht einer oder zwei Ausnahmen gibt es kaum einen christlichen Theologen, der die Tatsache, daß Gottes Vorsehung alles und jeden umfaßt, ernst nimmt und in seinen Überlegungen über andere Religionen gelten läßt. Es ist ja leicht, zuzugestehen, daß die Religionen zur Wirklichkeit der natürlichen Welt gehören und so im allgemeinen, wenn sie auch eng mit Sünde und Irrtum vermischt sind, von Gottes Vorsehung berührt werden. Aber das wirkliche Problem, vor dem wir heute stehen und für mich ist es nicht nur ein soziologisches, sondern ein sehr ernstzunehmendes theologisches Problem – ist, daß diese nichtchristlichen Religionen nach wie vor lebendig sind und eine große Vitalität entfalten, wo sie doch vom christlich-dogmatischen Standpunkt aus spätestens seit Christus radikal abgeschafft sind. Übrigens hat in den letzten zweitausend Jahren keine andere Religion und überhaupt keine andere Vereinigung oder Macht so viel Energie, Geld und Menschen in den Versuch investiert, andere zu überzeugen. Trotzdem bestehen sowohl der Islam als die anderen großen Religionen Asiens nicht nur auch heute noch, sondern sie scheinen zu erstarken und gewinnen neue Vitalität. Es gab eine Zeit, es war die Glanzzeit des westlichen Kolonialismus, in der die meisten Christen und auch viele Menschen in Asien meinten, daß das Christentum alle anderen Religionen von der Erde wegfegen würde.

Die Totgesagten sind aber heute lebendig wie kaum zuvor.

Das Christentum nimmt die Verschiedenheit zwischen den Individuen ernst. Es ist klar, daß in der Kirche eine bestimmte Spiritualität oder eine konkrete religiöse Gemeinschaft nicht alle zufriedenstellen kann. Jeder Christ kann nach seiner Fähigkeit und nach seiner christlichen Reife sich den Reichtum an Lebensmöglichkeiten, der in Christus gegeben ist, auf seine Weise aneignen. Wenn wir hier konsequent weiterdenken, können wir berechtigterweise fragen, ob es tatsächlich Gottes Willen entspricht, daß alle Völker der Welt einer einzigen Religion angehören, wie reich und tief und vollkommen diese auch sei. Jede Religion ist schon wegen ihrer eigenen Geschichtlichkeit begrenzt, bedingt und Veränderungen ausgesetzt. Sowohl die Geschichte der Religionen als die Hartnäkkigkeit und Zähigkeit, mit der Individuen und Gruppen an ihrer Religion hängen, scheinen darauf hinzuweisen, daß Gott selber religiösen Pluralismus will. Derselbe Gott, der den Individuen ihre Verschiedenheit gab, der es zuläßt, daß Gruppen und Völker ihr eigenes Leben leben und ihre unterschiedliche Identität finden, muß also auch den religiösen Pluralismus wollen. Es ist dann zu billig, davon auszugehen, die anderen Religionen bestünden nur als Folge menschlicher Begierde oder menschlichen Hochmuts oder deswegen, weil Gott auch das Unvollkommene duldet.

Zwischen den Menschen besteht sowohl tiefe, grundsätzliche Einheit als genauso tiefe und grundsätzliche Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit fordert geradezu verschiedene sozio-religiöse Räume, in der und durch die die unterschiedliche und immer wieder ureigenste Erfahrung von Gottes Offenbarung und menschlicher Sehnsucht auch unterschiedlich zum Ausdruck gebracht werden kann.

Der Reichtum Gottes als Grundlage religiöser Verschiedenheit

Wir sollten zudem nach der christlichen Trinitätslehre der inneren Einheit und Verschiedenheit der Dreifaltigkeit oder nach der hinduistischen Lehre der vielen Gesichter und der tausend Namen Gottes die Wirklichkeit Gottes als Urwirklichkeit auch für uns Menschen weit mehr ernst nehmen. Wenn wir von der Wirklichkeit Gottes aus denken und dabei auch die Verschiedenheit von Menschen und Gruppen mitbedenken, kommen wir zu weitreichenden Schlußfolgerungen. Dann scheint es gar nicht mehr garantiert zu sein, daß wenigstens am Ende der Zeiten Einheit hergestellt werden wird. «Pluralismus» prägt die gesamte Wirklichkeit, nicht eine disparate Pluralität beziehungsloser Elemente, sondern eine harmonische Einheit von unendlichem Reichtum. Auch die Zukunft und die Eschatologie der Menschen wird geprägt sein von dem Pluralismus der tiefen und immer wieder einmaligen Erfahrung, die jeder von dem einen, aber auch dreifaltigen oder vielseitigen Gott haben wird. Auch die Ewigkeit wird so die Harmonie der Gegensätze, die Einheit in der Verschiedenheit sein.

IV. Auf dem Weg zu einer Theologie der nichtchristlichen Religionen

Aufgabe einer falschen Verabsolutierung des Christentums

Die erste Voraussetzung für eine wahrhafte Theologie der nichtchristlichen Religionen wäre, daß wir Christen und unsere Kirchen uns nicht länger die Absolutheit anmaßen, die nur Jesus allein zukommt. Auch die Bedeutung der Absolutheit Jesu müßte ausgehend von einer die Beschränktheit der konkreten Religionen übersteigenden Erfahrung theologisch neu durchdacht werden, hier aber wollen wir uns auf die eigenen Ansprüche beschränken wie «Außerhalb der Kirche ist kein Heil» oder buchstäbliche Interpretationen von Worten aus der Schrift wie «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen» (Joh 3,5: bei oberflächlicher Betrachtung immer auf die Taufe bezogen), oder «Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben (Joh 6,53, bezogen auf die Eucharistie). Aus solchen Ansprüchen und Interpretationen entstand eine falsche Mentalität der Christen, die voll Herablassung gegenüber anderen sich und ihre Kirche verabsolutierten und nichts anderes gelten lassen wollten.

Aus der Geschichte wissen wir, wie sehr sich die Interpretation solcher Texte im Laufe der Zeit änderte. Wenn aber unsere Ansprüche sich in der Wirklichkeit als unhaltbar erweisen, sind wir klug genug, solche Unterscheidungen zu finden wie «implizit» und «explizit», «bewußt» und «unbewußt», «in voto» und «in re».

Gleichzeitig bedeutete der Anspruch des Christentums, der Kirche und der christlichen Botschaft auf Absolutheit und Endgültigkeit auch ein spezielles Verhältnis zum Staat, das seit der Zeit Konstantins noch bis vor kurzem erkennbar war. Wir wollen hier aber nicht auf die komplizierte Geschichte eines solchen Verhältnisses eingehen, obwohl wir vieles daraus lernen könnten. Es bleibt aber eine Tatsache, daß, zu

welcher kirchlichen Gemeinschaft die Missionare auch gehörten, ihr Verhalten als Christen gegenüber anderen Religionen immer geprägt war von einem falschen Stolz, von einem Gefühl der Überheblichkeit, von einer groben Unkenntnis dieser anderen Menschen und Religionen und von der Bereitschaft, sie zu unterwerfen, wenn sie schon nicht bekehrt werden konnten. Noch im Jahr 1939 konnte Pius XII., als er das Verbot Benedikts XIV. widerrief, die chinesischen Riten bei den bekehrten Christen zu dulden oder sie in angepaßter Form zu übernehmen, diesen Riten keine religiöse Bedeutung zuerkennen. Erst das Zweite Vatikanum war bereit, offiziell zu erklären: «Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in anderen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweise, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.» (Nichtchristliche Religionen 2.) Gegenüber vergangenen Lehräußerungen ist dies ein sehr großzügiges Zugeständnis, aber verschiedene Probleme und Fragen bleiben: Ist in diesen Handlungs- und Lebensweisen, Vorschriften und Lehren etwas an Wahrheit zu finden, was die Kirche selber noch nicht kennt? Oder haben diese Religionen höchstens Anteil an einer Wahrheit, die die katholische Kirche in ihrer Fülle oder im höchst möglichen Grad besitzt?

Aufgabe des Anspruchs, andere Religionen zu richten

Auf der römischen Synode 1974 unterstrich Bischof Tshibangu das Recht der christlichen Theologie zu zeigen, daß nichtchristliche Glaubensformen falsch sind, sie zu bestätigen, wo sie richtig sind, sie zu korrigieren und weiterzuführen. Dies ist aber eine altbekannte christliche Einstellung, die sich das Recht anmaßt, über andere Glaubensformen und über das von der anderen Religion bestimmte konkrete Leben Fremder zu Gericht zu sitzen. Dagegen möchte ich unterstreichen, daß, wenn nur wir das Recht hätten, die Kriterien einer religiösen Begegnung und eines Religionsdialogs mit anderen zu bestimmen, wenn es nur uns zustehen würde, Wahres und Falsches zu unterscheiden und auszumachen, wo Wertvolles vorhanden ist und wo nicht, keine Rede sein könnte von Dialog und Gespräch. Zudem tun wir, wenn wir von solchen Voraussetzungen ausgehen, den anderen immer Unrecht.

Auf der Ebene der ökumenischen Begegnung zwischen den christlichen Kirchen ist es richtig, gestützt auf den gemeinsamen Glauben, davon auszugehen, daß alle Kirchen unterwegs sind zu der Fülle Christi. Hier, auf der Ebene des ökumenischen Dialogs, befragt jede Kirche den Absolutheitsanspruch jeder anderen Kirche, gemeinsam aber können sie die Absolutheit Christi voraussetzen. Die Voraussetzungen werden aber anders, wenn wir uns auf das Gespräch mit anderen Religionen einlassen, denn diese befragen nicht nur den Monopolanspruch der einen oder anderen Kirche oder der gesamten christlichen Welt, sie befragen auch die Absolutheit Christi selber.

Bereitschaft, sich befragen zu lassen und zu hören

Wenn, um auf das ökumenische Gespräch zurückzukommen, solches Gespräch ein wahrhafter und ehrlicher Dialog sein will, muß jede Kirche das Recht haben, von ihrem eigenen Glauben und ihrer Glaubenspraxis aus, Glauben und Glaubenspraxis anderer Kirchen zu befragen. Was aber für das Gespräch zwischen den Kirchen gilt, soll auch für das Gespräch zwischen den Religionen gelten. Wenn wir Christen das Recht haben sollten, mit Hilfe des Evangeliums Glauben und Leben von Angehörigen anderer Religionen zu befragen und zu beurteilen, dann haben auch sie dasselbe Recht, im Namen ihrer Religion meinen Glauben und mein Leben zu befragen und zu beurteilen. Wir können keine christliche Theologie der nichtchristlichen Religionen entwickeln, die man ernstnehmen könnte, wenn wir uns nicht endlich zu dem Mut durchringen, daß wir es wagen, den anderen als anderen gelten zu lassen, wenn wir die Schriften anderer Religionen nicht so nehmen wie sie sind und aufhören, sie als eine Vorstufe oder Vorbereitung auf das Christentum zu betrachten, wenn Hindus, Buddhisten und Muslime nicht länger klammheimlich zu «anonymen» Christen umgetauft werden oder ihnen unterstellt wird, eigentlich verlangten sie – freilich, ohne sich dessen bewußt zu sein – nichts mehr, als bei uns die Erfüllung zu finden. Wie wir weiter sehen werden, kann eine Theologie nur wahr sein, wenn sie dem Leben entstammt. Unsere Theologien entstammen aber unserer christlichen Isolation und dem Ghetto unserer Vorurteile: sie kamen gar nicht in Berührung mit der Wirklichkeit des Lebens der vielen Menschen und Religionen auf unserer Welt. Wir müssen das Selbstverständnis der anderen Religionen entdecken. Nicht unsere vorgefaßten Meinungen, sondern nur sie selbst können uns sagen, was sie sind. Nur wenn wir bereit sind, das, was sie uns zu sagen haben, in Liebe und Wahrheit anzuhören, werden wir sie verstehen können.

Nur eine *absolute «Mitte» aller Religion?*

Ich möchte noch einen Schritt weiter gehen. Als Christ glaube ich voll an Gott, der in Christus zu mir kommt. Dann muß ich aber auch annehmen können, daß auch meine nichtchristlichen Brüder und Schwestern eine absolute Mitte in ihrer Religion und in ihrem Leben besitzen. Die philosophische Frage aber wäre: kann es zwei oder mehr «absolute» Wirklichkeiten gleichzeitig geben? Um die Frage zu beantworten, sollten wir bedenken, daß wir als lebende und glaubende Menschen unterwegs sind, «auf Pilgerschaft», in einem Prozeß, der sich immer weiter entfaltet.

Das Absolute, dem wir in unserem Glauben begegnen, ist nicht ein statisches, sondern ein «sich bewegendes Absolutes». Zudem sollten wir von der Tatsache ausgehen, daß die Überzeugung von der eigenen Überlegenheit, die wähnt, im Besitz der vollen Wahrheit zu sein, jedem echten Pluralismus im Wege steht. Können dann aber mein Glaube, meine Überzeugungen und die Mitte meines Glaubens und der Glaube, die Überzeugungen und die Mitte des Glaubens des anderen mit der Bejahung von Idealen und Gedanken über die Hinwendung und das Eingehen auf das Anderssein des anderen versöhnt werden? Spätestens hier sollte deutlich werden, daß eine solche Frage keineswegs *a priori*, ausgehend von abstrakten Prinzipien, beantwortet werden kann. Zur Beantwortung dieser Frage ist schon mehr nötig, nämlich die Wirklichkeit eines neuen Lebens, in dem zwei Personen in Beziehung («Relation») zueinander stehen, sich dadurch aber keineswegs «relativieren».

Die christliche Theologie vom Reichtum des Lebens im dreieinigen Gott kann uns hier weiterhelfen. Aus einer davon inspirierten Beziehung zwischen Religionen muß notwendigerweise dann auch folgen, daß die Beziehung zweier Religionen untereinander nicht die Beziehung des Überlegenen zum Minderwertigen, des Erwachsenen zum Unreifen, des Bleibenden zum Überholten sein kann. Das Anderssein prägt das Verhältnis zweier Religionen untereinander genau so, wie in der sonstigen Wirklichkeit jedes Element als anderes, d. h. unterschiedlich, mit den anderen in Verbindung steht, d. h. mit ihnen eine Einheit bildet. Anderssein heißt Gleichwertigsein, nicht vereinnahmt zu werden, in der Beziehung für sich selbst stehen zu dürfen.

Religionen sind nicht Gott...

Religionen sind nicht Gott. Auch wenn sie sich auf eine absolute Mitte beziehen, sind sie menschliche Wirklichkeiten. Was sind sie in Gott, von seinem Standpunkt aus? Das liegt jenseits unseres Fassungsvermögens. Für sie aber als menschliche Wirklichkeiten gilt: wie sehr sie auch Offenbarung sein mögen, «wie sehr sie auch absolut sein mögen, d. h. wie sehr auch ihre wesentlichen Aussagen und Abgrenzungen nicht mehr zu übertreffen und zu überbieten sein mögen, sie bleiben endliche Wirklichkeiten, die in und mit ihrem Anderssein zueinander in Beziehung stehen. Zum Teil sind sie sich ähnlich, zum Teil ergänzen, zum Teil widersprechen sie einander. Keine hat einen absoluten Standpunkt, der absolut wäre, weil er nicht mehr übertroffen werden kann. Ihr Standpunkt ist ja eben ein Standpunkt, denn keine Offenbarung kann die Totalität in menschlicher Sprache voll zum Ausdruck bringen, denn ein Mensch ist niemals die Totalität, und ebenso ist der Mensch nie so ganzheitlich, daß er das Ganze adäquat vertreten könnte. Daher kann die Beziehung zwischen den Religionen nur eine Beziehung von zwei selbständigen Wirklichkeiten sein, die nach dem Schema Aktion-Reaktion aufeinander reagieren.»[9]

...sondern ergänzen sich gegenseitig

Weil die Religionen zum Bereich des Symbolischen gehören, funktionieren sie auch wie Symbole. Nur auf der Ebene der Strukturen bekommen solche Symbole Bedeutung: «Nur im Zusammenhang mit strukturellen Gegensätzen zwischen den Religionen bekommt das Absolute in jeder Religion seine Bedeutung. Die christliche Betonung der Dreieinigkeit Gottes bekommt erst ihre Bedeutung gegenüber der muslimischen Betonung der absoluten Einheit Gottes. Pantheistisches Gedankengut bekommt erst Konturen auf dem Hintergrund einer anderen Erfahrung der Verschiedenheit zwischen Gott und seiner Schöpfung. Der Kern afrikanischer Religiosität, der sich sehr beschäftigt mit den wesentlichen Sorgen und Nöten menschlichen Daseins, wird nur richtig verstanden im Gegensatz zu den Forderungen prophetischer Religionen, in denen Gott sich selbst mit dem, was er von den Menschen erwartet, offenbart. Diese unterschiedlichen Behauptungen und wesentlichen Anliegen unterschiedlicher Religiosität können sich, wie sehr auch zwischen ihnen eine Spannung besteht, keineswegs aufheben, genausowenig, wie der Tag die Nacht überflüssig macht oder die Nacht den Tag aufhebt. Daher muß jede Religion von sich selbst Zeugnis ablegen und aus ihrem Anderssein heraus sprechen. Nur so können sie ihre volle Bedeutung gewinnen.»[10]

Gottes «Ehrfurcht» vor dem Menschen: Beispiel für eine Partnerschaft der Religionen

Maurier hat seine hier zitierten Thesen mit Beispielen aus der Bibel untermauert und verteidigt. So geht er

aus vom Gott der Bibel, der, wie absolut und wie erhaben er über alles auch sein muß, niemals den Menschen unterdrückt oder gar ausschaltet. Im Bund ist der Mensch Gott gegenüber ein vollwertiger Partner. Zwischen Gott und dem Menschen besteht eine Beziehung wie zwischen Freunden oder wie zwischen Mann und Frau. Der eine hebt dort den anderen nicht auf noch leugnet er seine Selbständigkeit, um ihn als Mittel in den eigenen Dienst zu stellen. Die Einheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in Christus ist keine Einheit, in der die Menschlichkeit Jesu bedeutungslos wird oder in seiner Göttlichkeit aufgeht. Auch hier schließen sich Natur und Übernatürliches, Natur und Gnade nicht gegenseitig aus[11].

In diesen Vergleichen liegt der Vergleichspunkt darin, daß in diesen Beziehungen beide Pole ihre Selbständigkeit bewahren, sich gegenseitig gelten lassen und so «Ehrfurcht» vor dem anderen haben. So gibt es auch in der christlichen Offenbarung Hinweise dafür, von welchen Voraussetzungen her der andere als anderer angenommen werden kann. Wie schon erwähnt wurde, kann echte Theologie, kreative Theologie nur aus dem wirklichen christlichen Leben entstehen. Wir brauchen in Indien solches neues Leben. Mit diesem neuen Leben meine ich hier ein «transkulturelles und transreligiöses» Leben. Um das zu erreichen, muß ich zu verhindern suchen, daß ich mich einengen lasse von der Kultur, in der ich groß wurde. Ich muß versuchen, nicht gefangen zu sein in einem begrenzten System von Werten, Weltanschauungen und vorgegebenen Fragen und Problemen. Ich darf dem Fremden und anderen gegenüber nicht aggressiv werden und nur danach streben, mich zu verteidigen. Ohne meinen Glauben und das bißchen Wahrheit aufzugeben, das Gott mich schauen ließ, versuche ich in meinem Fleisch und Blut zu erleben und zu erfahren, was die fremde Kultur, die Weltanschauung, die Fragen und Probleme der anderen sind. Natürlich werde ich in meinem eigenen Leben Ähnliches, Ergänzendes, aber auch Widersprüchliches wiederfinden. Da der andere ja keine abstrakte Religion oder das Gerippe einer Kultur ist, sondern ein lebendiger Mensch, der in seiner Religion und Kultur lebt, werde ich in ihm ein Anderssein entdecken, das sich glücklicherweise jedem meiner Versuche widersetzt, es zu leugnen oder mir unterzuordnen. Ich werde das akzeptieren und werde mit ihm zusammen weiter in das Geheimnis einzudringen versuchen, in dem wir, er und ich, uns begegnen können und das uns beide zusammenführt. Das bringt meinem Leben Tiefe und Einheit, Katholizität und Verständnis, daß er und ich gemeinsam unterwegs sind. Ich werde nicht eine prophetische Religion, die in historischen Ereignissen ihre Mitte findet, für besser halten als eine mehr mystisch ausgerichtete Religion der religiösen Erfahrung des Menschen vor dem Absoluten. In meinem Leben werde ich versuchen, die beiden unterschiedlichen Zugänge zum Göttlichen, den durch Gottes Taten in menschlicher Geschichte und den in der mystischen Erfahrung des Menschen, in ihrem gegenseitigen Anderssein und ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu verbinden. Das kann ich, denn beide gehen zurück auf *Gott*, der größer ist als alles Absolute, das die Religionen als sozio-psychologisch und historisch bedingte Wirklichkeiten auch entdecken mögen.

V. Ein konkretes Beispiel: ein Christ entdeckt den Hinduismus

Da ich der Überzeugung bin, daß wirkliche Theologie nur aus gelebtem Leben entstehen kann, möge man mir erlauben, auf mein eigenes Leben zurückzugreifen.

Unwissen und Vorurteil

Als ich anfing, mich ernsthaft mit den indischen Religionen auseinanderzusetzen, gab es in der christlichen Theologie, Liturgie und Spiritualität kaum eine Ahnung vom Reichtum der nichtchristlichen Religionen, kaum eine Bereitschaft, von ihnen etwas zu lernen und zu übernehmen. Die religiöse Identität der Nichtchristen wurde nicht einmal ernst genommen: das Christentum war ja die Erfüllung, die alle als «anonyme» Christen ersehnten. In der Liturgie hätte niemand daran gedacht, auch nichtchristliche Schriften zu benützen. Die eigene, doch sehr reife indische Spiritualität, Meditationsmethoden und Einsichten spielten im Leben und in der Spiritualität indischer Christen keine Rolle. Allmählich aber änderte sich das, und das Christentum fing an, wahrzunehmen, daß es auch nichtchristliche Religionen gibt, und daß dies nicht nur negativ einzuschätzen ist.

Die neue, andersartige religiöse Erfahrung

Als ich selber anfing, tiefer in das Verständnis der Gotteserfahrung der Nichtchristen, wie sie sich in deren Schriften und Lehren zeigt, einzudringen, entdeckte ich selbst für mich neue religiöse Gefühle und Erfahrungen. Mein Herz und mein Geist wurden durchdrungen von der Vorstellung der vielen Gesichter Gottes. Einige Hymnen der Rigweda offenbarten mir eine «kosmische Liturgie». Die Natur in ihrer Größe und Herrlichkeit ist mir jetzt nicht nur ein

«Werk eines liebenden und allmächtigen Vaters». In der Natur und den großen Phänomenen dieser Welt fing ich an, Aspekte des unendlichen Grundes, in dem wir alle leben, uns bewegen, von dem wir unser Sein empfingen, zu erfahren.

Aus verschiedenen Stellen des Alten und Neuen Testaments und aus dem Studium der christlichen Theologie und Philosophie hatte ich gehört von der «Geschöpflichkeit der Natur» und von der «Pflicht der Menschen, sie zu beherrschen». Das hatte ich nicht nur gelernt, das hatte ich auch – in gewissem Maße – in religiöser Erfahrung selber empfunden. Jetzt konfrontierten mich aber einige Hymnen aus dem Rigweda, Stellen aus den Upanischaden und aus der Gita und besonders Schriften von Hinduheiligen von Angesicht zu Angesicht mit der «Göttlichkeit der Natur» und mit meiner Pflicht, ihre Heiligkeit zu entdecken und «ihr zu dienen». Niemals kam ich in meinem tiefsten Inneren der ansteckenden und überspringenden Freude und «Gottheit», die Gott-Mensch-Natur durchströmt und vereint, so nah wie beim Lesen von Texten aus den mittleren und späteren Upanischaden, der Bhagawadgita und der Schriften von Hinduheiligen.

In der christlichen religiösen Erfahrung erlebe ich die Tiefe und Gegenwart einer Ich-Du-Beziehung von mir als Menschen zu meinem Gott, meine Sündigkeit und die aller Menschen und besonders die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Menschen als unterschieden von Gott und von der Natur. Die nichtchristlichen Erfahrungen erlauben es mir aber, einzudringen in das paradoxe Wissen, daß durch die innere Wurzel dieser Verschiedenheit (*bheda*) ein Band der Nichtverschiedenheit (*abheda*) läuft, das nur schlecht mit der mir aus der Philosophie und der Theologie bekannten Kategorie «Gegenwart» erfaßt und interpretiert werden kann. Dabei fange ich an zu ahnen, daß der Ausdruck «die Immanenz Gottes in Mensch und Natur» auf Größeres und Tieferes hinweisen könnte als die andere Formulierung «intimior intimo meo».

Ohne daß man die christlichen Auffassungen über die Schöpfung, die Ich-Du-Beziehung, den Wert des Individuums zu verwischen braucht, werden sie ergänzt durch die andersartige Erfahrung, die nichtchristliche Religionen von allesumfassender Einheit, von tiefer Verschmelzung und Ekstase, von einer Beziehung und Verwurzelung, die die eigene Persönlichkeit übersteigt, machen und reflektieren. Auch wenn solche unterschiedlichen religiösen Erfahrungen sich auf der Ebene der Begrifflichkeit und der Logik auszuschließen scheinen, werden sie möglich in der Konkretheit eines Lebens, das die Gegensätze vereint und Einheit in der Verschiedenheit, *«bheda-abheda»*, erlebt.

VI. Der Sinn der religiösen Verschiedenheit

Verschiedenheit als Grundgesetz der Wirklichkeit

Den Bericht meiner persönlichen Erfahrung möchte ich mit zwei Überlegungen ergänzen. Die erste beschäftigt sich mit der Problematik, der Bedeutung und der Funktion von «Verschiedenheit». Jeder ehrliche Mensch, der die Welt betrachtet, muß die Existenz grundsätzlicher Verschiedenheit auf dieser Welt ernstnehmen. Die Christen haben verschiedenste theologische und philosophische Versuche unternommen, um eine solche Verschiedenheit zu erklären und zu würdigen. Verschiedenheit ist ein Grundgesetz alles Bestehenden: Unterschiede der Geschlechter, der Rassen und Völker, der Kulturen, der materiellen Dinge, Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, unter den Menschen selbst, zwischen Mensch und Natur. Wir nehmen sogar eine Verschiedenheit an in Gottes innerstem Wesen. Unterschiede sind Zeichen des Reichtums eines Geheimnisses, das sie ermöglicht und begründet. Unterschiede stehen in Beziehung zueinander, ergänzen sich, bereichern sich gegenseitig und weisen zusammen auf einen Grund und ein Ziel hin, das sie übersteigt.

Die Angst der Religionen vor der Verschiedenheit der anderen

Trotzdem fühlt sich jede Religion fast instinktiv gezwungen, eine Theologie der anderen Religionen zu entwickeln, die die Verschiedenheit wegerklärt. Beispiele hierfür sind die Verhaltensweise des Alten Testamentes gegenüber den sogenannten «Heiden» oder der Versuch Krischnas, von dem die Gita berichtet, eine Art anonymer Krischnaverehrung zu proklamieren. Es ist sehr lehrreich zu untersuchen, wie im Hinduismus die eine Sekte versucht, sich die anderen unterzuordnen. In seiner Gesamtheit ist der Hinduismus eine sehr «einnehmende» Religion: alle Religionen seien das Gleiche, sie sagen das Gleiche in verschiedenen Worten. Diese Lehre wird, wie ich schon berichtete, bei Vivekananda oder Radkrishnan zu einem Bewußtsein der Überlegenheit des Hinduismus abgewandelt. Wie dem auch sei, in jeder solchen «einnehmenden» Theologie probiert man, bewußt oder unbewußt, die bestehende Verschiedenheit zu übergehen.

Andere Religionen bewältigen die Verschiedenheit durch den Hinweis auf ihren Monopolanspruch. Das ist der exklusive Religionstyp. Die eigene religiöse Erfahrung, meistens kodifiziert in den eigenen Heiligen Schriften, soll eine Norm für alle religiöse Erfahrung sein. Solche Religion betrachtet sich als einzig,

absolut, vollständig, endgültig. Wenn auf die Existenz anderer Religionen eingegangen wird, ist die eigene Religion die Fülle und die Klarheit, die andere bestenfalls gebrechliche Anteilnahme und dunkle Ahnung. Einheit soll erreicht werden durch die «Bekehrung» der anderen zur eigenen Religion. In welcher Form diese Theologien auch erscheinen, wie sehr sie sich auch anstrengen, in anderen Religionen noch etwas Gutes zu finden, immer werden sie letztendlich die Legitimität einer grundsätzlichen religiösen Verschiedenheit bestreiten müssen. In dieser Hinsicht versuchen sowohl die klassischen christlichen Theologien der Religionen als auch die neueren Tendenzen im Hinduismus, schließlich die Berechtigung jeder religiösen Verschiedenheit zu leugnen.

Die Komplementarität der Gotteserfahrungen

Das Geheimnis, das alle Religionen erfahren und in ihren heiligen Texten zum Ausdruck zu bringen versuchen, ist schließlich dasselbe, aber die Art und die Form des Ausdrucks ist sehr unterschiedlich. In der verschiedenen Erfahrung desselben Gottes bringt das Ernstnehmen der Erfahrung des anderen gerade als eine andere, in sich berechtigte Erfahrung mich diesem Gott näher. Die andere Gotteserfahrung des anderen ergänzt die meine, sie abzuweisen oder ihr Anderssein zu leugnen, entfernt mich von der Wahrheit.

In jeder Religion, die man ernsthaft zu leben versucht, spielt sich das Geheimnis von Sünde und Gnade ab, mal unter der Oberfläche, mal offen. Auch ist die wesentliche Grunderfahrung jeder Religion dialogisierende Komplementarität zwischen dem Göttlichen, das in die Welt hineinbricht, und dem Widerstand des Menschen, seinem Schrecken, seiner zögernden Antwort. Statt zu versuchen, unsere Erfahrungen als absolut zu verteidigen, könnten wir den Grundsatz der Berechtigung der anderen Gotteserfahrung, der Komplementarität, der gegenseitigen Bereicherung und Erfüllung, eines wirklich religiösen Pluralismus ernstnehmen. Jede echte religiöse Erfahrung ist nur ein Schritt auf dem Wege zu dem unausschöpfbaren Geheimnis Gottes. Als Christ würde ich sagen, daß dieser Gott der Gott ist, der in Christus auf mich zukam, obwohl ich auch weiß, daß er sich jedem Menschen offenbaren kann, wie er will – in Mythen, in anderen Menschen usw. Wenn Gott will, kann er sich aus Steinen Kinder erwecken!

Ein neues Selbstverständnis des Christentums

Natürlich würde ein auch vom Christentum bejahter tatsächlicher religiöser Pluralismus Folgen haben für viele christliche Inhalte, die neu durchdacht werden müßten: was bedeutet denn der Auftrag, allen Menschen das Evangelium zu verkünden? Oder was heißt es, daß wir nur in Jesus allein gerettet werden? Ich habe keine fertige Antwort auf solche Fragen. Es gibt für mich allerdings keinen Zweifel daran, daß die Christen das Recht und die Pflicht haben, ihre religiöse Erfahrung und ihre Wahrheit zu bezeugen. Mission heißt also, daß mit den Glaubenden anderer Religionen in einem echten Dialog Möglichkeiten der Kommunikation und der Kommunion gesucht werden. Auch dann noch wird Bekehrung als freie Entscheidung, die eine neue Mitte der religiösen Sinngebung und Identität sucht, möglich bleiben. Auf alle Fälle aber wird die Mission unter der Voraussetzung der Berechtigung des religiösen Pluralismus und der Notwendigkeit eines ehrlichen Dialogs nicht mehr so sein können wie vorher. Mission wird kein Feldzug mehr sein können, um die ganze Welt zu erobern und alle Menschen zu bekehren. Mission wird ein demütiges Zeugnis des eigenen Glaubens werden, das auch auf das Zeugnis, das andere uns von ihrem Glauben geben, hört. Mission wird ein Prozeß eines gegenseitigen Förderns werden, in dem man gemeinsam wächst und gemeinsam unterwegs bleibt zu der Quelle und dem Ziel aller Menschen und der gesamten menschlichen Geschichte.

VI. Die Grenzen des Geschichtlichen

Meine zweite Überlegung befaßt sich mit der Begrenztheit und Endlichkeit aller geschichtlichen Worte und aller geschichtlichen Ereignisse. Ich bezweifle, ob irgendein «historisches Ereignis» uns die Fülle von Gottes Selbstoffenbarung bringen kann. Ich leugne nicht, daß der Auferstandene jenseits der Geschichte steht. Aber ist auch er nicht eher jemand, der auf das «letzte Geheimnis, jenseits aller Grenzen» hinweist? In jeder Sekte des Hinduismus, des Buddhismus und des Jainismus entdecke ich «sakramentale Wirklichkeit», die das unsagbare und absolute Geheimnis nicht nur ankündigt, sondern auch schon vergegenwärtigt. Wenn Gott dann zu uns in unseren Sprachen, unseren Religionen, auf dem Hintergrund unserer historischen, geographischen und kulturellen Bedingungen redet, dann wird seine Selbstoffenbarung bis zum Ende der Zeiten andauern. Vielleicht können wir behaupten, daß *eine* Form der Offenbarung Gottes, eine Form, die von Auserwählung und Zukunft spricht und in der Gott sich in Ereignissen der Geschichte zeigt, die jüdisch-christliche Form der Selbstoffenbarung Gottes, in Jesus ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung gefunden hat. Aber gibt es neben dieser

geschichtlichen Offenbarung und neben Gottes Offenbarung im Kosmos nicht auch die Möglichkeit, daß er uns seine «Gesichter» in Personen, Dingen und Mythen zeigt, die alle in ihrem Bereich einzigartig und unersetzlich sind, die alle auf ihre eigene Art und Weise Absolutheit vertreten, ja absolut sind?

[1] Dieser Aufsatz wurde vom Gesichtspunkt eines christlichen indischen Theologen aus verfaßt. Er bezieht sich denn auch weitgehend auf die Möglichkeit eines religiösen Pluralismus auf dem indischen Subkontinent.

[2] Zitiert bei K. M. Panikkar, Asia and Western Dominance (George Allen & Unwin, London 1959) 27.

[3] Das Wort «Nichtchristen» ist zwar freundlicher als «Ungläubige» oder «Heiden», es behält aber einen negativen Beigeschmack, da die Angehörigen anderer Religionen mit Hilfe des Kriteriums des Christentums definiert werden und so in der Definition die Abwesenheit des Christseins festgestellt wird. Ich habe aber kein besseres Wort gefunden und verwende es daher in diesem Aufsatz.

[4] Zitiert bei V. Cronin, A Pearl to India (E. P. Button & Co, New York 1959) 84.

[5] M. K. Gandhi, Christian Missions. Their Place in India (Navajivan Press, Ahmedabad 1941) 24–25.

[6] S. Radhakrishnan, Recovery of Faith (George Allen & Unwin, London 1956) 195. Radhakrishnan übernimmt hier zustimmend Worte von Charles E. Raven.

[7] M. K. Gandhi: The Harijan vom 14. Mai 1938.

[8] S. Radhakrishnan, Occasional Speeches and Writings. May 1962–May 1964 178–179.

[9] H. Naurier, The Christian Theology of Non-Christian Religions: Lumen Vitae 31 (1976) 72.

[10] Ebd. Anm. 12.

[11] Ebd. 72–74.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

IGNACE PUTHIADAM

Indischer Jesuit. M. A. in Sanskrit und Vergleichender Philologie an der University of Madras (Indien). Lizentiat in Philosophie und Theologie. Doktor der Philosophie der Universität Münster. Gastprofessor an der Laval-Universität (Kanada). Indischer Vertreter auf dem internationalen Kongreß für Philologie in Petrópolis (Brasilien), auf dem Kongreß für Philosophie der Jesuiten in Rom usw. Professor für Indische Philosophie und Vergleichende Theologie an den Jesuitenfakultäten in Shembaganur, Puna und Delhi. Herausgeber der Dialogue Series. Veröffentlichungen u. a.: Come, let us celebrate; Endlos ist die Zeit in Deinen Händen (zusammen mit M. Kämpchen). 1980 erscheint das Buch Geist der Wahrheit, ebenfalls in Zusammenarbeit mit M. Kämpchen, Anschrift: Sacred Heart College, Shembaganur 624101, Madurai, Indien.

Anonymus

Jerusalem: Gedanken über eine «einzige und universale» Stadt für die monotheistischen Religionen

Es ist nicht leicht, in einer systematischen Abhandlung den Ursprung und die wesentlichen Gegebenheiten einer lebendigen Tradition aufzunehmen: «Ursprung» bedeutet hier soviel wie das «Begründende» oder, anders gesagt, eine radikal erste Offensichtlichkeit in der Ordnung des Sinnes, der jede spätere Auslegung übersteigt. In einem solchen Maß, daß – wenn man ihn anzuschauen versteht – daraus die noch unberührte und noch aufzunehmende Bedeutung des Ursprungs hervorgeht. Es ist wahrscheinlich ratsam, darauf zu bestehen: der Platz, den Jerusalem[1] in jeder der drei Religionen aufgrund der jeweiligen Offenbarung einnimmt, ist das Maß sowohl seiner Einzigkeit wie auch seiner Universalität. Diese beiden Grundlinien sollten als solche nicht mehr in Frage gestellt werden.

Abraham, erster Vorübergehender

Dieser «Mensch aller Anfänge» ist in der Tat dem entstehenden Jerusalem begegnet. Indes läßt sich bei diesem ursprünglichen Ereignis weder das eine noch das andere von einer einzigen dieser drei Traditionen unter Ausschluß der anderen aneignen. Sie finden sich umgekehrt dabei als miteinbezogene wieder, besser, sie stehen damit in Gemeinschaft.

Das Judentum sieht in Abraham, wenn man dies überhaupt in Erinnerung rufen muß, den Bahnbrecher des Abenteuers des Glaubens in diesem Akt, der gleichzeitig Trennung und Hingabe an das Unvorhersehbare Gottes war. Er bleibt, dies ist ganz klar, der sinnbildliche Vater, das einwandfreie lebendige Zeugnis des Glaubens des hebräischen Volkes, vor Gott und vor den Menschen. Selbst als sich dieses als Volk in Palästina niederließ und das «verheißene Land» einmal durch die Eroberung besetzt war und die ersten Früchte des Bodens als Opfergaben gebracht wurden (man kennt den symbolischen Anklang dieser Geste kosmischer wie zugleich sakraler Integration), taucht die schützende Gegenwart wieder auf: «Dann sollst du anheben und vor dem Herrn, deinem Gott, sprechen: ‹Ein umherirrender Aramäer war mein Vater…›» (Dtn 26,5). Die abrahamitische Wanderschaft ist, anders gesagt, «Glaubenseinberufung». Wenn sie Etappen durchschreitet, wenn sie Hindernissen und Augenblicken der Stockung begegnet, erkennt sie sich vor allem in deren Überstieg; wie etwa anläßlich der Aufforderung, die von dem noch Höheren gekommen ist und die alle Seßhaftigkeiten und alle Bindungen – bis zum einzigen Sohn Isaak – in Frage stellt und auf die der gleiche Abraham am Berg Moria mit «Hier bin ich» antwortet. Zwischen diesen beiden Enden des «Bruches»: «Ziehe hinweg» und «Hier bin ich» (der sich erst in der eschatologischen Vollendung wieder schließen wird, denn aus ihr bricht die Neuheit des Lebens hervor, von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott) wacht Abraham als universaler Fürbitter: «Vater aller Gläubigen».

Ehrlich gesagt sind wir mit diesen letzten Bemerkungen bereits in den Raum eingetreten, den die islamische Tradition eröffnet hat, um die abrahamitische Universalität aufzunehmen. Ein Raum, der unseres Erachtens von der eigentlich theologischen Reflexion noch zu sehr vernachlässigt ist und dessen Erforschung zum größten Teil auf den Bereich der Spezialisten oder gar auf Grenzbereiche des Denkens beschränkt ist…

Denn die Anpasserei hilft, daß jedesmal – oder beinahe jedesmal –, wenn davon die Rede ist, die islamische Verankerung «im Glauben Abrahams» (angesichts der schon jetzt fest aufgestellten und triumphierenden Entwicklungsgeschichte der beiden anderen Traditionen) nach der Art eines Rückschrittes in der Ordnung der Zeit so gut wie in jener der Religion abgehandelt wird.

Nun hat aber in den Augen ihrer Vertreter die islamische Anschauung von Abraham denselben Wert wie eine Wiederaufnahme, aber in der Ordnung der Offenbarung, ausgehend genau von seinem «Eigennamen» Abraham[2]. Dies könnte zu einem großen Teil seine außergewöhnliche Klarheit und Durchsichtigkeit in einem erklären. Wir möchten sie sehr kurz in Erinnerung rufen. Mit den Worten des Korans (2,48) war Abraham «weder Jude noch Christ, sondern ein «*hânif*», ein *Gläubiger schlechthin*. Er war und bleibt deshalb der *Imam* (jener, der die Orientierung gibt, der Führer) von allen Gläubigen schlechthin (3,60). Dies ist die wesentliche prophetische Funktion Abrahams: sie wieder ans Licht zu bringen ist der besondere Plan des Islams. Daraus ergeben sich klar zwei Konsequenzen: der muslimische Glaube kann nicht anders als den Ausschluß der anderen ebenfalls in Abraham gründenden Glaubensgemeinschaften ausschließen; auf eine positive Weise: weil sie «der Vater aller Gläubigen» bereits im *Sinn* des Glaubens, dessen Zeuge er ist,

versammelt (Sinn in der zweifachen Bedeutung des französischen Wortes «sens»: *Richtung* und *Kommunikation* einer Bedeutung), finden sie sich, jeder an seinem Platz, einbezogen in die *Ahl-al Kitab*, die «Gemeinschaft der Leute des Buches».

Das Entstehen dieser Traditionslinie wurde – das muß man sich vergegenwärtigen –, wenn auch erst in allerersten Ansätzen, zum Eintritt in die Zeiten der Geschichte und zum Weg durch diese Zeiten der Geschichte. Umso mehr, als sie, wie man sich erinnert, von Anfang an den Ort kreuzt, den wir als das «entstehende Jerusalem» angesprochen haben. Die grundlegende Topologie der Stadt erscheint von hier und jetzt an und bezeichnet die noch immer offenbarende Bedeutung, die auch das Maß abgeben wird für die Treue der Stadt zu sich selber im Plan Gottes so gut wie für jene der Gläubigen, die sich zu ihr «hinwenden» werden, um sich nach ihr auszurichten[3].

Nun sehen wir aber auch hier und jetzt den christusbezogenen Horizont über dieses entstehende Jerusalem sich erheben. Es befindet sich noch diesseits (oder jenseits) des Bereiches der quantifizierbaren Geschichte. Diese kann normalerweise nur Hypothesen aufstellen in bezug auf die sehr wahrscheinlich zutreffende Identifikation des Ortes mit dem künftigen Jerusalem der Bibel. Er heißt «Salem», bedeutungsvoller Eigenname an sich und durch das, was er sagt, «Friede»: «Melchisedek aber, der König von Salem, brachte Brot und Wein heraus; er war ein Priester des höchsten Gottes. Und er segnete ihn und sprach: Gesegnet ist Abram vom höchsten Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, und gepriesen der höchste Gott, der deine Feinde in deine Hand gegeben hat! Und Abram gab ihm den Zehnten von allem» (Gen 14,18–20).

Der Stadt, wo «der Name Gottes wohnen wird», muß man sich, ohne Wortspiel, nähern wie einem «Nicht-Ort», in einem Überschreiten des individuellen oder kollektiven Selbst, einer beginnenden Feier einer neuen Liebe. Der christliche Glaube wird denn auch im Kreuz Christi die Chiffre des Wortes finden, das am Anfang bei Gott war und dessen «Hingabe» (*kénosis*, Phil 2,7) bis zum Tod die Liebe eines Gottes «sagt», die uns zuerst liebte: die Sicht eines «Jerusalem, Stadt der Liebe» findet darin sehr wahrscheinlich eine der seltenen, aber unerschütterlichen Bestätigungen.

Ein Reich in Jerusalem. Abtriften des Tempelkults vom rechten Wege

Diese ersten Gründungen von Jerusalem, deren Plan durch die Offenbarung bestimmt ist, werden unvermeidlicherweise dazu dienen, darauf die historische Stadt zu errichten, die im Verlauf ihrer komplexen Zukunft nie aufhören wird, sich auf diesen Ursprung zu beziehen. Sie erscheint denn auch wie in eine Spannung hineingestellt (und das auf einer typologischen Ebene, die auch für andere später aus Jerusalem herausgewachsene religiöse Formen gilt, wie zum Beispiel die etablierte Christenheit) zwischen einer theokratischen Tendenz auf der einen Seite und den Freiheitsregungen in der Erinnerung sowohl an seine ursprüngliche Berufung wie an seine eschatologische Bestimmung auf der anderen Seite. Illustration gleichzeitig wie Struktur der grundsätzlichen und, so lange wie die Geschichte dauert, unlösbaren Antinomie, denn sie markiert die *Dauer* gerade der Geschichte zwischen dem «Jerusalem von oben» (dem himmlischen) und dem «Jerusalem von unten» (dem irdischen).

Von diesem letzteren kennt man die Etappen einer Entfaltung, die von einem zweifachen Prinzip geregelt wurde, einem staatlichen (dem «Thron Davids») und einem religiösen (dem «Tempel»). Als David die Bundeslade von Kirjath-Jearim dahin überträgt, «macht er aus dem kanaanitischen Heiligtum Jerusalem eine gottgeweihte Stadt, das politische und sakrale Zentrum Israels, die Hauptstadt, die weder von ihrer geographischen Lage noch von ihren wirtschaftlichen Vorteilen her hätte gerechtfertigt werden können»[4]. Das ursprüngliche «kanaanitische Heiligtum», sehr wahrscheinlich unter den später hinzugekommenen Schichten die erste feststellbare Schicht, war jenes der Jebusiter, einer Völkerschaft, deren Name «im Verzeichnis der von Israel ausgetilgten Völker»[5] sich findet. Denn die Ambivalenz wird von nun an in einem Höchstmaß hier gegenwärtig sein. Sie leugnen oder verschweigen zu wollen, hieße beinahe, gleichzeitig die konkrete Wirklichkeit dieser Stadt auslöschen zu wollen, in einem solchen Maß, daß man zugleich die Wahrheitsbedeutung der prophetischen Anklage, die an das andere Jerusalem appelliert, um gegen dieses hier zu protestieren, auf eine einfache Metapher reduziert.

Das einmütige Verhängnis der Kriege und Mißgeschicke verschont die «heilige Stadt» gewiß nicht; sieht man sie indes aber nicht, von der Höhe ihrer Zukunft her, die erste systematische Bewerkstelligung dessen leiten, was man wohl einen «geheiligten Völkermord» nennen muß? Die Art, auf die sich die Eroberung des Raumes («Heiliges Land») vollziehen wird, der dazu bestimmt ist, ihre Grundlage abzugeben, wird denn auch als ein Recht bzw. eine Pflicht verstanden, die sich aus der «monotheistischen» Ausschließlichkeit herleitet, die über den Lauf der Geschichte und über

die Freiheit der Menschen geworfen wird (Dtn 20,10–17, Jos 6,20–21 und 24,13).

Erscheinung eines neuen «Universalitätsmodells» durch Ausbreitung eines «Zentrums» aufgrund der «Macht und Ehre» (die sowohl doktrinär wie materiell sind)? Eine faszinierende Frage, die man im Verlauf der Jahrhunderte abendländischer Zivilisation wieder antreffen wird. Wir begnügen uns hier mit der beiläufigen Anmerkung, wie sehr sich die künftige Institution des «Religionskrieges», namentlich im Abendland und sogar nach seiner Säkularisierung, seine Vorbilder aus dem ursprünglichen Schema dieses Unternehmens entlehnt, das im Schatten von Jerusalem geführt worden war ...[6]

Unter der Komplexität der Themen und Probleme verbirgt sich die in gewisser Hinsicht immer noch unerwartete Bedeutung der Verbindung Jerusalem-Tempel. Es geht um die «skandalöse» Möglichkeit, daß sogar im Herzen des abrahamitischen Monotheismus ein besonderer, auf ihn abgestimmter Götzendienst sich wieder entwickelt; nicht durch eine von außen kommende Verunreinigung, sondern durch eine innere Abweichung von dem in der Offenbarung erhaltenen Sinn. Anerkennen wir zunächst, daß wir in unserer Kultur Zeit gebraucht haben, um die Naivität des einschüchternden Kataloges zu verstehen zu beginnen, der aufgestellt wurde, um die «heidnischen», archaischen, primitiven usw. Religionen anzuklagen. Selbst ohne die Interpretation durch das Symbol und die Hierophanien zu Hilfe zu nehmen, die dazu neigen, dem Sakralobjekt sein Gewicht zu nehmen, unterstreicht im Gegenteil die Materialität desselben, die so hart ist, daß sie zuweilen auf die kosmische Mineralität hinweist, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Im «Idol» vermischt man nicht das eine und das andere, man repräsentiert darin vielmehr den Abstand. Anders subtil erscheint die Rückkehr zum Götzendienst gerade an den Orten, wo sich die Einzigkeit Gottes aussagt. Denn diese «Orte» – und mit ihnen ihr Sprecher, Gott – scheinen sich sogar in ihrer Exklusivität anpassen zu lassen: gehalten für «mich» allein und den anderen verweigert. Der Abstand zwischen dem einzigen Gott und seinen Gläubigen wird in der «religiösen» und institutionellen Rückentwicklung vergessen, die sie als solche aufstellt: «monotheistisch» durch den Ausschluß des anderen.

«Jerusalem», wie wir gesehen haben, Orientierungspunkt des Raumes abrahamitischen Glaubens, verfestigt sich, indem es «göttliche Identität» anzeigt, die vom einen in dem Maße angeeignet wird, wie sie in der «göttlichen» Enteignung des anderen gründet. Ungefähr mit diesen Begriffen beschrieb Gregor von Nyssa im 4. Jahrhundert das Abgleiten des Glaubens zu einem «Götzendienst des wahren Gottes». Das prophetische Wort beruft sich dann wie in einem Exorzismus auf ihn als auf den Unbenannten von Jerusalem, den «Fremdling». Die irdische Stadt wird im Geist wahrgenommen wie eine götzendienerische, *Sodom und Aegypten* (Off 11,8), Länder der wesentlichen Ungastlichkeit gegen den Besuch Gottes und die Freiheit des Menschen. Und am Ostermorgen nimmt der lukanische Bericht die Rückkehr des Auferstandenen auf als jene des «einzigen Fremden in Jerusalem» (Lk 24,18).

Der nächtliche Aufstieg des Propheten

Jerusalem – das «irdische», das «himmlische» – ist auch in der islamischen Offenbarung nicht abwesend, selbst bevor sie Teil der Geschichte des Islams ist. Die Tatsache selber ist schon sinngeladen. Die entsprechende Sure des Korans spricht sich im inneren Rhythmus einer visionären Erzählung klar aus. Der Text setzt die traditionelle Bedeutung der heiligen Stadt mit ihrem Tempel als bekannt voraus, obwohl der Tempel zu dieser Zeit materiell zerstört war; seine Bedeutung bleibt jedoch, weil sie auf das zeitlose «Frühersein» seines «oben» situierten Paradigmas gegründet ist. Zu diesem Ort hin wird dieser «Fremde», «der aus der Ader des Glaubens Abrahams hervorgegangen ist», des Nachts von seinem arabischen Heiligtum weggeführt, nachdem er symbolischerweise die einstige Stätte des Tempels berührt hat. «Ehre dem, der seinen Diener vom allerheiligsten Tempel (*al-masjad al haram*, von Mekka) bis zum entferntesten Tempel (*al-masjad al-aqsâ*, der Tempel von Jerusalem) reisen ließ, um den herum Wir Unseren Segen gegeben haben, um ihn einige von Unseren Zeichen sehen zu lassen» (Koran 17,1). Der Text beschreibt im Anschluß an die nächtliche Reise (*isra*) von Mekka nach Jerusalem den eigentlichen nächtlichen Aufstieg (*mi'râi*) an der Seite Gabriels durch die sieben – mit Hilfe der «Himmelspforte» Jerusalem geöffneten – Himmel. Vor der Pforte jedes dieser sieben Himmel wird Gabriel nach seinem Namen gefragt und nach jenem seines Begleiters, Muhammad, bevor dieser dem zuvor abgesandten Propheten begegnet und seinerseits von ihnen erkannt wird.

Es gehört nicht zu unserem Thema, hier die möglichen Interpretationsebenen dieses grundlegenden Textes des Islams zur Sprache zu bringen. Es kommt im Gegenteil nur darauf an, dessen außergewöhnlichen Sinnzusammenhang zu unterstreichen, von dem schließlich das Bild Jerusalems selber profitieren wird. Man ist hier offensichtlich in erster Linie mit einem

«Szenario» prophetischer Einführung und Einsetzung des neuen «Gesandten Gottes» (*Rassul-Allah*) konfrontiert, der durch den materiell bedeutungsvollen Ort von Jerusalem «durchgehen» muß, um anschließend zur Erscheinung des «Himmlischen» hinzuzutreten. Weniger vermerkt ist, obwohl für das Verständnis des Islams entscheidend, an dieser Stelle die grundsätzliche Anerkennung eines *prophetischen Pluralismus*. Der «letzte der Propheten», Muhammad, hat nicht die Absicht, die anderen ins Vergessen zu schicken; er steigt im Gegenteil zu ihnen auf, um sich in den göttlichen Plan einbeziehen zu lassen, dessen legitime Ankündiger sie waren. Sie werden als solche begrüßt. Diese «Universalität» im prophetischen Geist kann sich nur in dem schon gegenwärtigen und wirkenden «Jerusalem von oben» ereignen. Jenes von «unten» könnte höchstens in einer nie von ihm selber gewährleisteten Transparenz dazu hinführen. Denn diese Transparenz (dritte Anmerkung zu unserem Text) ist nichts anderes als die Aufrichtigkeit, die Treue in der *Ausrichtung* auf das himmlische Jerusalem: einzig in dieser Öffnung des Glaubensblickes verdient die «heilige Stadt» ihre Würde als «erste *qibla*» (*«aula al qibla theyn»*, Koran 2,136: die erste der beiden *qibla,* die andere ist Mekka) des Islam. Die muslimische Tradition nennt sie ebenfalls *Orient* oder Sonnenaufgang im Gegensatz zur irdischen Welt, die als «Sonnenuntergang» gesehen wird.

Dies ist im wörtlichen Sinn eine Kreuzessituation, die wahrscheinlich zu verstehen erlaubt, weshalb für den christlichen Glauben und trotz seinen starken historischen Verankerungen der grundlegende Sinn Jerusalems nicht im christologischen Horizont erscheint, sondern im wesentlichen in einem pneumatologischen Horizont.

Die christusbezogene Wende: die Herabkunft des Geistes

Man kann es im übrigen nicht unterlassen, die beiden Momente derselben Offenbarung zu einer einzigen Einheit zusammenzufügen. Man läuft höchstens Gefahr, sich einigen überkommenenen Gedanken zu widersetzen. Erinnert Jerusalem nicht spontan an den seit langem vertrauten Bilderhandel der Frömmigkeit gegenüber den heiligen Stätten, wo Christus gelebt hat und gekreuzigt wurde? Führt man nicht Pilgerfahrten durch, unterhält man nicht Frömmigkeitsbewegungen, Frömmigkeitsinstitute in seinem Namen? Ist die «heilige Stadt» nicht übersät mit Stationen und Wegen, die mehr als einmal aus der religiösen Praxis des christlichen Westens übertragen wurden, gerade auch wenn man den Ort fortgesetzt «Heiliges Grab» nennt, der für die erste Tradition einfach die *Anastasis* (die Auferstehung) war?

Wir werden sicher nicht bei diesem Jerusalem, das in den unsicheren Regionen der Psychologie und der religiösen Bräuche gebaut ist, nach seiner wirklichen Bedeutung für den christlichen Glauben fragen. Diese ist grundlegend eingetragen in der christusbezogenen «Person» selber: Ort, Erkenntnis, Erscheinung des Mysteriums Gottes. Die Exegeten des Neuen Testaments haben es nicht unterlassen, auf die Geringheit des Platzes aufmerksam zu machen, den die Stadt Jerusalem einnimmt, und zwar in sich betrachtet als kulturelle Grundlage des Bundes und als konkretes Symbol des ethnisch-politischen Schicksals des jüdischen Volkes. Die «heilige Stadt» wird nicht durch Zurückweisung, sondern durch Inkaufnahme relativiert.

Wir werden auf diesem gewöhnlich weniger erkannten Aspekt eines wesentlichen Jerusalem bestehen, wo die drei geistlichen Traditionen wiederum eine gemeinsame Beziehung finden werden. Man wird uns gewiß erlauben, besonders dem Weg der ostchristlichen Tradition zu folgen, die in dieser Hinsicht verhältnismäßig empfindsamer ist, und damit zugleich eine für die drei Gemeinschaften der Gläubigen gemeinsame Sprache von intellektueller und streng ontologischer Bedeutung wiederzufinden, bevor eine gewisse semantische Spaltung sie auf verschiedene harmlose Sinnebenen neu verteilt. So der Begriff *Gastfreundschaft*. Die Vieldeutigkeit des Begriffs «Jerusalem», wir haben oft daran erinnert, beruht zum großen Teil auf den politisch-religiösen Pendelausschlägen von Versuchen, sich eine Stadt, die eine Universalität anderer Ordnung symbolisiert, auf ausschließliche Weise anzueignen. Geschlossene oder offene Stadt? Gastfreundliche oder ungastliche Stadt? Aus der ganzen abrahamitischen Tradition geht recht klar hervor, daß die Antwort von der Bedeutung abhängt, die man dem künftigen Jerusalem gegenüber dem «irdischen» beimißt. Abraham selber hat die Probe der Gastfreundschaft bestanden, die seine Gestalt als Glaubender und seine Rolle als Fürbitter in der Entfaltung der Offenbarung bestätigen mußte. Anläßlich der «Philoxenia» (Liebe zum Fremden) von Mamre (Gen 18) erhält er den göttlichen Besuch, den Sodom und Gomorrha zurückweisen werden.

Für den christlichen Glauben bedeutet das «Zerspringen» des irdischen Jerusalem im Heiligen Geist auch eine Ausdehnung der Gastfreundschaft Gottes bis an das Ende des Seins. Für diesen selben Glauben gibt es gewiß ein konkretes Zeichen seiner Aufnahme, nämlich die Eucharistie, wo sich die Spur des in unserem Raum und unserer Zeit vergegenwärtigten

(durch Epiklese, würde die östliche Tradition sagen) himmlischen Jerusalem einträgt. Das Lamm, wie geschlachtet vor dem Thron stehend (Offb 5,6), Bild des Auferstandenen und einziger «Ort» der eucharistischen Feier, wie es die byzantinische Liturgie sagt, bedeutet in der Tat, daß Gott im eucharistischen Jesus Christus mit *jedem Menschen*, der auf die Welt kommt (Maximus Confessor), im aktiven Sinn des Wortes «mitfühlt». Von daher versteht man auch besser, weshalb die fundamentale Ekklesiologie eine Ekklesiologie der *communio* entsprechend den vielfältigen Bedeutungen dieses Begriffs sein müßte (Eucharistie, Ortskirchen, Kollegialität). In gewisser Hinsicht ist Kirche überall, wo die Eucharistie sich gegenwärtig setzt in der Fülle des Glaubens, die sie voraussetzt: ihr einziges «Zentrum» bleibt dieses himmlische Jerusalem, in dem man keinen Tempel sieht; «denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, und das Lamm» (Offb 21,22). Jedes andere «Zentrum» von Autorität oder kirchlicher Jurisdiktion (nennen wir sie Rom, Konstantinopel, Moskau...) darf nur vorläufig sein, unter dem «Gericht» (in der «Krise»), in seiner Transparenz am Jerusalemer Modell von Gemeinschaft in Christus «bis er wiederkommt» hängend.

Diese Rückkehr nun, dieses letzte Wiedersehen, fällt noch und immer unter das Zeichen der Gastfreundschaft. Ist der vom Christus des Jüngsten Gerichtes vorgetragene Bericht (Mt 25) etwas anderes als eine höchste Anerkennung, an der Schwelle zum Reich Gottes, der unendlichen, zugleich göttlichen und menschlichen Bedeutsamkeit dieser Gastfreundschaft: «Ich war hungrig, ich war durstig, ich war nackt, ich war im Gefängnis, ich war fremd ... und ihr habt mich beherbergt ...»? Diesen Text als eine nachdrückliche Einladung allein zur «wohltätigen» Aktion zu übersetzen, würde seinem wirklichen Verständnis sicher nicht gerecht. Die Gastfreundschaft bezeichnet hier die bedingungslose Aufsprengung jeder Verschlossenheit, jener eines irdischen Jerusalem mit einbegriffen, durch den aufmerksamen Wunsch, die unvorhersehbaren Pläne Gottes aufzunehmen. Es bedeutet anzuerkennen, daß von nun an alle den gleichen Abstand zu Gott haben, daß das *Da-sein* des anderen so den unveräußerlichen Ort darstellt, wo Gott selber erscheinen kann.

Und da finden wir uns vor dem anderen Kennzeichen wieder, beim recht rätselhaften Rest, der an Jerusalem von den drei Religionen unter natürlich verschiedenen Gesichtswinkeln anerkannt wird. «Mutter» (Ps 87,5: «Mann für Mann ist in ihr geboren.») – jede Stadt ist das! –, «Metropole» auf eine gewisse Weise wegen der ihr eigenen Dynamik: Ausdehnung, Kostenübernahme, Schutz. Ein religiöses Zentrum mit vielleicht noch mehr Grund: Metapher des Glanzes, des offensichtlichen Triumphes und der Gewährleistung von Sicherheit durch den betreffenden Glauben. Man wird sich indes daran erinnern, wie die prophetische Offenbarung des Alten Testamentes auf dem Werk der Barmherzigkeit besteht, der *Tröstung*, dessen Gegenstand und Zeichen zugleich Jerusalem ist und sein wird (Jes 40 und vor allem 54).

Das Zwischenzeichen

Die Zeiten, die mit dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung begannen, beschleunigten den Eintritt Jerusalems in die großen Spiele der Weltgeschichte. Es ist fortan nicht mehr nur ein in einen heiligen Text eingeschriebener Name, eine im Horizont des Glaubens errichtete Stadt. Der Aufstieg der beiden Universalreligionen – Christentum und Islam – zunächst, dann die klassischen Konflikte der Nationen reißen es bald in die brandenden Fluten ihrer aufeinanderfolgenden Konfrontationen mit. Die «heilige Stadt» wird auch ein einfacher Bezugspunkt der Weltchronik. Von da ab entdeckt man ein Jerusalem, das sich nicht nur innerhalb des Horizontes der drei Religionen befindet, sondern ebenfalls *zwischen* ihren entsprechenden Glaubens- und Lebensbereichen: Zwischen-Zeichen. *Zwischenzeichen* noch in einer anderen Hinsicht; denn Jerusalem beendet fast unter unseren Augen seine Bahn zwischen einer bekannten Vergangenheit und einer unbekannten Zukunft, zu der es eingeladen ist: es wird sich einmal mehr erklären müssen, was für es nie eine einfache Sache war.

Wir fassen uns in diesem Überblick über die Jahrhunderte notwendigerweise knapp. Erinnern wir uns einfach an die jüdische Sicht eines Jerusalem als Kontrapunkt zu seiner Diasporasituation hauptsächlich vom 2. Jahrhundert an. Die «Erinnerung» an das irdische Jerusalem wird sich aus der jüdischen Religion nicht auslöschen. Wie könnte es anders sein? Es bleibt in das zentrale System der Gesetzesvorschriften, der *mitzvot*, einverleibt, von denen gesagt wird, daß ihre vollständige Beobachtung nur auf dem Boden des «Heiligen Landes», an erster Stelle in Jerusalem möglich ist. Deren Aufzählung wäre zu lang und im übrigen fruchtlos.

Die traditionellerweise wichtigen Begriffe von «Exil» und «Rückkehr» erhalten in der Folge Nuancen. Der Islam zum Beispiel hat zu ihnen von einer ganz anderen Ausrichtung des Glaubens her einen Zugang. «Man sagt dir: kehr zurück! Aber der Gedanke der Rückkehr schließt in sich den Gedanken einer früheren Gegenwart, und wehe dir, wenn du unter Ort der Rückkehr Damaskus, Bagdad oder irgendeine

andere Heimat auf der Erde verstehst» (Sohrawardi, Brief der Türme der Zitadelle). Oder dieses berühmte Wort des Imam Ja'afar (ein Wort, das später ein *hadith* wurde): «Der Islam hat im Exil seinen Anfang genommen (in Medina), und er kehrt ins Exil zurück (nach Jerusalem, der letzten *qibla*), wie er angefangen hat; und wohl denen unter den Gliedern der Gemeinschaft Muhammads, die ihre Heimat verlassen (um die Gerechtigkeit wiederzufinden).»

Genau die muslimische Gemeinschaft stößt schließlich, historisch gesprochen, an die Mauern der «heiligen Stadt». Mit Omar (632) tritt Jerusalem in die *Oikumene* des Islams (*dar-al-Islam*) ein. Ein beispielhafter Eintritt in verschiedenen Hinsichten. Ihm ging eine viermonatige Belagerung voraus, und er war von keiner Zerstörung oder Gewaltanwendung begleitet: die *Sure 17* vom nächtlichen Aufstieg des Propheten wacht über die Taten des neuen Eroberers. Jener, der ihn aufnimmt, ist seinerseits keine gewöhnliche Persönlichkeit. Sophronius, Patriarch von Jerusalem, in der Nachfolge der Bischöfe der ersten Kirche des christlichen Glaubens, Mönch und Kontemplativer, war unter anderem ein aktiver Mittler der Versöhnung und des Friedens zwischen den kirchlichen Zentren seines Jahrhunderts[7]. Er scheint angesichts des Ereignisses nicht das Gefühl eines Zusammenbruchs des Christentums gezeigt zu haben, auch nicht jenes einer Demonstration der Überlegenheit des Islams: ganz einfach Wechsel der Zeiten und Begegnung – Auge in Auge – der beiden Religionen unter Anrufung eines «Jerusalem von oben». Omar kommt im übrigen als Pilger, und nicht als Oberhaupt eines Reiches: «Der Kalif zog auf seinem Kamel sitzend mit einem abgetragenen Mantel ein» (Theophanos, Chronographie, Ausgabe DeBoor, S. 339). Zur Stunde des Gebetes wollte ihm Sophronius die *Anastasis*-Kirche zum Gebet anbieten, er lehnte die Einladung aber mit der Bemerkung ab: «Wenn ich in deinem Tempel beten würde, würdest du ihn verlieren, denn die Muslime würden ihn dir nach meinem Tod mit der Begründung wegnehmen: hier hat Omar gebetet» (Eutychius, Annalen: PG 111, 1099c). Die allererste Geste des Kalifen ist, sich persönlich für die Freilegung der seit langem unter einer Menge Schutt bedeckten alten Tempelmauer (*Haram al-Scharif*) zu verwenden. Die Gegenwart des Islams in Jerusalem beginnt mit einem bescheidenen Bethaus, das Omar in der Nähe des abrahamischen Felsens bauen ließ. 691 erbaute der Omaijaden-Kalif Abd al Malik den «Felsendom» (fälschlicherweise «Omarmoschee» genannt), und wenig später (er selber oder sein Sohn) die große Moschee am südlichen Ende der heiligen Mauer, *al Aksâ*: die Spur der *Sure 17* ist jetzt klar ausgedrückt und bestätigt.

Das muslimische Jerusalem wird nie ein politisch-religiöses Zentrum sein, aber das konkrete Zeichen seiner prophetischen und eschatologischen Ausrichtung. Die Forderungen, deren Gegenstand die Stadt und ihr Gebiet im Gefolge geschichtlicher Wechselfälle von seiten eines Islams, der sich daraus ausgeschlossen fühlte, zuweilen wurde, zeigen diesen Sinn sehr deutlich auf, der stark verwurzelt ist in der Einsicht seiner Zugehörigkeit zur abrahamitischen Gemeinschaft, die für ihn lebendige Wirklichkeit war.

Denn es gibt auch die zwei wichtigen in Jerusalem angebrachten Inschriften, ein wirkliches Glaubensbekenntnis des Islams. Sie sind immer noch in den Moscheen des *Haram al-Scharif* angebracht, und ihre Lektüre bleibt aufregend. Die erste betrifft Jesus und befindet sich im Windfang des Felsendoms: sie wird von Osten her gelesen. «Maria, Gott verkündigt dir die Freude eines Wortes von seiner Seite: der Messias, Jesus, Sohn Marias, so ist sein Name» (Sure 3,40). Die zweite befindet sich in der Nische der Achse der Aqsa und betrifft das Verhalten Gottes in bezug auf Maria: «Jedesmal, wenn Zacharias bei Maria in das Heiligtum eintrat, fand er für sie Nahrung. Und wenn er sagte: woher kommt dir, Maria, diese Nahrung? antwortete sie: Von Gott, der satt macht, wen er, ohne Maß, will» (Sure 3,37). Weshalb Gott selber Maria in ihrem Fasten unterstütze, auf diese Frage antwortet der Islam ohne zu zögern: Damit sie in ihre «einzige unter allen» Berufungen eintrete, Jungfrau Mutter des Messias, Sïdna Aïssa, Unseres Herrn Jesus[8] zu sein.

Diese Zwischenzeichen wurden offensichtlich nicht immer nach dem Verständnis des Glaubens aufgenommen und entziffert, der von den Orten gefordert war, wovon sie sprachen. Man wird denn auch nicht lange warten müssen, bis die westliche Christenheit – noch im Begriff, sich zu bilden und zu behaupten – sich gegen Jerusalem aufmachen wird. Kreuzzüge: eine der gelungensten Arglisten der Geschichte, denn wenn einmal der Eifer und die Begeisterung der Anfänge unterwegs vom rechten Weg abkamen, brachten sie eine Menschheit hervor, die ganz anders war als jene, die am Anfang zu siegen glaubte. Das irdische Jerusalem markierte den zeitlichen Pol dieser sich über beinahe vier Jahrhunderte hinziehenden von Ausschreitungen begleiteten Bewegungen. Der Name «Kreuzzug» wurde so etwas wie das Markenzeichen eines bestimmten westlichen Stils, die Sache des christlichen Glaubens in der Welt zu vertreten. Schicksalswendungen der Geschichte im weitesten Sinne des Wortes, gewiß, deren Folgen jedoch noch immer auf dem allgemeinen Zustand des Bewußtseins und der Dinge lasten, was wir unter dem Blickpunkt dieser Ausführungen rasch schildern möchten. Denn zum

ersten Mal wurden die «heiligen Stätten» (deren Sinn die östliche Christenheit wie der Islam auf der Höhe des «himmlischen Jerusalem» verankert hatten) zum Einsatz eines kriegerischen Wettkampfes mit dem Willen im Hintergrund, die Überlegenheit des einen Glaubens über den anderen zu beweisen: Die Geste der Kreuzfahrer wird an genau diesem Punkt und gewissermaßen auf eine regressive Art an den ersten vormals begangenen Vernichtungen «göttlichen Rechts» in Palästina anknüpfen. Noch subtiler, die «Geschichte» als angehäufter und weitergeführter Plan (denn die Kreuzzüge sind gleichzeitig ein leitender und ein formender Gedanke der westlichen Christenheit) und die Wahrheit des Glaubens vermischen sich, bis sie eine gewisse Homogenität erreicht haben: wenn sich der Glaube zurückzieht, fährt die historische Aktion durch erworbene Trägheit fort, in seinem Namen zu handeln.

Wir haben, was sich von selbst versteht, keinesfalls die Absicht, auf eine vereinfachende Weise das Phänomen der Kreuzzüge allein verantwortlich zu machen für diese starke Einflußnahme der Geschichte im Gebiet des Glaubens. Eher Symptom eines Zusammenwirkens im besonderen Werdegang der sich ausbreitenden westlichen Gesellschaft, die bald die für die ganze Welt einzig prägende und normgebende sein wird. Wenn man unser Thema streng betrachtet, kommt man indes nicht umhin, die Beseitigung der anderen «Zentren» zugunsten des neuen römischen Zentrums hervorzuheben (vgl. zum Beispiel den Brief Innozenz' III. an die Kreuzfahrer des 4. Kreuzzuges): Jerusalem wird die Residenz eines «lateinischen Königreiches» (1099) ebenso, etwas später, Konstantinopel (1204). Jenseits des anfechtbaren, aber letztlich vorübergehenden Aspekts dieses ersten Falls von politisch-kirchlichem Kolonialismus erfolgt der Riß mehr in der Tiefe.

Die Ekklesiologie der Communio, die, wie wir gesehen haben, in gewisser Hinsicht *auf* Jerusalem gründet, wird nun schrittweise durch eine Ekklesiologie der Jurisdiktion und des Zentralismus ersetzt. Die Ortskirchen, von Jerusalem und Antiochien bis Konstantinopel und weiter im Norden, erleben, wie ihre apostolische Hierarchie ersetzt oder verdoppelt wird durch eine andere, unter der Autorität Roms stehende. Dieses Mal sind die Umgestaltungen von größerer Tragweite, als man dachte. Ein ganzes Kirchenverständnis, ein konkreter Sinn von Kirche verschieben sich und werden neu bestimmt als ein unmittelbares oder verschobenes Ergebnis dieser doppeldeutigen Anziehung, die an der Jahrtausendwende vom irdischen Jerusalem auf die westliche Christenheit ausgeübt wurde. Für diese scheint die Universalität des Glaubens von nun an durch die Vermittlung eines im wesentlichen historischen institutionellen Zentrums (die «ewige Stadt») zu erfolgen, dessen Rolle unvermeidlicherweise Ausbreitung und Vereinheitlichung in sich schließt. Jerusalem selber ist in gewisser Hinsicht an die Peripherie verbannt, namentlich seit dem 16. Jahrhundert. Bis es wieder in das Bewußtsein und in die Aktualität der drei Religionen treten wird, wird es in Zukunft an die Spannungen seiner eigenen Geschichte und zugleich an die Doppeldeutigkeit seiner religiösen Stellung anzuknüpfen haben.

Hoffnungen...

Die drei Religionen scheinen zu lange gezögert zu haben, das zu leben und zu verstehen, was ihnen im Herzen ihres eigenen Glaubens erlaubt hätte, beim anderen den Anteil desselben lebendigen Gottes anzuerkennen, in schöpferischen und in bezug auf die herrschende intellektuelle Routine zweifelsohne befreienden Begriffen. Jerusalem, das im Grunde genommen alles dazu bestimmte, für die drei Gemeinschaften den vorzüglichsten Ort der Begegnung und des Friedens zu bilden (vor allem in unserer Zeit, die durch so zahlreiche Versuche internationaler Annäherung gezeichnet ist...), ist nicht mehr als der Gegenstand eines gierigen, erlogenen politischen Anspruchs mit höchstens einer religiösen Bezugnahme als Alibi. «Die Trennung zwischen dem Staat Israel und seiner Religion ist undenkbar und unerwünscht..., auf jeden Fall nicht vor einigen Generationen; unsere Führer werden weiterhin die moralische Rechtfertigung der Bibel nötig haben, um die Wiedergeburt des israelischen Volkes auf das göttliche Recht zu gründen» (Prof. Walter Grab von der Universität Tel-Aviv; vgl. Le Monde Diplomatique, Januar 1971, S. 8).

Klarheit, die dazu einlädt, noch weiter zu gehen, hinter den nie genügend in Frage gestellten Anschein. Der bestimmende Faktor dieser Situation könnte, grundsätzlich, sehr wohl von den ungleichen *historischen Lebensbedingungen* (im genauen Sinn von Niveau der politischen, wirtschaftlichen, technologischen Entwicklung im Sinne des westlichen Modells) abhängig gemacht werden, die den gegenwärtigen Zustand der drei Gemeinschaften beeinflußt. Wenn die Erklärungen der amtlichen westlichen Kirche zum Thema des «Heiligen Landes» keine Unwissenheit und Distanz an den Tag legen, begnügen sie sich damit, sich nach den bereits formulierten diplomatischen Stellungnahmen auszurichten. Die östliche Christenheit, die wahrscheinlich durch ihr Wesen am meisten in dem geistlichen und konkreten von Jerusalem überdachten Raum verwurzelt ist, ist in ihrer

Gegenwart seit langem und aus den gleichen «historischen» Gründen schweigsam. Der Islam ist, wie wir gesagt haben, erst im Begriff, seine schwierige Rückkehr in die offene Geschichte, aus der er ausgeschlossen wurde, zu vollziehen. Im Augenblick erscheint die nähere Zukunft Jerusalems, man muß dies wohl anerkennen, wie aufgehängt am Vorgehen einer nationalistischen Strömung westlicher Machart und biblischer Tonalität, des Zionismus. Letzte Arglist der Geschichte? Denn sein Wunsch, mit der Erde des Nahen Ostens wieder Kontakt aufzunehmen und sich darauf einzurichten, versetzt Israel von neuem in eine «ursprüngliche» Situation. Es findet sich wieder gleichsam vor einem «zweiten Beginn» seines religiösen Bewußtseins, dazu aufgefordert, seine Treue nicht nur vor «seinem Gott», sondern vor allem vor «Seinesgleichen» (die sich im übrigen zu demselben Gott hinwenden) von neuem zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen. Die abrahamitische Gastfreundschaft mit der ganzen vergessenen Schwere ihrer eschatologischen Forderungen an Glauben, Verständnis und Leben tritt von neuem hervor. Es ist wahr, daß der entgegengesetzte Trieb in der pragmatischen – und illusorischen – Ordnung unserer Welt stärker bleibt. Er äußert sich in der Entfremdung der anderen im Namen eines Machtplanes, der die anderen wieder einmal aus der Geschichte verdrängen will. Läuft Israel aber nicht Gefahr, wenn es die anderen entfremdet, sich selber in dieser Ecke der Welt, wo es danach strebt, sich zu integrieren, mehr und mehr zu entfremden?

Und schließlich haben sich die wesentlichen Entscheidungen im Umkreis des Themas Jerusalem nicht geändert. Sie werden nur drückender, brennender: «Jerusalem, Jerusalem,... wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen..., und ihr habt nicht gewollt!» (Lk 13,34). «Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen» (Offb 21,2).

[1] Der Name «Jerusalem» ist im Hebräischen dual: j°rušalajim. Die Kommentatoren haben darin oft einen Hinweis auf die konstitutive Bipolarität gesehen.

[2] Es scheint uns nutzlos, wie man es zuweilen gemacht hat, über die «abrahamitische Ader» des Islams aufgrund der Hagar-Genealogie (Gen 16) zu spekulieren, die ein kaum metaphorischer Beleg zum Verständnis unseres Themas ist. Wir möchten dafür auf die recht unerwarteten Überlegungen von Schelling über die «Archaizität» des Islams der Gestalt des Melchisedek und des johanneischen Jerusalem hinweisen (vgl. Schelling, Sämtliche Werke, Ausgabe Cotta, XI, S. 167).

[3] Diese beiden Ausdrücke – «sich zurechtfinden», «sich hinwenden zu» – haben, wie wir im folgenden sehen werden, für die drei geistlichen Traditionen eine quasi-technische Bedeutung.

[4] Encyclopaedia Judaica 9 (Jerusalem 1971) 1378ff (Artikel Jerusalem).

[5] Der Islam, dem man gewohnheitsmäßig die Institution des «heiligen Krieges» zuschreibt, ist in dieser Beziehung sehr lauter. Für ihn hat das durch die Umstände aufgezwungene militärische Unternehmen nur einen untergeordneten, minderen, vorläufigen Wert. Man kennt jene berühmten *hadiths* («Ausprüche») Muhammadas zur Rückkehr einer bewaffneten Expedition: «Wir sind vom kleinen heiligen Krieg zum großen heiligen Krieg zurückgekehrt» (zum geistlichen Kampf). Und zu einem, der ihn fragte, ob er sich sein Heil allein durch das Heldentum unter den Waffen sichern könne: «Nein, und selbst wenn du bis zum Stichblatt kämpfst.»

[6] Wie in der Erzählung der Verklärung: «... und redeten von seinem Lebensausgang (*exodos*), den er in Jerusalem vollenden sollte» (Lk 9,31).

[7] Man kann das Werk zu Rate ziehen: Christoph von Schönborn, Sophrone de Jérusalem (Beauchesne, Paris 1975).

[8] Nach gewissen Autoren waren diese Inschriften vom Islam als Akt der Wiedergutmachung gegenüber den jüdischen Polemiken, die Maria als Ehebrecherin hinstellten, gemeint. Während seines Aufstandes (132–135) tötete Barkochba alle Judenchristen, die sich weigerten, sich ihm anzuschließen (vgl. Louis Massignon, Parole Donnée [Julliard, Paris 1962] 269).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

DER VERFASSER

Hochschulprofessor für Vergleichende Religionswissenschaft und Erkenntnistheorie, orthodox, möchte lieber anonym bleiben wegen des inchoativen Charakters seiner Überlegungen, zumal er durch seine Arbeit und seine Beziehungen mitten in die gegenwärtigen Konfrontationen der drei großen religiösen Traditionen gestellt ist, die das Thema des vorliegenden Beitrages sind.

Vorwort

David Tracy
(In Beratung mit Mircea Eliade)

Was ist Religion?

Eine Frage für die christliche Theologie

Unser Thema ist von großer Bedeutung für das Selbstverständnis christlichen Denkens und christlicher Praxis in der heutigen vom Pluralismus geprägten Situation. Die Zielsetzung dieses Heftes möge zunächst einmal negativ formuliert werden: Die Herausgeber haben nicht die Absicht, den verschiedenen schon vorhandenen Anthologien mit von verschiedenen Disziplinen einschließlich der Theologie dargebotenen Definitionen dessen, was «Religion» sei, noch eine weitere hinzuzufügen. Solche Anthologien sind aus jeder wichtigen Disziplin leicht beizubringen.

Statt dessen verfolgen wir mit unserer Themastellung die Absicht, uns auf die Frage zu konzentrieren, wie sich ein explizites oder ein implizites Verständnis der Religion für das Selbstverständnis der christlichen Theologie und der christlichen Praxis unterschiedlich auswirkt. Diese Frage nimmt in der christlichen Systematik oft die Form von zwei mehr spezifisch zugespitzten Fragen an: Ist das Christentum eine Religion? Und: Was ist das eigentümliche Selbstverständnis des Christentums in einer religiös pluralistischen Welt?

Die beiden systematisch-theologischen Aufsätze des ersten Teiles unseres Heftes richten sich auf diese beiden traditionellen Fragen der christlichen Systematik. Der erste Aufsatz von dem protestantischen Theologen John Cobb ruft zunächst einige wichtige Debatten in der neueren christlichen Theologie und unter den Religionshistorikern in Erinnerung. Cobb entwickelt daran anschließend einen konstruktiven Vorschlag, wonach das Christentum am besten als ein «Weg» verstanden werde statt als eine «Religion» oder ein «Glaube».

Der zweite Aufsatz von dem katholischen Theologen Paul Knitter bietet zunächst einen Überblick über einige aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stammenden katholisch-theologischen Deutungen des Christentums als «wahrer Religion» und der Beziehungen zwischen dem Christentum und den «anderen Religionen». Knitter legt dann einen Entwurf vor, der auf eine radikale Theozentrik hinausläuft und auf ein «inklusives», nicht «exklusives» Verständnis des Christentums als einer Religion, die auf andere Religionen bezogen ist.

In diesem ersten Abschnitt wird der Leser daher die Möglichkeit haben, sich einige traditionelle systematisch-theologische Debatten über das Selbstverständnis des Christentums als einer «Religion» oder als eines «Glaubens» in Erinnerung zu rufen und zwei unterschiedliche (oder sogar einander widerstreitende) Entwürfe für eine Neuformulierung der Frage christlichen theologischen Selbstverständnisses im Zusammenhang mit der neu entstehenden weltumspannenden Kultur eines religiösen Pluralismus zu überdenken. Unser erster Abschnitt konzentriert sich deswegen auf die Belange christlicher systematischer Theologie und ihres Selbstverständnisses.

Mit dem zweiten Abschnitt verfolgen wir die Absicht, den Brennpunkt unserer Überlegungen zu verschieben auf eine andere wichtige Fachwissenschaft (Religionssoziologie), da diese Disziplin Informationen für die christliche theologische Diskussion liefert. Im Brennpunkt bleibt dann das Problem des impliziten und expliziten Verständnisses des religiösen Phänomens und die Frage, wie sich diese beiden Verständnisweisen zum christlich-theologischen Selbstverständnis verhalten.

Professor Baum stellt die Debatte über «funktionale» und «substantivische» Definitionen der Religion in der Religionssoziologie von Weber und Durkheim bis zur Gegenwart in den Mittelpunkt seiner Darstellung. Nach einer Übersicht über einige der wichtigeren Beiträge zu dieser Debatte reflektiert Baum auf die theologischen Implikationen der soziologischen Diskussion und ihre Bedeutung für das christliche Denken und die christliche Praxis heute.

Baums theologische Reflexionen stellen gleichzeitig den Übergang dar zum nächsten thematischen Brennpunkt dieses Heftes, nämlich den pastoraltheologischen Aspekten im dritten Abschnitt. In diesem Abschnitt konzentriert sich unsere Aufmerksamkeit auf das implizite oder explizite Verständnis von Religion in weithin voneinander verschiedenen kulturellen Situationen.

In allen Beiträgen wenden die Autoren sich einem wichtigen Thema innerhalb jeweils verschiedener kultureller Situationen zu, und zwar einem solchen Thema, bei welchem die Frage «Was ist Religion?» für die christliche Pastoraltheologie eine bestimmende Rolle spielt. Fünf verschiedene Kulturen werden vorgestellt, um die verschiedenen Formen aufzuweisen, welche die Fragen der Religion in unterschiedlichen kulturellen Situationen annehmen kann: Jacques Audinet konzentriert sich auf die Frage einer «religionslosen Kul-

tur» in Frankreich. Segundo Galilea analysiert die Diskussion über «Volksreligion» im Zusammenhang mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Matthew Lamb untersucht den Begriff einer «mystisch-politischen» Theologie in heutigen euroamerikanischen, besonders deutschen Spielarten politischer Theologie. Martin Marty setzt sich auseinander mit den nordamerikanischen Begriffen «bürgerliche Religion», «öffentliche Religion» und mit empirischen Formen des Verständnisses von Religion in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Kanada. Malcolm McVeigh schließlich untersucht das Verständnis von Religion im Schlußkommuniqué der Panafrikanischen Konferenz von Theologen der Dritten Welt in Accra, Ghana, vom 17. bis 23. Dezember 1977.

Bei allen Beiträgen zu diesem dritten Abschnitt haben die Autoren jeweils ein wichtiges Problem als Ansatz für das richtige Verstehen des Begriffes «Religion» in einer bestimmten kulturellen Situation gewählt. Alle Autoren haben daher die Diskussion über das Thema «Religion» in diesen Theologien untersucht und die theologischen Implikationen aufgewiesen, welche sich durch das in einer bestimmten kulturellen Situation implizit oder explizit enthaltene Verständnis von Religion für Denken und Praxis auftun.

Obwohl weder die Autoren noch die Herausgeber eine erschöpfende Behandlung der in den jeweiligen Kulturen gegebenen Problematik versucht haben, zeigt die Art der in diesem dritten Abschnitt gebotenen Situationsanalysen doch, wie wichtig es ist zu verstehen, wie der Begriff «Religion» sich in einer bestimmten soziokulturellen Situation und daher auch in einer speziellen Theologie auswirkt. Es ist genau diese Art von Situationsanalyse, welche die Notwendigkeit einer verstärkten theologischen und pastoralen Schärfung des Bewußtseins für die unterschiedlichen Verständnisse von Religion, wie sie derzeit in bestimmten Kulturen, bestimmten Theologien und bestimmten Bewegungen christlicher Praxis wirksam sind, in helles Licht rückt.

Die Herausgeber hoffen, diese repräsentativen Situationsanalysen in unserem dritten Abschnitt möchten dazu dienen, zu weiteren Analysen zu ermutigen (z. B. von asiatischen christlichen Theologien, von feministischen Theologien, von neokonservativen und liberalen Theologien in verschiedenen kulturellen Situationen). Durch die Verstärkung des christlichen theologischen Bewußtseins von der Notwendigkeit, Religion in einer kontextabhängigen Weise zu verstehen, werden sowohl die Möglichkeiten eines verantwortbaren Pluralismus in der christlichen Theologie und der christlichen Praxis wie auch die Möglichkeiten einer kulturübergreifenden Analyse verstärkt.

Die Möglichkeiten einer solchen kulturübergreifenden Analyse des religiösen Phänomens bilden den Hauptbrennpunkt für den vierten und abschließenden Abschnitt der «Berichte». Hier konzentrieren wir uns auf solche Fachwissenschaften, die solche kulturübergreifenden Analysen versuchen. Der traditionelle «Gesprächspartner» der Theologie, die Religionsphilosophie, ist vertreten durch den Beitrag von Professor Italo Mancini. Die neueren Gesprächspartner der Theologie in einer interdisziplinären Forschungsarbeit über das religiöse Phänomen sind vertreten durch die restlichen drei Beiträge. Professor Victor Turner steuert eine Analyse der zeitgenössischen Kulturanthropologie bei und zeigt durch Konzentration auf das ausführende Subjekt von Ritualen die Möglichkeiten solcher kulturübergreifender anthropologischer Untersuchungen auf.

Die Untersuchungen von Natale Terrin und Lawrence Sullivan bieten zwei unterschiedliche Darstellungen des *status quaestionis* hinsichtlich des Verständnisses von Religion in der Disziplin dar, die sich in unserer Zeit mehr als alle anderen dieser Forschung gewidmet hat: der Religionsgeschichte. Aufgrund der Wichtigkeit dieser Fachwissenschaft für theologische Verständnisweisen von Religion haben die Herausgeber sich dafür entschieden, in diesem Heft zwei entsprechende Berichte zu bringen. Der vorher schon genannte Beitrag von Gregory Baum hatte ja schon eine Analyse des *status quaestionis* in der gesellschaftswissenschaftlichen Erforschung der Religion gebracht.

Mithin bietet dieses Heft von CONCILIUM als ganzes vier Brennpunkte für das Verstehen des besonderen Gewichtes der allgemein gehaltenen Frage «Was ist Religion?» für christliches Selbstverständnis und christliche Praxis. Der erste Brennpunkt für die noch allgemein gehaltene Frage (erster Abschnitt) konzentriert sich auf die systematisch-theologischen Fragen «Ist das Christentum eine Religion?» und «Welcherart ist die Beziehung des Christentums zu den anderen Weltreligionen aus heutiger christlich-theologischer Sicht? Der zweite Brennpunkt für die allgemein gehaltene Frage «Was ist Religion?» (zweiter Abschnitt) konzentriert sich auf die Implikationen der Ergebnisse der gesellschaftswissenschaftlichen und religionshistorischen Forschung für das christlich-theologische Selbstverständnis.

Der dritte Brennpunkt unserer Frage ist praxisorientiert im Sinne der Analysen der kontextabhängigen Verständnisweisen von Religion in verschiedenen Theologien und Bewegungen religiöser Praxis in unterschiedlichen kulturellen Situationen. Beim vierten Brennpunkt verfolgen wir die Absicht, Analysen des

status quaestionis hinsichtlich des Verständnisses von Religion in denjenigen drei Fachwissenschaften zu bieten, die kulturübergreifende Analysen des religiösen Phänomens zu geben versuchen (Kulturanthropologie, Religionsphilosophie, Religionsgeschichte). Da diese Fachwissenschaften die Hauptgesprächspartner der heutigen christlichen Theologie hinsichtlich des rechten Verstehens von Religion sind, sollten die Berichte in diesem Heft einen ersten Ansatz für die notwendige Weiterführung des Gesprächs bieten.

Es ist wichtig, nochmals daran zu erinnern, daß das vorliegende Heft keine erschöpfende Analyse der komplexen Frage «Was ist Religion?» zu bieten versucht. Das ziemlich begrenzte Ziel dieses Heftes ist vielmehr, vier Gesichtspunkte zu erschließen, an denen deutlich werden kann, daß diese Frage (in ihren verschiedenen Formulierungen) christliches Denken und christliche Praxis angeht und welches Gewicht sie für sie hat. Es ist auch klar, daß sich aus diesen Untersuchungen kein eindeutiger Konsens über das Wesen der Religion ergibt. Was sich aber daraus ergibt, ist sowohl eine klare Einsicht, wie wichtig eine Stärkung des christlich-theologischen Bewußtseins hinsichtlich dieser Problematik ist, und andererseits eine Analyse einiger der bedeutendsten Ansätze, mit deren Hilfe die Frage der Religion für das christliche Denken und für die christliche Praxis sowohl auf kontextabhängige wie auf kulturübergreifende Weise in einem neuen Brennpunkt gesehen wird.

Die Notwendigkeit eines verantwortbaren Pluralismus in der christlichen Theologie inmitten einer neuentstehenden weltumspannenden Kultur ist selten deutlicher gesehen worden als in unserer heutigen Situation. Einige der Möglichkeiten eines solchen verantwortbaren Pluralismus werden in diesem Heft dargestellt. Viele andere Alternativen bedürfen noch einer ähnlichen Prüfung; darin sind die Herausgeber (und sicherlich auch die Autoren) dieses Heftes sich einig. Es ist unsere Hoffnung, das vorliegende Heft möge als Hilfe dienen, den Belang des Themas Religion für das christlich-theologische Selbstverständnis schärfer in den Blick zu bringen, damit das weiterführende Gespräch, das mit diesem Heft nur eröffnet werden kann, die Ermutigung finde, welche es verdient.

Als das Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, das für diese dem diesjährigen «Projekt X» gewidmete Nummer verantwortlich ist, möchte ich meinen persönlichen Dank an Professor Mircea Eliade zum Ausdruck bringen. Professor Eliade hat sich ungeachtet seiner vielen Arbeit bereit erklärt, für diese Ausgabe einen Dienst als Gastherausgeber zu übernehmen. Seine nie versagende Bereitschaft, beratend an der Gestaltung dieses Heftes mitzuwirken, war von unschätzbarem Wert. Ich möchte auch noch anmerken, daß – wie auch verschiedene der hier vorgelegten Artikel bezeugen – sein unvergleichliches wissenschaftliches Werk zum Thema des religiösen Phänomens auf die christliche Theologie einen großen Einfluß ausgeübt hat. Obwohl Professor Eliade bekanntlich nicht Theologe, sondern Religionshistoriker ist, hat er doch mittelbar durch sein außergewöhnliches wissenschaftliches Werk über den *homo religiosus* auf mancherlei Weise zur Wiederbelebung der Frage nach der Religion innerhalb der christlichen Theologie beigetragen. Die Herausgeber von CONCILIUM sind ihm dankbar für dieses Werk und vor allem auch für seine Bereitschaft, bei der Planung und Erstellung dieses Heftes als Gastherausgeber mitzuwirken.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

John Cobb

Ist Christentum eine Religion?

I. Christentum und Religion auf der amerikanischen Szene

Dem sprichwörtlichen «Mann auf der Straße» in den englischsprechenden Ländern kommt die Frage «Ist Christentum eine Religion?» immer noch dumm vor. Natürlich ist Christentum eine Religion! Vor nicht allzulanger Zeit war Christentum für viele Religion. «Getting religion» – meist übersetzt mit: fromm werden – war, zumindest im Milieu der fundamentalistischen Gemeinschaften des «American Bible Belt» gleichbedeutend mit Bekehrung zum Christentum. Die Feststellung, ein Mensch sei tief religiös, besagte dasselbe wie: Er ist ein ernsthafter und aktiver gläubiger Christ.

Die amerikanische Universität war von dieser Mentalität des «Mannes auf der Straße» gar nicht weit entfernt. Vor annähernd fünfundzwanzig Jahren war ich Mitglied eines Ausschusses, der eine Promotionsordnung für Philosophie auf einer «Graduate school» ausarbeiten sollte. Die Mitglieder stammten zum großen Teil aus der theologischen Hochschule. Die Mehrheit im Ausschuß, die aufgeschlossen war für einige der Fragen, die wir weiter unten diskutieren wollen, machte den Vorschlag, dieses Programm einfach als «theologische Studien» zu bezeichnen. Ein Widerspruch kam von den Religionssoziologen und -psychologen, die den konventionelleren Begriff «Religion» verwenden wollten, — nicht weil sie beabsichtigt hätten, die Soziologie oder Psychologie der Muslime oder Hindus zu studieren, sondern aus der Besorgnis, der Begriff «theologisch» impliziere eine Arbeitsmethode, die nicht weltlich genug sei. Die Graduate School schloß sich der Auffassung der Minderheit an, von der Voraussetzung ausgehend, Hauptthema des Programmes werde das Christentum sein, ohne ein Problem in der weitgehenden Identifizierung von Christentum und Religion zu erblicken. Noch heute ist vieles, was in der englischsprechenden Welt als Religionsphilosophie durchgeht, eine philosophische Betrachtung traditionell christlicher Glaubensinhalte. Das gilt besonders, wo die Methode der Philosophie im allgemein üblichen Sinne angewandt wird. Gewiß liegt der Schwerpunkt mehr auf solchen Glaubensinhalten, die das Christentum mit Juden und Muslimen gemein hat, als auf denen, die spezifisch christlich sind. Doch selbst hier trifft man auf wenig Aufgeschlossenheit für die gerade dabei vorhandenen Unterschiede. Man nimmt an, «andere Religionen» müßten weithin dieselben Dinge glauben, die die Christen traditionell geglaubt haben.

Natürlich gibt es auch andere Formen von Religionsphilosophie, und auch unter den Philosophen schlechthin trifft man auf Anzeichen für einen Wandel des Verständnisses. Das Wort «Religion» besitzt ein bestimmtes Gewicht. Religionswissenschaftliche Fakultäten haben es als notwendig empfunden, zu zeigen, daß sie wirklich Fakultäten für das Fach *«Religion»* sind, und haben daher das Studium auch nichtchristlicher Religionen aufgenommen. Ja, in manchen Fällen ging die Tendenz dahin, sich mehr oder weniger völlig vom Christentum abzuwenden. Man empfindet es als weniger riskant, den Jainismus oder eine der traditionellen afrikanischen Religionen zu studieren als die Bibel. In diesem Zusammenhang sind die Religionsphilosophen genötigt, ihre Aufmerksamkeit anderen Themenbereichen zuzuwenden als den traditionellen christlichen Glaubensinhalten.

Als die National Association of Biblical Instructors sich zur American Academy of Religion entwickelte, führten die Verschiebungen in der Akzentsetzung der Universität in Verbindung mit dem Druck, der sich aus der neuen Terminologie ergab, zu einer ziemlich stark veränderten Akzentsetzung. Obwohl das Studium des Christentums immer noch eine erhebliche Rolle spielt, ist christliche Theologie doch zum größten Teil verschwunden.

Das Problem für die Theologie in diesem neuen Kontext besteht darin, daß ihr Thema nicht Religion ist. Theologie befaßt sich mit Gott, Welt und Menschheit und nur gelegentlich mit Religion. Soll Theologie unter der Rubrik Religion studiert werden, so höchstens als Ausdruck der Religion. Es heißt vielmehr, daß man solche Ausdrucksformen bei anderen Leuten studiert; man entwickelt nicht seine eigene Theologie.

Die Zeitschrift der *American Academy of Religion* läßt eine gewisse Aufgeschlossenheit für diesen Punkt erkennen. Die Rezensionen sind folgendermaßen angeordnet: Religionen der westlichen Antike; fernöstliche Religionen; amerikanische Religionsgeschichte; Religionen in Indien; westliche religionswissenschaftliche Untersuchungen der beginnenden Moderne; Judaica; Studien der Islamwissenschaft; zeitgenössisches christliches Denken; Religionsphilosophie; Philosophie; Ethik; Religionspsychologie; Kunst, Literatur und Religion; vergleichende Religionsgeschichte. Von den 45 in der jüngsten Ausgabe vom März 1979

rezensierten Büchern finden sich nur in zweien Bemühungen um eine positive Aussage christlicher Theologie. Sie sind beide katholischer Provenienz.

II. Die theologische Diskussion

Unser erster Abschnitt hat gezeigt, daß die Identifizierung des Christentums als Religion an den amerikanischen Universitäten und in den Wissenschaftlichen Gesellschaften einen ausgesprochen soziologischen Effekt hat. Christliche Theologie ist heute weitgehend beschränkt auf theologische Seminare. Auch hier im Rahmen der fortlaufenden theologischen Arbeit ist es von Bedeutung, ob Christentum als Religion gesehen wird. Wenn das der Fall ist, so erscheint es als Artikulation und Klärung einzelner religiöser Glaubensinhalte. Das wiederum erfordert vom Theologen ein Verständnis dessen, was religiöse Glaubensgehalte generell sind, und zum zweiten eine Bestimmung dessen, was speziell für die christliche Religion gilt. Auf diese Weise wird Religion als solche oder allgemein gesehen zum Kontext christlicher Theologie. Der Druck, der durch dieses Vorgehen auf christliche Theologie ausgeübt wurde, ist besonders von Karl Barth richtig eingeschätzt worden. Er hat als erster deutlich erklärt, daß Christentum *nicht* Religion ist.

Diese Erklärung richtete sich gegen das Milieu der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts. Hegel, Schleiermacher, Troeltsch und Rudolf Otto gehörten zu der imposanten Gesellschaft derer, die glaubten, daß Christentum eine Religion *ist*, daß dies theologisch bedeutsam sei und daß die Aufgabe der Theologie darin bestehe, den überragenden Platz des Christentums unter den Religionen sichtbar zu machen. Zu diesem Zweck sahen die deutschen Gelehrten sich genötigt, das Wesen von Religion als solcher herauszuarbeiten und anschließend darzutun, wie die in diesem Wesen liegenden Normen im Christentum ihre vollkommenste Erfüllung finden. Das Wesen der Religion war demnach ein Aspekt oder eine Kategorie gemeinmenschlicher Erfahrung, und die Religionen waren Wege, auf denen Menschen den entsprechenden Grundzug ihrer Erfahrung zum Ausdruck brachten. Barth hat ganz richtig erkannt, daß dieses Herantreten an christliche Theologie deren Charakter zutiefst veränderte. Man achtete nicht mehr auf die Bibel, um zu hören, was Gott sagen wollte. Man studierte die Bibel als Ausdruck einer religiösen Erfahrung, die mit anderen solchen Erfahrungen vergleichbar war. Im Tiefsten konnte kein Unterschied zwischen der hier und der andernorts zugrundeliegenden Erfahrung bestehen. Man konnte zwar nicht von etwas sprechen, was Gott tat oder sagte. Man sprach vielmehr nur von menschlichen Erfahrungen, die sich in einem Sprechen über das, was Gott tat oder sagte, selbst ausdrückten. Christentum als Religion betrachten hieß, es als menschliche Erfahrung und Aktivität sehen. Dagegen betonte Barth nachdrücklich, daß christlicher Glaube nicht auf einem religiösen *Apriori* oder einer allgemein religiösen Grundlage fußt. Er ist vielmehr ein Zeugnis dessen, was Gott in Jesus Christus getan hat. Barth anerkannte, daß es religiöse Erfahrungen im Christentum gegeben hat, betonte aber andererseits, daß eine Verwechslung dieser Erfahrungen mit christlichem Glauben einer ernsthaften Verzerrung gleichkomme. Christentum steht gegen Religionen, weil Religionen voraussetzen, sie könnten Menschen einen Weg zur Erlösung bieten. Christliche Verkündigung ist, daß Erlösung ein Geschenk Gottes in Christus ist. Religion ist dabei irrelevant.

Barths Verurteilung von Religion und seine Betonung eines völlig anderen Horizonts für die Interpretation des Christentums war ein heilsames Korrektiv, von dem wir immer noch viel zu lernen haben. Unglücklicherweise hat es jedoch auch einige negative Auswirkungen. Zuerst schied es das Studium der Theologie vom Studium der Religionsgeschichte, so daß diese beiden Disziplinen im letzten halben Jahrhundert ihres Weges gegangen sind, ohne viel Einfluß aufeinander zu nehmen. Die Betonung christlichen Andersseins ist eine Sache für sich. Die Unkenntnis christlicher Theologen, was die großen Traditionen des Ostens anbetrifft, ist eine andere. Zum zweiten hat Barths Verurteilung manche Theologen zu falschen Auffassungen über die Traditionen des Ostens geführt. Manche Theologen nahmen an, die Kategorie Religion, die sie nun für das Christentum ablehnten, müsse auf alle anderen großen religiösen Traditionen angewandt werden, während tatsächlich keiner von ihnen damit gedient ist, wenn sie primär in diesem Sinne interpretiert werden. Zum dritten weckte sie einen neuen Fideismus und Supernaturalismus. Das christliche Zeugnis für Jesus Christus wurde von jeglicher Form von Evidenz, historischer Erklärung oder philosophischer Fundiertheit losgelöst. Man rief nur noch schlicht und einfach nach dem Entscheidungsakt des Glaubens, oder vielmehr man setzte ganz einfach voraus, der Heilige Geist werde das Wunder eines menschlich unbegründeten Glaubens, unabhängig von dem menschlichen Kontext, wirken. Der Barthianismus, für den allerdings Karl Barth nur teilweise verantwortlich ist, wurde im gleichen Maße zunehmend unglaubwürdiger, wie das Studium der Religion und der Religionen allenthalben voranschritt. Zu allem Unglück erlebte zugleich mit seinem Untergang auch die Theologie als solche eine Verfinsterung.

Obwohl das sorgfältige Studium der verschiedenen religiösen Traditionen die radikale Juxtaposition des christlichen Glaubens allen Religionen gegenüber unmöglich macht, beeinträchtigt es nicht das Urteil, daß das Christentum seine ganz bestimmten Unterscheidungsmerkmale aufweist. Ohne eine Spur von Supernaturalismus hat Franz Overbeck die Frage aufgeworfen, ob das Christentum nicht am besten als systematische Negierung von Religion angesehen werden müsse. Er konnte sich nicht dazu durchringen, dies direkt zu behaupten, doch war er beeindruckt von den im Christentum vorhandenen Tendenzen der Weltbejahung den Tendenzen anderer Traditionen gegenüber, die Welt zugunsten einer wahreren Wirklichkeit zu verneinen. So hielt er aufgrund seiner tiefen Überzeugung, Christentum sei auch im innersten Kern weltverneinend, mit dem Urteil zurück, das Christentum verneine die Religion. Doch andere Theologen haben anders geurteilt, und es tauchte eine Tradition weltlicher Theologie auf, die im Christentum eine Überwindung religiöser Jenseitsgerichtetheit erblickte.

Mircea Eliade leistete seinen Beitrag zu dieser theologischen Richtung durch seine sorgfältige Analyse archaischer Religion und sein Bild von der zu ihr im Gegensatz stehenden geschichtsorientierten prophetisch-christlichen Tradition. Reinhold Niebuhr stellte diese prophetisch-christliche Tradition neben die vielen anderen Wege, auf denen Denker versucht haben, in der Geschichte einen Sinn zu finden, wobei er die höheren Einsichten des Christentums verficht. Dietrich Bonhoeffer unterstützt diese Tendenz durch seinen Ruf nach einer nichtreligiösen Interpretation des Christentums. Die politische Theologie fordert uns auf, das Evangelium im Sinne konkreter Handlungen der Weltumwandlung zu verstehen.

Obwohl es Unterschiede in dem gibt, wie das Wort «Religion» von den verschiedenen Vertretern dieser Strömung verstanden wird, und obwohl auf keinen Fall alle strikt leugnen wollen, daß Christentum eine Religion ist, wird es deutlich, daß sie gleich den Barthianern Religion als primären Kontext für das Studium des Christentums ablehnen. Für manche von ihnen sind «weltliche» Bewegungen wie Positivismus, Humanismus und Marxismus die bevorzugten Gesprächspartner.

Während das Christentum oder zumindest die protestantische Theologie in zunehmendem Maße die Säkularität betont hat, hat der religiöse Hunger in der Kultur nicht nachgelassen. In den Vereinigten Staaten haben recht viele religiöse Formen aus asiatischen Traditionen eine große Zahl von Anhängern gefunden, und neue Formen volkstümlichen Christentums sind entstanden, die mit ihnen in Wettstreit treten. Die Frage, ob das Christentum eine Religion ist, hat sich der Aufmerksamkeit der Theologen auf eine neue Weise auferlegt, und die aus dem 19. Jahrhundert stammende Bemühung, Christentum als Religion zu verstehen, hat erneut die Aufmerksamkeit mancher Theologen gewonnen. Dieses Programm war in den dazwischenliegenden Jahren in einer mystischen Tradition weitergetragen worden. Gegenwärtig empfehlen sich die Schriften von Aldous Huxley, Frithjof Schuon und Houston Smith dem Interesse.

Die genannten Autoren erblicken im Herzen aller großen Traditionen ein mystisches Element. Schuon unterscheidet eine esoterische Religion, verbunden mit tiefster mystischer Erfahrung und das überall in gleicher Weise, von einer exoterischen Religion, die in den verschiedenen Kulturen sehr unterschiedliche Formen annimmt. Diese Mystik kann nicht einfach als ein Mittel der Selbsterlösung verurteilt werden, denn die esoterische Tradition kennt durchaus Sinn und Bedeutung der Gnade. Wenn wir Christentum in diesem Sinne als Religion verstehen, so erkennen wir, daß es eine wesentlich tiefer fundierte Antwort auf menschliche Bedürfnisse und Hoffnungen bietet als diejenigen, die es in einem weltlichen Sinne auslegen, damit verbunden haben.

Doch Christentum in diesem Sinne verstehen, bedeutet alle seine spezifischen Eigenarten relativieren. Christliche Theologie hat dann keine andere Funktion, als herauszuarbeiten, was das Christentum mit allen anderen religiösen Traditionen gemeinsam hat. Wenn das zutrifft, dann ist tatsächlich der Augenblick gekommen, daß wir uns einer mystischen Religionsform als solcher verpflichtet erklären müssen, anstatt einer ihrer speziellen Ausprägungen wie dem Christentum. Wenn wir das Christentum als Religion in diesem Sinne sehen wollen, sind die Folgen tiefgreifend.

Die Vertreter dieser Art Mystik können gewiß mit Recht nachweisen, daß es innerhalb des Christentums eine mystische Tradition gegeben hat. Doch wenn sie auf mystische Erfahrungen und Lehren hinweisen, die besonders denen gleichen, die auch in anderen Religionen zu finden sind, so entdeckt der Historiker für gewöhnlich sehr bald, daß gerade deren Wurzeln stärker im Neuplatonismus als in der Bibel zu suchen sind. Das besagt keineswegs, daß die Christen alle Mystik verwerfen sollten, die sie in anderen Traditionen ebenfalls vorfinden. Doch solche Mystik als innerstes Wesen des Christentums zu betrachten, wenn sie der Bibel so weitgehend fremd ist, dürfte kaum möglich sein.

Derartige Einwände gelten indessen nicht in der gleichenWeise für christliche Mystiker wie Thomas

Merton und William Johnston. In ihren persönlichen Forschungen zur christlichen Mystik finden sie Berührungspunkte mit anderen mystischen Traditionen. Doch sie bleiben sich dessen bewußt, daß christliche Erfahrung *einzig in ihrer Art* ist, ebenso wie jede andere. Christliche mystische Erfahrung, wie sie sie verstehen, empfängt ihre Form weithin aus der Bibel. Die Annahme, daß eine eigene Form mystischer Erfahrung das Wesen des Christentums ausmacht, ist weitaus annehmbarer als das Suchen nach einem mystischen *Apriori*, das alles relativiert, was die verschiedenen Traditionen an Eigenem haben.

Dennoch sind die Einwände gegen die mystische Interpretation keineswegs vollends ausgeräumt. So wichtig auch das innere Leben sein mag, – es gibt kein eindeutiges biblisches Zeugnis für seinen Primat. Und die Botschaft Jesu vom Reich Gottes ist, genau betrachtet, auch nicht in diesem Sinne zu verstehen.

Während die Einwände gegen die Charakterisierung des Christentums als Religion größtenteils von denjenigen ausgegangen sind, die es auch ablehnen, das Christentum primär in seinen Ähnlichkeiten mit archaischen und asiatischen Traditionen zu sehen, hat Wilfred Cantrell Smith einen völlig anderen Ausgangspunkt. Die Charakterisierung des Christentums als Religion bedeutet, wie er erkannt hat, häufig nur, es zu einem System von Glaubensinhalten, Verhaltensweisen und Praktiken erstarren lassen, die man anderen derartigen Systemen gegenüberstellen kann. Diese Formulierung trägt von vornherein den Stempel des Widersprüchlichen. Wenn ein System von Glaubensinhalten wahr ist, dann sind andere solche Systeme falsch, insofern sie sich davon unterscheiden. Anhänger einer Religion können eine große Vielzahl verschiedener nichtreligiöser Glaubensinhalte, Verhaltensweisen und Praktiken anerkennen, aber konkurrierenden Religionen gegenüber müssen sie einen oppositionellen Standpunkt einnehmen.

Zur Rechtfertigung von Smith's Auffassung kann man den Fall der frühen Jesuitenmission in China anführen. Die Jesuiten wollten das Christentum in der Kultur der Einheimischen verwurzeln. Sie erkannten, daß der Konfuzianismus von dem Besten der chinesischen Kultur untrennbar war. Das legte ihnen den Gedanken nahe, man solle das Christentum nicht dem Konfuzianismus gegenüberstellen als Alternative, sondern es ihm anpassen. Das wiederum bedeutet, daß man Christ hätte werden können, ohne den Konfuzianismus als Ganzes zu verwerfen. Doch in der theologischen Situation der damaligen Zeit war eine solche Annahme des Konfuzianismus nicht möglich, wenn der Konfuzianismus als Religion betrachtet wurde. So verfochten die Jesuiten den Standpunkt, der Konfuzianismus sei keine Religion, und erhielten daraufhin vom Papst die Erlaubnis, Konfuzianer zu taufen. Doch das löste einen Sturm des Widerspruches unter europäischen Christen aus, die der Meinung waren, der Konfuzianismus sei doch eine Religion und sein Bekenntnis schließe ein Bekenntnis zum Christentum aus und umgekehrt. So kam die vorurteilsfreie missionarische Politik doch nicht zur Auswirkung, und die Zahl der Bekehrungen blieb gering.

Smith macht weiter darauf aufmerksam, daß, wenn wir heute vom Christentum und anderen Traditionen als Religionen sprechen, unser Verhältnis zu Mitgliedern dieser Traditionen wie ein Verhältnis von Vertretern einer Glaubensgemeinschaft einer anderen gegenüber wird. Das verhärtet unsere Fronten. Anstatt heute mit uns lebenden Menschen auf dem Boden ihrer persönlichen Erfahrungen und Überzeugungen gegenüberzutreten, behandeln wir sie als Verfechter eines Systems von Glaubensinhalten, Verhaltensweisen und Praktiken, die den unseren fremd sind. Vermeiden wir dies und teilen einfach unseren Glauben mit ihnen, so finden wir, daß wir viel gemein haben.

Smith's Standpunkt ist bemerkenswert. Während Barth Glauben dem religiösen *Apriori* gegenübergestellt hatte, erklärt Smith, Glaube *sei* das religiöse *Apriori*. Seine Begründung scheint dazu angetan, christliche Vorurteile Angehörigen anderer Traditionen gegenüber weitgehend abzubauen. Doch eine Gefahr liegt in diesem Verfahren. Betrachtet man Glauben als das Wesen aller Traditionen, dann kann man in einer vollen Wendung wieder zu der Annahme gelangen, unsere eigene Tradition sei normgebend für unser Verständnis anderer. Es kann nicht bezweifelt werden, daß Glauben in allen Traditionen eine Rolle spielt. Doch die Bedeutung von «Glauben» variiert weitgehend; darüber hinaus variiert auch noch seine Rolle und seine relative Bedeutung. In den meisten buddhistischen Traditionen zum Beispiel geht man in den fortgeschrittenen Stufen über ihn hinaus. Wenn man ungeachtet dessen darauf beharrt, daß der Glaube tatsächlich auch für die Buddhisten der Kern des Ganzen sei, wie Smith es zu tun scheint, so könnte dies eine subtile Form von Neo-Imperialismus sein. Wir sollten die Buddhisten in ihren eigenen Worten uns erzählen lassen, was für sie zentral ist. Die Antwort weicht jedenfalls für gewöhnlich von dem ab, wohin Smith's Betonung des Glaubens uns führen möchte.

III. Religionen und Wege

Stellen wir uns auf den Standpunkt, «Religion» bedeute einen Weg, Dinge miteinander zu verbinden, dann ist Christentum wahrhaft eine Religion oder kann es

wenigstens sein. Rationalismus, Romantik, Marxismus, Faschismus, Szientismus, Nationalismus, Psychoanalyse und Feminismus können dann ebensogut Religionen sein wie Vedismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Islam und Judentum. Doch die meisten Leute verstehen eben unter Religion nicht dies, sondern etwas anderes. Sie unterscheiden Religion als einen besonderen Weg, Dinge miteinander zu verbinden, von anderen Wegen. In *God and the World* (S. 104–106) habe ich vier Elemente bestimmt, die für die meisten von uns heute Sinn und Bedeutung dieses Wortes ausmachen: Beziehung zu einer Welt, die uns in der normalen Sinneserfahrung nicht gegeben ist; ein Sinn für das Absolute (oder Heiligkeit); kultische Zeremonie; Interesse an seelischen oder spirituellen Zuständen. Ich will hier nicht versuchen, näher zu erklären, was ich damit meine. Nach meiner Meinung sind alle diese Regungen, die ich oben aufgezählt habe, in einem gewissen Grad religiöser Natur unter diesem oder jenem Aspekt, dagegen variieren Grad und Hinsicht erheblich. So sind aufs ganze gesehen Buddhisten stärker religiös als Marxisten, doch kann der Sinn für das Absolute unter Marxisten ebenso stark sein wie unter Buddhisten. Ja, manche Buddhisten sind angestrengt bemüht, diesen Sinn für das Absolute zu überwinden, wie es in dem berühmten Wort des Zen anklingt: «Wenn du dem Buddha begegnest, töte ihn!» Nach Meinung mancher Leute läßt sich das Ziel des Buddhisten als Befreiung der Menschen von Religion verstehen. Auf keinen Fall aber kann religiös sein als notwendige Norm für den Buddhismus angesehen werden, etwa in dem Sinne, daß der Buddhist ein um so besserer Buddhist ist, je religiöser er ist. Im Hinblick auf unsere heutige Anerkennung der Rolle, die das Christentum in der Säkularisierung von Erfahrung und Gesellschaft spielt, muß dasselbe vom Christen gesagt werden. Erschöpfte sich die Erklärung, Christentum sei eine Religion, darin, daß es religiös ist, so wäre die Erklärung berechtigt. Doch in diesem Sinne sind alle Bewegungen oder Traditionen, denen die Menschen mit ernster Absicht anhängen, Religionen. Wenn wir in dieser Weise klassifizieren, so erfahren wir damit recht wenig von ihnen. Wir müßten weiter fragen, ob «eine Religion» in diesem Sinne primär politisch, kulturell, philosophisch, sozial oder religiös wäre. Erst wenn diese Frage beantwortet wäre, könnten wir weitergehen mit unserer Nachforschung. Es dürfte klüger sein, den Begriff «Religion» auf solche Bewegungen oder Traditionen zu begrenzen, für die das Religiös-Sein das Wichtigste ist. Es gibt verschiedene Formen sowohl des Buddhismus' als des Christentums, die in diesem Sinne Religion sind. Doch gibt es vom Buddhismus wie vom Christentum andere Formen, die es nicht sind. Bei der Betrachtung des Buddhismus und des Christentums sollte man die Voraussetzung vermeiden, die meisten religiösen Formen seien normativ. Dementsprechend ist die Klassifikation des Buddhismus wie des Christentums als Religion irreführend. Denn diese Klassifizierung läßt den Schluß zu, man könne beide am besten verstehen, wenn man untersucht, wie sie Religiosität verkörpern, obwohl ihre säkularisierenden Tendenzen tatsächlich gleich wichtig oder gar noch wichtiger sind. Im Lichte dieser Erkenntnis scheint es besser, Christentum *nicht* als Religion anzusprechen.

Ich habe vorhin von «Bewegungen» und «Traditionen» gesprochen. Diese Begriffe sind neutraler als der Begriff «Religion». Ich möchte nun vorschlagen, daß diese Bewegungen und Traditionen, die sich vornehmen, Dinge zusammenzubinden und dazu eine bestimmte Form von persönlichem und von Gemeinschaftsleben vorsehen, «Wege» genannt werden. Das läßt die Frage offen, wie religiös sie sein mögen und wie zentral spezifisch religiöse Akzentsetzungen bei ihnen sein mögen. Zugleich verwenden wir damit einen Begriff, der vielen von ihnen vertraut ist, anstatt ihnen westliche Kategorien aufzudrängen.

«Religion» ist ein geläufiges Wort in unserem Vokabular. Dieses Wort hat Gesetze, Institutionen und akademische Disziplinen gestaltet und geformt. Daher wird die Annahme unseres Vorschlages, dieses Wort zu degradieren, recht verwickelte Konsequenzen haben. Für manche der sich daraus ergebenden praktischen Probleme habe ich keine direkten Lösungen parat. Doch gibt es auch eine Reihe akuter Probleme, die durch die weitere Verwendung des bisherigen Gebrauches dieses Wortes entstehen. Ich habe angedeutet, welche fragwürdigen Auswirkungen die Hegemonie des Begriffes «Religion» auf die Diskussion in der amerikanischen gelehrten Welt und in der Geschichte der Theologie gehabt hat. Überdies gibt es akute Probleme für die Selbstdefinition, selbst in Disziplinen wie der Religionsgeschichte. Die Annahme, Christentum sei Religion, behindert immer noch die Bemühungen derer, die nach einem weltlichen Christentum oder einer politischen Theologie rufen. Schwierigkeiten mit dem Begriff «Religion» veranlassen viele, an seiner Stelle von «Glaubensformen» (faiths) zu sprechen, wenn sie von einem Dialog zwischen den Glaubensformen (inter-faith dialogue) oder Menschen anderen Glaubens reden. Wenn wir aber den Begriff «Religionen» fallen lassen müssen, dann haben wir auf der anderen Seite auch sorgfältig die Grenzen des Begriffes «Glaubensformen» in Betracht zu ziehen. Es wird also Zeit für neue Vorschläge.

IV. Pluralismus und christlicher Anspruch

Nun können wir erklären: Christentum ist der Weg, der behauptet und beteuert, daß Christus Der Weg ist. Natürlich ist Christentum, so wie es konkret existiert, nur ein Weg unter vielen Wegen. Und diese Tatsache ist ein tiefgreifendes inneres Problem für den christlichen Glauben und die Theologie. Wir haben bereits auf eine Reihe Bemühungen hingewiesen, mit diesem Problem fertig zu werden. Wir können fünf unbefriedigende Optionen aufzählen und kurz bewerten.

1. Verwerfung: Es gibt Leute, die, ungeachtet der offenkundigen Tatsache, daß viele Menschen in anderen Wegen einen großen Sinn finden, behaupten, alle seien im tiefsten Grund falsch. Die Schroffheit dieses Urteils hat wenig mit christlicher Liebe und Demut gemein.

2. Identität: Manche behaupten, was hinter der scheinbaren Verschiedenheit der Wege stehe und wichtig sei, sei in Wahrheit dasselbe. Doch ist bis heute noch keine zufriedenstellende Formulierung dieser Identität vorgelegt worden.

3. Pfade, die denselben Berg hinaufführen: Da die Evidenz allzu stark gegen die Identität aller Wege spricht, behaupten andere, die Wege seien zwar verschieden, führten aber zum gleichen Ziel. Das Problem besteht darin, daß dies offenbar irrig ist. Die Ziele des Einswerdens mit Brahma und der Schaffung von Gerechtigkeit für die menschliche Gesellschaft sind keineswegs dieselben.

4. Relativierung: Wir können den vorgefundenen Pluralismus der Wege als Zeichen dafür nehmen, daß es keinen Maßstab für die Abmessung ihrer relativen Werte und Vorzüge gibt. Sie sind zwar alle verschieden und alle in gleicher Weise zu achten. Diese Annahme sanktioniert die naivsten und abwegigsten Ideen. Sie führt schnell zu einer Indifferenz allen Wegen gegenüber.

5. Synkretismus: Wir können von allen Wegen das nehmen, was uns am meisten behagt, es zusammensetzen und einen neuen Weg errichten. Doch bei diesem Vorgang werden wir wahrscheinlich viel von dem verlieren, was von allen das Wertvollste ist. Unsere neue Religion wird nicht mehr Tiefe haben, als wir derzeit bereit sind, ihr zu geben. Und das ist nicht viel.

Als echte Alternative zu den oben genannten schlage ich den Weg der schöpferischen Umwandlung vor als Den Weg, der Christus ist. Der Ton liegt hier darauf, daß diesem Weg folgen nicht bedeutet, uns auf einen starren Komplex von Glaubensinhalten, Verhaltensweisen und Handlungen festzulegen. Christlicher Glaube ist vielmehr Vertrauen auf Den Weg, gerade obwohl wir nicht erkennen können, wohin er führt. Er ist Bereitschaft, die Sicherheit bestehender Modelle neuen Herausforderungen auszusetzen. Fremde Glaubensinhalte, Verhaltensweisen und Praktiken, die einigen Anschein von Wahrheit und Wert aufweisen, gehören zu den wichtigsten von diesen Herausforderungen. Wenn wir ihnen gegenüberstehen, können wir versuchen, auf dem Weg, den wir gekommen sind, zurückzuziehen bis zu einem Punkt, der sicherer ist; aber das ist nicht Glauben. Wir können gegen sie argumentieren und aufzuzeigen suchen, daß ihre scheinbare Wahrheit und Qualität ganz und gar falsch ist, insofern sie von dem verschieden sind, was wir bereits gelernt haben. Aber das gibt ebensowenig dem Glauben Ausdruck. Andererseits können wir uns öffnen, um von ihnen zu lernen. Wenn wir beeindruckt sind von dem, was wir hören und bedrückt von den Problemen, auf die wir auf unserem eigenen Weg gestoßen sind, können wir auf den anderen Weg überwechseln; doch auch das zeigt nicht minder einen Mangel an Glauben. Auch wenn wir von anderen lernen und dann einfach die neue Information zur alten hinzufügen, dabei aber der alten entsprechend unverändert weiterleben, so ist das immer noch kein Glaube, denn Der Weg bindet stets das Alte und das Neue zusammen. Doch wenn wir aufrichtig offen sind für das Neue und ihm gestatten, das Alte umzuformen – es nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen –, das ist Glaube, das ist der Weg schöpferischer Umwandlung.

Das ist der Weg eines gesunden Wachsens im persönlichen Leben. Es ist auch der Weg, dem zu ihrem Besten die Kirche gefolgt ist bei der Begegnung mit den Herausforderungen der Geschichte. Die erste große Herausforderung war ihre Begegnung mit dem platonischen und mit dem stoischen Weg. Manche Christen sind dabei der Herausforderung aus dem Weg gegangen. Andere haben ganz einfach die griechische Weisheit abgelehnt. Noch andere haben in ihrer Offenheit für die Philosophen den christlichen Weg insgesamt aufgegeben. Doch nach heftigem Kampf hat die Kirche als ganzes die Weisheit der größten Griechen in ihr eigenes Leben integriert. Das geschah nicht und hätte nicht dadurch geschehen können, daß man einfach griechische Philosophie zur biblischen Lehre hinzufügte. Das bedeutete vielmehr eine Umwandlung dessen, was geglaubt worden war, zusammen mit den es begleitenden Verhaltensweisen und Handlungen. Darin lagen Risiken. In mancher Hinsicht bedeutete das, was dabei geschah, einen Verlust von Wertvollem aus dem biblischen Erbe, und es brachte das neue, in der Renaissance aufgenommene Bibelstudium dazu, einige dieser Elemente wieder ins Spiel zu bringen. Dennoch war, ungeachtet aller Unvollkom-

menheiten jeder historischen Bewegung, die Integration griechischen Denkens in ihr eigenes Leben ein Akt des Glaubens. Das Christentum wurde in schöpferischer Weise umgewandelt. Es folgte Dem Weg.

Bei unseren Begegnungen mit den traditionellen religiösen Wegen Asiens ist die Situation ähnlich. Auch hier begegnen wir einer fremden Wahrheit und Wertwelt. Auch hier neigen wir dazu, uns auf einen Platz auf dem Weg zurückzuziehen, der diese Herausforderung nicht in sich trägt, oder ganz einfach alles abzulehnen in diesen Traditionen, das unserem Erbe fremd ist. Wiederum aber gibt es auch hier Christen, die ihres Weges überdrüssig sind und sich dem hinduistischen oder buddhistischen Weg zuwenden. Andere fügen einfach meditative Praktiken oder geistliche Übungen des Ostens zu ihren christlichen Tätigkeiten hinzu. Doch haben wir auch hier die günstige Gelegenheit, uns in kreativer Weise umwandeln zu lassen. Die Risiken sind nicht gering, und zweifellos begehen wir jetzt und sicherlich auch weiterhin Mißgriffe. Doch die Weigerung, für eine kreative Umwandlung offen zu sein, würde einem Verlassen Des Weges aus mangelndem Glauben gleichkommen.

Wenn wir den Weg verstehen, der Christus in dieser Art ist, dann braucht es uns nicht aus der Fassung zu bringen, daß wirklich Christentum ein Weg unter anderen ist. Dann führt die Anerkennung dieser Tatsache nicht mehr zur Relativierung. Liegt ein Weg einfach neben einem anderen, so daß man zwischen beiden wählen muß, und wenn es keine Kriterien gibt, nach denen man wählen kann, dann erwächst daraus Relativismus. Wenn aber der Weg, der Christus ist, der Weg des Sich-schöpferisch-umformen-Lassens durch alle jene Wege ist, die uns etwas von Wert zu lehren haben, dann kann der Weg, der Christus ist, für uns in der Tat Der Weg sein. Wir dürfen nun nicht behaupten, das Christentum sei der Weg, der bereits alle Wahrheit und alle Werte enthält. Unser Anspruch ist nicht, daß wir bereits angekommen sind, sondern daß wir auf Dem Weg sind.

Doch verlangt unser pluralistisches Bewußtsein, daß wir fragen, ob nicht andere Wege ebensogut beanspruchen können, Der Weg zu sein. Diese Frage läßt sich nicht durch ein *Apriori* beantworten und ebensowenig durch ein großzügiges «Natürlich», beziehungsweise durch ein Betonen der Einzigartigkeit des Christentums. Jeder einzelne Antragsteller erfordert eine ehrliche und offene Prüfung. Beim Vorgang einer solchen Prüfung können wir unsere christlichen Neigungen und Vorurteile nicht ausschalten. Und wir sollten mit ihnen rechnen und dementsprechend unsere eigenen Urteile mit Vorsicht betrachten. Doch sollten wir dabei keineswegs das übersehen, was an Dem Weg, der Christus ist, groß und charakteristisch ist.

Der christliche Anspruch beruht auf einer eschatologischen Ausrichtung des christlichen Weges, die ihn von vielen anderen Wegen unterscheidet. Christlicher Glaube bedeutet unter anderem Offensein für das Neue, während religiöse Wege, die glauben, daß das Vollkommene das Ursprüngliche, das Uranfängliche ist, nicht dasselbe Motiv haben, offen zu sein für andere Traditionen, für das, was in ihnen anders ist. Es scheint, als könne das Eschatologische das Ursprüngliche in einem Sinne einschließen, in dem das Ursprüngliche das Eschatologische umgekehrt nicht einzuschließen vermag. Auf der anderen Seite sind die nichttraditionellen und weniger religiösen Wege fast immer auf etwas Geringeres als die Totalität beschränkt. Sie definieren sich durch Bindungen, die unvermeidlich ebensogut ausschließen wie einschließen.

Selbst wenn es Gründe gibt für die Annahme, daß viele andere Wege nicht diese Möglichkeit in sich tragen, Der Weg zu sein, wie dies beim christlichen Weg der Fall ist, sind wir aufgerufen, doch offen zu bleiben. Das christliche Zeugnis lautet nicht, daß kein anderer Weg die Möglichkeit besitzt, Der Weg zu sein. Es genügt zu wissen, daß Christus Der Weg ist.

Bibliographie

Barth, Karl, Der Römerbrief (Chr. Kaiser Verlag, München 1922).
Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Chr. Kaiser Verlag, München 1951).
Eliade, Mircea, Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition (Paris, Librairie Gallimard 1949).
Hegel, G. W. Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hgg. von E. Gans (1837).
Hegel, G. W. Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hgg. von P. Marheineke (1832).
Huxley, Aldous, The Perennial Philosophy (Harper and Brothers New York/London 1945).
Johnston, William, The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism (Fordham University Press, New York 1970).
Merton, Thomas, «Wisdom in Emptiness, a Dialogue: D. T. Suzuki and Thomas Merton», «New Directions», v. 17 (1961). Abgedruckt in Thomas Merton, Zen and the Birds of Appetite (New Directions, New York 1968).
Niebuhr, Reinhold, The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation (Charles Scribner's Sons, New York 1941, 1943).
Otto, Rudolf, Das Heilige (1917).
Overbeck, Franz, Christentum und Kultur (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963).
Overbeck, Franz, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963).
Schleiermacher, Friedrich, E. D., Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799).
Schleiermacher, Friedrich, E. D., Der christliche Glaube (1821).
Schuon, Frithjof, De l'Unité transcendante des Religions (Editions Gallimard, Paris 1948).
Smith, Huston, Forgotten Truth: The Primordial Tradition (Harper and Row, New York 1976).

Smith, Wilfred Cantwell, Faith and Belief (Princeton University Press, Princeton New Jersey 1979).
Smith, Wilfred Cantwell, The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind (The Macmillan Company, New York 1962, 1963).
Troeltsch, Ernst, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte: Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Oktober 1901. Erweitert und mit einem Vorwort versehen, 3. Aufl., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN B. COBB

Professor der Theologie an der Claremont School of Theology und der Religionswissenschaft an der Claremont Graduate School; Direktor des Center for Process Studies und Herausgeber der Zeitschrift Process Studies. Zu seinen neueren Veröffentlichungen gehören: Christ in a Pluralistic Age (1975) und Theology and Pastoral Care (1977). Zusammen mit David Griffith schrieb er Process Theology: An Introductory Exposition (1976). Anschrift: School of Theology at Claremont, 1325 N. College Avenue, Claremont, CA 91 711, USA.

Paul Knitter

Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion?

Eine römisch-katholische Antwort

Die Frage, ob das Christentum eine Religion ist oder nicht, ist bei den protestantischen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts viel mehr im Brennpunkt gestanden als bei den römisch-katholischen. Und doch haben sich die katholische Tradition und die heutigen katholischen Theologen mit dieser Frage befaßt, wenn auch mehr einschlußweise und für gewöhnlich im Zusammenhang mit anderen Problemen, und sie sind sich darüber, ob und weshalb das Christentum als eine Religion zu verstehen ist, völlig einig. Eine ausführliche Darstellung und Besprechung dieser Position, wie dieser Aufsatz sie vorlegen will, wird eine dienliche Grundlage abgeben, um sowohl die starken wie die schwachen Seiten am Bild und an der Aktivität der katholischen Kirche von heute zu beurteilen.

In Übereinstimmung mit den vorherrschenden protestantischen Ansichten (wie namentlich Barth und Bonhoeffer sie artikuliert haben) versteht diese Studie Religion als den in Glaubensbekenntnis-Gesetz-Kult zum Ausdruck kommenden symbolträchtigen Komplex von Phänomenen, die – *ante, in und post* – die Transzendenzerfahrung begleiten. Wir nehmen deshalb an, daß es richtig ist, zwischen Offenbarung und Religion, Glaube und zusätzlicher Überlieferung zu unterscheiden.

Das Christentum eine echte Religion

Der römische Katholizismus behauptet klar und nachdrücklich, daß das Christentum eine Religion ist und sein muß. Die systematischen Grundlagen für diese Behauptung sind namentlich von Karl Rahner ausgearbeitet worden, der in der Frage nach dem Bezug zwischen Christentum und Religion als katholischer Sprecher und als Gegenüber zu Karl Barth angesehen werden kann.

A parte hominis ist zu sagen: Die katholische Theologie betrachtet den Menschen als ein von Natur aus sakramentales Wesen. Dies besagt: Die menschliche Daseinsweise – vor den Mitmenschen und vor Gott – ist geschichtlich, gesellschaftlich und politisch.

Erstens: Wenn die Geschichtlichkeit für das, was Menschsein heißt, konstitutiv ist, ist sie auch konstitutiv für Gnade und Offenbarung. Die Gnade nimmt nicht nur geschichtliche Gestalt an, sie ist Geschichte und kann das, was sie ist, nur sein, indem sie Welt, Leib, Ereignis, Sinnbild ist und sich dazu entfaltet. «Das Leben in der Welt gehört daher selbst zum Inhalt des inneren Anrufs Gottes»[1].

«... der Mensch als Subjekt und Person» ist «in *der* Art ein geschichtliches Wesen (...), daß er *als* Subjekt der Transzendenz geschichtlich ist, sein subjekthaftes Wesen von unbegrenzter Transzendentalität ihm selber zu seiner Erkenntnis, zu seinem freien Vollzug *geschichtlich* vermittelt ist. (...) Diese Selbstauslegung der transzendentalen Erfahrung in der Geschichte ist darum wesensnotwendig, gehört zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selber, obwohl beides nicht einfach dasselbe in einer von vornherein gegebenen Identität ist.»[2]

Dies klingt an Thomas von Aquin und einen Grundgedanken in der katholischen Tradition an: «Wer Gott ehrt, muß ihn durch irgendwelche bestimmten Dinge

ehren...»[3] Hierin unterscheidet sich die römisch-katholische Theologie von der weitverbreiteten neoorthodoxen Ansicht; sie hält daran fest, daß die Religion nicht bloß deshalb an der Offenbarung beteiligt ist, weil Gott beschlossen hat, sich ihrer zu bedienen; in gewissem Sinn blieb ihm gar keine andere Wahl; ohne Religion kann Offenbarung nicht «ankommen».

Geschichtlich sein heißt näherhin gesellschaftlich sein. Dies ist ein weiterer zentraler Faktor in der These des Katholizismus, daß das Christentum eine Religion sein muß. So wie die Person ihr Ich nicht kennen und finden kann, ohne daß sie mit anderen Ich zusammen existiert und in Wechselwirkung steht, so läßt sich Offenbarung-Gnade nicht kennen, aneignen und leben außerhalb einer religiösen Gesellschaft. Rahner ist der Ansicht, wenn man die Religion als für die religiöse Erfahrung nebensächlich erkläre, halte man an der «spätbürgerlichen Auffassung» über das Menschsein fest, die vom 18. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschte. Die heutige, stark vom Marxismus beeinflußte Anthropologie sagt, daß die menschliche Existenz von Grund auf durch die gesellschaftliche Umwelt bestimmt wird[4].

Geschichtlichkeit besagt auch, daß die Menschen, sogar in ihrer Beziehung zu Gott, politische Wesen sind. Wie das Tridentinum betont hat, werden wir zwar durch die Gnade allein gerettet, aber nicht ohne unser Zutun und unsere Beteiligung (DS 1525. 1554. 1555). Wir sind also berufen, zusammen mit Gott Heil zu wirken – ein Heil, das «schon gekommen», aber auch «jetzt zu verwirklichen» ist. In katholischer Sicht wirkt die menschliche Person mit Gott zusammen, um die Geschichte zu bilden, um dem Heil in dieser Welt konkrete Wirklichkeit zu geben. Und dazu muß man der Religion Gestalt geben und sich ihrer bedienen. Auch in dieser Beziehung ist die Religion ein wesentlicher Bestandteil der Offenbarung und des Heils.

A parte Dei ist zu sagen: Nach Auffassung der katholischen Theologie ist Gott ein sakramentaler Gott. Hier haben wir die Offenbarungsgrundlage für die oben skizzierte Anthropologie. Wenn die Menschen sich als geschichtlich, gesellschaftlich, politisch erfahren, so geschieht dies nicht zufällig oder infolge grundlos projizierter Bedürfnisse, sondern deswegen, weil die letztgültige Realität geschichtlich, gesellschaftlich, politisch ist. Wie Rahner sagt, gibt es für das Verständnis der religiösen Erfahrung «letztlich nur zwei Möglichkeiten. Entweder ist die Geschichte selber heilsbedeutsam, oder das Heil geschieht nur in einer subjektiven, letztlich transzendentalen Innerlichkeit, so daß das übrige menschliche Leben damit eigentlich nichts zu tun hat»[5]. Der Entscheid, den das Christentum trifft, ist klar, denn es bezeugt in beiden Testamenten einen Gott der Geschichte, einen Gott, der sich nicht nur der Geschichte bedient, um sich zu offenbaren, sondern einen Gott, der der Geschichte Gestalt gibt, einen Gott, der sich letztlich mit der Geschichte identifiziert. Der christliche Gott ist schon im innersten Kern der Gottheit ein inkarnatorischer Gott. Und dieser inkarnatorische Wesenszug der Gottheit wird in die Religion hinausgetragen, so daß die Religion oder die Kirche zum Heilsereignis selbst gehört. Wenn Gott ein sakramentaler Gott ist, kommt man nicht um die Religion herum.

Das Christentum die absolute Religion

Die entschiedene Bejahung von römisch-katholischer Seite, daß das Christentum eine Religion ist, enthält eine fast ebenso kräftige Behauptung – oder führt zu ihr –, daß das Christentum eine – oder vielmehr die – absolute Religion ist. Das Wort «Absolutheit», so wie es in der theologischen Diskussion gebraucht wird, ist eher neueren Datums und hat eine verwickelte, umstrittene Geschichte[6]. Walter Kasper gibt seinen jetzigen Sinngehalt so wieder: «In der katholischen Theologie versteht man unter dem Absolutheitsanspruch des Christentums gewöhnlich, daß das Christentum nicht nur die faktisch höchste der bestehenden Religionen ist, sondern daß es die endgültige, wesensgemäß nicht mehr überbietbare, exklusive und universale Geltung beanspruchende Selbsterschließung Gottes für alle Menschen aller Zeiten darstellt.»[7]

Wenn wir die Geschichte der katholischen Ekklesiologie überblicken, so bemerken wir, daß sich der Begriff des Christentums als Religion aus einer sogenannten exklusiven zu einer inklusiven Absolutheit entwickelt hat[8]. Die Theologen bringen mancherlei Gründe dafür vor, daß diese Absolutheitsansprüche, wenigstens in einer modifizierten Form, selbst in unserem Zeitalter der Toleranz doch weiterhin gemacht werden müssen.

A parte hominis argumentieren katholische Theologen von einer Ontologie der Freiheit und einer Phänomenologie der heutigen Erfordernisse aus. Die menschliche Freiheit, die einer Vielfalt möglicher Wahrheiten und Entscheide gegenübersteht, ist von einer inneren Dynamik beseelt, die sie zu einer Entscheidung von letzter, endgültiger Tragweite drängt. Aus diesem Grund fühlen Menschen unserer Zeit die schmerzliche Relativität des historischen Relativismus und des Dogmas von Troeltsch, daß das Geschichtliche nicht das Absolute vermitteln könne. Die Menschheit läßt sich von einem «suchenden Gedächtnis» leiten und bejaht die endgültige, geschichtliche Präsenz des Absoluten. Rahner legt dieses Argument dar

und zieht den Schluß, «daß man einerseits religiös konkret nur in absoluter Bejahung leben kann und andererseits nur das Christentum unter den Religionen ernsthaft überhaupt den Mut hat zu einem absoluten Anspruch»[9].

A parte Dei geht das Argument, daß das Christentum die absolute Religion ist, von der Aussage des Christentums aus, daß Gott ein von Grund auf geschichtlicher Gott ist – ein Gott, der die Geschichte nicht nur durchdringt, sondern in ihr etwas Einzigartiges, Absolutes getan hat. Diese geschichtliche Setzung des Absoluten steht in Entsprechung zum «suchenden Gedächtnis» der Menschheit; sie ist ein Akt, der die Menschen vor eine objektive, autoritative göttliche Ordnung stellt und sie so befähigt, ihre «hermeneutischen Verdachte», daß der Glaube nichts als eine subjektive Projektion ist, zu überwinden; sie ist zudem ein Akt, der eine «besondere Heilsgeschichte» grundlegt, welche die endgültige, unüberholbare Festsetzung dessen ist, was Gott in der allgemeinen Heilsgeschichte vorhat.

Diese Erklärungen führen zum letztgültigen theologischen Grundstein dafür, daß sich das Christentum als absolute Religion versteht: zu seinem Verständnis der Inkarnation in Jesus von Nazaret. Hier haben wir, so wird argumentiert, die große Ausnahme von dem von Troeltsch aufgestellten Satz, daß das endliche Geschichtliche das unendliche Absolute nicht zum Ausdruck bringen kann; hier hat der «Deus semper maior» eine «überraschende Wende» vorgenommen; in Jesus haben wir das *concretum universale*. Somit besitzt das Christentum als die Weiterführung dieses Ereignisses das Kriterium für alle andere religiöse Erfahrung und ist es die Verkörperung und Vollendung aller anderen Religionen. Als von dem Geschichte gewordenen Absolutum beseelt, ist es die absolute Religion.

Folgerungen, die sich daraus ergeben, daß das Christentum eine echte und die absolute Religion ist

Dieses Verständnis des Christentums als einer echten und der absoluten Religion wirkt sich auf das innere Leben des römischen Katholizismus und seine äußeren Beziehungen zur Welt sehr konkret aus. Im folgenden geben wir einen kurzen Hinweis auf die bedeutsamsten dieser Konsequenzen.

Konsequenzen ad intra

Daß der Katholizismus darauf beharrt, daß Offenbarung/Glaube sakramental und somit in Religion gefaßt sein muß, hat bei katholischen und protestantischen Theologen und Seelsorgern sehr positive Zustimmung gefunden. Wie sie sagen, befähigt dieses Beharren die Gläubigen, das ins Leben umzusetzen, was in diesem Jahrhundert neu entdeckt worden ist: nämlich daß der Mensch ein Wesen ist, das Symbole setzt und auf Symbole angewiesen ist; daß das Rituelle zu sämtlichen Aspekten der menschlichen Existenz gehört; daß eine Religion ohne Symbole und Ritual blutlos ist. Die Tatsache, daß der Katholizismus die glaubensmäßigen und ethischen Komponenten der Religion anerkennt, gibt den Gläubigen ein benötigtes Zugehörigkeitsgefühl, einen Platz, wo sie stehen und handeln können, ein Identitätsgefühl und das nötige Engagement, um sich mit ihrer Umwelt – vor allem kritisch und prophetisch – auseinanderzusetzen[10].

Nicht ebenso positiv scheinen die Konsequenzen daraus zu sein, daß der Katholizismus behauptet, das Christentum sei nicht nur eine echte, sondern auch die absolute Religion. Wie nötig es auch der Mensch haben mag, einen «endgültigen und absoluten» Akt der Freiheit zu setzen, so läßt sich doch sagen, daß die Grundursache des Unbehagens und selbst der offenen Rebellion unter den römischen Katholiken von heute sich auf den Absolutheitscharakter zurückführen läßt, den Erzieher und Hirten der Lehre, der Ethik und selbst liturgischen Formen der Kirche gegeben haben. Man mag dies als ein Reifen des Glaubens unter den Katholiken bezeichnen, aber es ist ganz offensichtlich, daß diese heute zwar das Bedürfnis nach echter Religion verspüren, aber von einer absoluten Religion abgeschreckt werden. Sie sind sich der schlimmen Folgen einer Verabsolutierung der Religion schmerzlich bewußt: a) Vergötzung der Autorität und des Dogmas; b) eine rituelle und ethische Praxis, die zu Aberglauben wird; c) eine Moral, die zu Legalismus, ja Scheinheiligkeit entartet; d) ein Identitätsgefühl, das zu einem «falschen Bewußtsein» und zu Hybris gegenüber Außenstehenden wird[11].

Unter den Katholiken von heute findet eine Verlagerung statt von Ideologien (absoluten Lehren) zu Werten, von Gewißheiten zu Suchen, von Gesetzesbeobachtung zu Kreativität, von bloßer Mitgliedschaft zu Mitverantwortung[12], kurz, von absoluter Religion zu echter Religion. Doch weil der offizielle Katholizismus an seinen Absolutheitsansprüchen festhält, gibt es in der Kirche immer mehr «anonyme Christen» – Menschen, die sich mit der Wahrheit und den Werten des Christentums identifizieren, aber seine Absolutheitsansprüche nicht teilen können. Wie John Shea hervorgehoben hat, sind in den letzten fünfzehn Jahren viele Katholiken innegeworden, daß der einzige Weg, um ihre Religion authentisch und mündig zu bejahen, der ist, einen schmerzhaften, aber befreien-

den Ernüchterungsprozeß zu durchlaufen, d.h. zu realisieren und zu akzeptieren, daß ihre christlichen Symbole, Lehren, Moralgesetze, liturgischen Formen zwar wahre und verläßliche Vermittler des Mysteriums sind, aber nicht das Mysterium selbst. «Das Mysterium, der transzendente Sinn dessen, was die Christen Gott nennen, bleibt Mysterium. Keine endliche Realität, nicht einmal die Person Jesu oder die Kirche, hat ausschließlich Anspruch darauf.»[13] Ein protestantischer Beobachter würde dazu wohl sagen, daß der katholische Anspruch, die absolute Religion zu sein, die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Religion praktisch zerstört habe.

Konsequenzen ad extra

Hier werden wir vor allem die Konsequenzen besehen, die sich daraus für die Beziehung des Katholizismus zu den anderen Religionen ergeben. Und ein weiteres Mal kann aufgezeigt werden, daß der Anspruch des Katholizismus, eine echte Religion zu sein, eine Grundlage gebildet hat für die positive Einstellung zu den anderen Religionen, wie sie sich in den bekannten Aussagen des Zweiten Vatikanums findet. Das Konzil hat bejaht, daß sich in den nichtchristlichen Religionen «Gutes und Wahres», «Wahres und Heiliges» findet, sagt aber nicht ausdrücklich, daß sie Heil vermitteln[14]. Immer mehr katholische Theologen (u.a. K. Rahner, H.R. Schlette, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, B. Lonergan, H. Küng, R. Panikkar) entwickeln jedoch die Konzilsaussagen weiter und behaupten, die Religionen seien als legitime Heilswege anzusehen[15]. Der Hauptgrund für diese Behauptung ist genau der gleiche wie der für den Anspruch, daß das Christentum eine echte Religion ist. Wenn die katholische Tradition an der universalen Möglichkeit der Heilsgnade festhält, muß sie erwarten, daß diese Gnade durch die Religionen vermittelt wird. Zu postulieren, daß die Gnade Nichtchristen durch eine innere Inspiration oder eine besondere Führung anläßlich der ersten sittlichen Entscheidung oder durch eine besondere Erleuchtung im Augenblick des Sterbens angeboten wird, heißt auf willkürliche und unglaubwürdige Postulate verfallen. Wollte man bestreiten, daß der Mensch in den Religionen und durch sie Heil erfahren kann, «dann würde (...) das Heilsgeschehen völlig unsozial und ungeschichtlich gedacht. Dies aber widerspricht fundamental dem geschichtlichen und gesellschaftlichen (kirchlichen) Charakter des Christentums selbst»[16]. Wenn der Bund Gottes mit Noach ein Bund mit den Völkern ist, muß der Bund wesensgemäß durch die Religionen vermittelt werden[17]. Die merklichen Unterschiede, die zwischen den katholischen und den protestantischen Ansichten über die anderen Religionen bestehen, lassen sich auf ihre unterschiedliche Auffassung über die Frage zurückführen, ob das Christentum eine echte Religion sei.

Wenn man die Konsequenzen besieht, die sich aus dem Selbstverständnis des Katholizismus als der absoluten Religion ergeben, so wird diese positive Einstellung zu anderen Religionen «gedämpft», ja radikal eingeschränkt. Da die meisten der oben erwähnten Theologen am Absolutheitscharakter des Christentums festhalten (wie wir noch sehen werden, scheint Panikkar eine beachtenswerte Ausnahme zu bilden), behaupten sie weiter, das durch diese Religionen vermittelte Heil sei in verschiedener Hinsicht unzulänglich und unvollständig; es sei nicht imstande, zwischen Wahrheit und schwächendem Irrtum zu unterscheiden und sei nicht so existentiell greifbar wie im Christentum, da es mehr Fragen als Antworten enthalte. Und wenn diese Theologen beschreiben, wie sich die Weltreligionen zum Christentum verhalten, nennen sie diese Religionen «adventliche Formen», «Vorentwürfe», «Wegbereiter», die eine ähnliche Rolle spielen wie das Alte Testament. Oder die Religionen sind, wie das Zweite Vatikanum dies sagt, eine «praeparatio evangelica»; es findet sich darin bloß «eine Art von verborgener Gegenwart Gottes», die in der «Fülle des religiösen Lebens», das im Christentum zu finden ist, zutage treten soll. Die Religionen sind also nur gültig bis zum vollen Kommen des Christentums. Während einige Theologen davon sprechen, daß die Religionen einer «Beurteilung» und «Krisis» zu unterziehen sind, sprechen andere lieber von ihrer «Aufhebung», wodurch sie im Christentum zu einem «Konvergenzpunkt» oder einer «Synthese» gelangen[18]. Diese Haltungen legen den Grund für den umstrittenen Begriff «anonyme Christen».

In der letzten Zeit geben katholische Theologen solche Versuche, Nichtchristen durch eine Hintertür in die Kirche hineinzubringen, auf; sie bestehen nicht mehr darauf, daß die Kirche das Heil, das außerhalb ihrer Grenzen erfahren wird, vermitteln oder konstituieren müsse, doch verlangen sie bei der Begegnung mit anderen Religionen weiterhin, daß alle Religionen sich nach dem in Christus und dem Christentum gegebenen endgültigen Maß richten müssen[19].

Künftige Richtungen: Von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik zur Theozentrik

Im Licht der angestellten Erwägungen stellt sich eine Frage, die vielen Christen zu schaffen macht: Muß denn das Christentum, um eine echte Religion zu sein,

in Treue zu seiner Überlieferung sich als die absolute Religion verstehen? Einige werden einwenden, es handle sich dabei um eine veraltete Frage, die zu nichts anderem als zu einer aufgewärmten liberalen Theologie führe. Doch mit einem solchen Überspielen dieser Frage macht man sich die Sache zu leicht. Die Berufung auf unrichtige Antworten von einst (waren sie ganz und gar unrichtig?) schafft das Problem nicht aus der Welt. Im Gegenteil! Die Konsequenzen, die sich aus dem Selbstverständnis des Katholizismus als einer absoluten Religion heute *ad intra* und *ad extra* ergeben, weisen darauf hin, daß die Frage sich dringlicher als je stellt.

Vor allem im Hinblick darauf, daß die Welt den religiösen Pluralismus «in einer qualitativ neuen Art» erlebt, sprechen viele davon, daß es notwendig ist, das Selbstverständnis des Christentums als einer absoluten Religion zu revidieren. Wir leben in einer Welt, in der die Religionen einander kennen und aufeinandertreffen wie nie zuvor; in einer Welt, die neue Formen einer Einheit in Verschiedenheit (auf nicht bloß religiöser, sondern auch auf kultureller und politischer Ebene) erfordert; in einer Welt, deren kulturelle Entwicklung in ein Stadium «geschichtlichen Bewußtseins» eingetreten ist. Diese Welt beschenkt das Christentum mit einem neuen *kairos*, und um diesem *kairos* zu entsprechen, muß es nach einem neuen Verhältnis zu den anderen Religionen und somit nach einem neuen Selbstverständnis suchen[20]. Dies gilt besonders auch deshalb, weil dieser *kairos*, wie das Zweite Vatikanum erkannt hat, einen echten Dialog zwischen den Religionen erfordert. Doch der Missionar und Missiologe H. Maurier spricht für viele, wenn er auf ein irritierendes Problem hinweist: «Wenn das Christentum die endgültige Wahrheit, die Absolutheit der Offenbarung Gottes an die Menschheit ist, bleibt den anderen Religionen nichts anderes übrig, als sich zum Christentum zu bekehren... Was wir also tatsächlich haben, ist ein Dialog zwischen einem Elefanten und einer Maus.»[21]

Um sich solchen Problemen und der erforderten Überprüfung zu stellen, muß die römisch-katholische Theologie die in diesem Jahrhundert begonnene Entwicklung im Selbstverständnis des Christentums als Religion weiterführen: von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik zur Theozentrik. Dies ist eine Entwicklung, die den Kerngehalt der früheren Stadien nicht negiert; in der Bejahung der Theozentrik können die Theologen immer noch, wenn auch in revidierter Form, die universale Bedeutung der Kirche und Christi bejahen. Nur indem das Christentum eine solche Evolution durchführt, kann es wirklich eine echte Religion sein.

Von Ekklesiozentrik zu Christozentrik

In der römisch-katholischen Ekklesiologie geht eine «kopernikanische Wende» vor sich und muß kühn zu Ende geführt werden. Dies will heißen: Aus der nun allgemeinen Ansicht, daß die Kirche nicht mit dem Gottesreich oder mit Christus selbst identifiziert werden darf, sind die Folgerungen zu ziehen. Alle religiösen Formen des Christentums – Glaubensbekenntnisse, Rechtsvorschriften und Kult – dürfen nicht zu ein für allemal geltenden, unveränderlichen Wahrheitsaussagen verabsolutiert werden. Doch diesbezüglich sind die katholische Hierarchie und die katholischen Theologen nicht folgerichtig gewesen; sie haben nicht die gleiche Vorsicht und Zurückhaltung walten lassen wie die frühen Kirchenväter bei der Ausarbeitung der *communicatio idiomatum;* sie hatten die Tendenz, das Göttliche mit dem Menschlichen zu identifizieren. In ihrer Bekräftigung der Gottheit ihres Gründers verlor die Kirche das Gespür für die wesentliche Vieldeutigkeit ihrer hierarchischen Ämter, ihrer Glaubens- und Sittenlehre, ihres Sakramentensystems, ihres Lebens und ihrer Praxis, kurz, ihrer Religion[22]. Diese Verabsolutierung religiöser Formen liegt, wie aufgezeigt, vielen Schwierigkeiten zugrunde, welche Katholiken heute mit der Kirche haben.

Die Abstandnahme von der Ekklesiozentrik verlangt auch die klare Anerkennung und Verkündigung, daß die Kirche nicht universal heilsnotwendig ist. Die primäre Sendung der Kirche ist nicht das «Heilsgeschäft», sondern die Aufgabe, dem Gottesreich zu dienen und es zu fördern, indem sie Zeichen und Dienerin ist, wo auch immer dieses Reich sich bildet. Es liegt also nicht notwendigerweise im «Plan Gottes», daß, bevor das *eschaton* eintritt, alle Menschen Glieder der Kirche sein müssen. Die vielen Pfade werden vielleicht ihre Sendung und ihre notwendigen Beiträge bis zum Ende beibehalten. Missionstheologen ziehen sogar noch spezifischere Schlüsse: «Die Kirche hat die Aufgabe, für die Menschen, die sie umgeben, Zeichen und Sakrament des Heils zu sein; sie muß dem Buddhismus behilflich sein, auf seinem geschichtlichen Heilsweg voranzuschreiten (...), damit der Buddhist ein besserer Buddhist wird»[23]. Auf diese Weise wird die Verlagerung von exklusiver zu inklusiver Absolutheit zu Ende geführt werden: von ihrer Verankerung in Christus her wird die Kirche Gottes Heilsgnade, wo immer sie auch wirken mag, anerkennen und fördern und so in sich enthalten.

Von Christozentrik zu Theozentrik

Damit dies geschieht, muß eine weitere Bewegung vor sich gehen. Der Impuls zu einer Bewegung von der

Christozentrik zur Theozentrik wurde schon auf dem Zweiten Vatikanum und in der hinter ihm stehenden Theologie gegeben. Das Konzil nahm von der Ekklesiozentrik Abstand, indem es anerkannte, daß die Heilsgnade und die Heilsgegenwart des universalen Christus auch außerhalb der katholischen Kirche wirken. Diese Abstandnahme wurde vor allem durch das ökumenische Gespräch mit anderen Christen und durch die Erkenntnis gefördert, daß der römische Kirchenbegriff ein Hindernis für diesen Dialog darstellt. Heute zwingt der weiter gespannte ökumenische Dialog mit den anderen Religionen die Theologen und die Christen im allgemeinen zu der Einsicht, daß nicht nur der herkömmliche Kirchenbegriff, sondern auch das Christusverständnis diesen Dialog behindert. «Selbst wenn wir zugeben, daß die Menschen in ihren sukzessiven Religionen und durch sie gerettet werden, aber sagen, dies sei deshalb der Fall, weil in diesen Religionen Christus durch seinen Geist und auf solche Weise handelt, daß er letztlich der einzige Heilbringer bleibt, sehen wir die anderen Religionen immer noch von der Absolutheit des Christentums aus; im Grunde bleibt dann die andere Religion dennoch disqualifiziert. Und es widerstrebt ihr in jeder Faser ihres Wesens, disqualifiziert zu werden.»[24]

Die heutigen katholischen Theologen bewegen sich in ihrer Haltung zu den anderen Religionen von einer Phase der Rede vom «anonymen Christsein» zu einer Phase, in der sie die christologische Grundlage für die Universalitätsansprüche des Christentums in Frage zu stellen beginnen[25]. Sie sind gezwungen, die Schrift und die Überlieferung von neuem zu studieren und sich zu fragen, was die Inkarnation und die Herrschaft Christi bedeuten.

Genauer gesehen, fragt diese Frage danach, ob die – entweder exklusive oder inklusive – Absolutheit ein notwendiger Bestandteil der Inkarnationslehre und der herkömmlichen christologischen Aussagen sei. Diese Frage, die durch den *kairos*, in dem wir leben, notwendig geworden ist, wird zu einer neuen Linse, einer neuen Heuristik, mit der wir die christologische Sprache der Schrift und der frühen Konzilien überprüfen. Kurz: man hat den Gedanken geäußert, daß die absoluten Qualifikationen, die zweifellos zur herkömmlichen christologischen Rede gehören, nicht notwendigerweise einen Bestandteil des Grundinhaltes dessen bilden, was ausgesagt wird, sondern möglicherweise ein geschichtlich und kulturell bedingtes Mittel, das notwendig war, um die grundlegende Aussage zu machen.

Was die ersten Christen – und die Christen aller Jahrhunderte – sich selbst und der Welt proklamieren wollten, war dies: In Jesus begegnen wir dem Christus; in ihm werden wir herausgefordert durch eine volle, wahre, glaubwürdige Offenbarung des Heilsgottes, eine Offenbarung, die für alle Völker aller Zeiten bedeutsam ist. Und angesichts des apokalyptischen Horizonts der frühen Kirche, ihrer Furcht, in den damaligen synkretistischen Religionen aufzugehen, und aufgrund ihres «klassizistischen Bewußtseins» war es natürlich und notwendig, daß die Kirche ihre Christusbotschaft mit Qualifikationen wie «ein Einziger», «einzig», «endgültig», «kein anderer Name», «einzig Erzeugter» versah. Heute aber sind vielleicht solche Qualifikationen nicht natürlich und notwendig, um das, was Gott in Jesus von Nazaret getan hat, bedeutungsvoll zu verkünden[26].

Einige katholische Theologen bewegen sich in dieser Richtung – über das gewöhnliche Verständnis der inklusiven Absolutheit Jesu hinaus. Sie erforschen ganz allgemein neue Möglichkeiten in der herkömmlichen Logos-Christologie; sie werden inne, daß die Totalität Jesu der Christus ist, das kosmo-theandrische Prinzip, die universale Offenbarung und Heilsgegenwart Gottes, daß aber die Totalität Christi nicht Jesus ist und nicht in ihm vollständig enthalten und auf ihn begrenzt sein kann. Eine solche revidierte Christologie würde die Christen instandsetzen, die Theozentrik neu zu entdecken und sich wieder anzueignen, die der ursprünglichen Verkündigung des Gottesreichs durch den Nazarener zugrunde liegt und immer noch in der Botschaft derer vorhanden ist, die den Verkündiger zum Verkündigten gemacht haben. Selbst die Christozentrik eines Paulus wurde durch die Bemerkung ausbalanciert: «Ihr gehört Christus, und Christus gehört Gott» (1 Kor 3,23). Nirgends im Neuen Testament wird Christus einfachhin Gott gleichgesetzt[27].

Diese Hinbewegung (oder besser Rückkehr) zu einer christlichen Theozentrik würde keineswegs eine Minderbewertung Jesu des Christus bedeuten, sondern im Gegenteil eine noch radikalere – und konsequentere – Überantwortung an die Einzigartigkeit Jesu erfordern. Während sie anerkennt, daß der universale «Deus semper maior» nie in einer begrenzten, partikulären Form enthalten sein kann, anerkennt sie auch, daß man diesem universalen Gott nur in einer partikulären Form wirklich begegnen kann. In jeder echten religiösen Erfahrung besteht eine verborgene paradoxe Spannung zwischen dem Universalen und dem Partikulären. Die Christen können über den universalen Gott, der in jeder begrenzten Realität wirkt, nur deshalb sprechen, weil sie diesem universalen Gott im partikulären Jesus begegnet sind. Und es liegt in der Natur einer solchen Offenbarungserfahrung, daß sie Absolutheitscharakter besitzt: «Wenn sie

geschieht, so kann sie nur entscheidend und endgültig sein in ihrer Transformation des Selbst und der Welt durch den dabei enthüllten Gott; sie kann nur universal und definitiv sein.»[28]

Doch handelt es sich dabei um eine Absolutheit, die zwar totale Überantwortung erheischt, doch nicht die Möglichkeit nimmt, andere Absoluta anzuerkennen; sie fühlt sich nicht gezwungen, Jesus gegenüber anderen großen Gestalten der Geschichte und anderen Heilswegen in eine einzigartige, maßgebende Position zu stellen. Eine totale Überantwortung an den eigenen partikulären Offenbarer schließt nicht totale Offenheit für den universalen Gott in anderen partikulären Offenbarern aus. Eine solche Haltung scheint eine *conditio sine qua non* für echte Religion und einen echten religiösen Dialog zu sein.

Ein unitiver Pluralismus von Religionen

Obschon sie an der Bedeutung und Notwendigkeit der Kirche und Christi festhält, stellt diese Hinbewegung auf eine Theozentrik eine radikale Revision des Selbstverständnisses des Christentums als einer Religion dar. Sie besagt ja, daß das Christentum, um sich als eine wahre Religion zu betrachten, sich nicht als die absolute Religion anzusehen braucht. Für manche Christen kann dies eine Bedrohung der Gültigkeit ihres Glaubens bedeuten, deshalb bedarf es bei der Erforschung der Möglichkeit einer Hinbewegung zur Theozentrik der Vorsicht und eines pastoralen Fingerspitzengefühls. Bis in die heutige Zeit hinein hat unser christliches Bewußtsein – das westliche Bewußtsein ganz allgemein – das Wahre dem Absoluten gleichgesetzt. Die Wahrheit ist wesentlich als Gegenstand eines Entweder-Oder verstanden worden. Und sie ist in erster Linie durch den Aufweis definiert worden, daß andere Alternativen, wenn auch bloß anonym, darin enthalten seien. Die Wahrheit hatte absolut sicher zu sein, und dies besagte, sie hatte exklusiv oder inklusiv absolut zu sein.

Zweifellos haben wir es hier mit einem Grundbedürfnis des Menschen, mit dem Sicherheitsbedürfnis zu tun. Ist aber in einer Welt des Religionspluralismus, in der man den Wert anderer Religionen erfährt, in einer Welt des geschichtlichen Bewußtseins, die den prozessualen, relationalen Charakter aller Wirklichkeit erkennt, das menschliche Bewußtsein nicht dazu aufgerufen, seine alten Sicherheiten aufzugeben und sich einem neuen Verständnis der Wahrheit, einschließlich der religiösen Wahrheit, entgegenzubewegen? Eine echte Religion wird sich nicht mehr auf den absolut gewissen, endgültigen und unveränderlichen Besitz der göttlichen Wahrheit gründen lassen, sondern auf eine authentische Erfahrung des Göttlichen, die einem einen Platz gibt, wo man festen Boden unter den Füßen hat und von dem aus man sich mit anderen Religionen zusammen auf die abenteuerliche, faszinierende Reise in die unausschöpfliche Fülle der Gottheit begeben kann. Eine wahre Religion in diesem Sinn mag sich selbst als absolut ansehen insoweit, als sie den totalen persönlichen Einsatz erfordert und universale Bedeutung beansprucht. Doch diese Absolutheit wird nicht als exklusiv oder inklusiv definiert werden, sondern als relational. Sie wird eine Absolutheit sein, für die der Beweis nicht in ihrer Fähigkeit liegt, andere auszuschließen oder einzubegreifen, sondern in ihrer Fähigkeit, mit anderen in Beziehung zu stehen, d. h. sie zu belehren und von ihnen belehrt zu werden, sie einzubegreifen und von ihnen einbegriffen zu werden.

Im jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung sind sodann das Christentum und die anderen Religionen aufgerufen, sich in einem unitiven Pluralismus von Religionen aneinander anzuschließen. Obschon sich das Christentum als wahre Religion versteht, muß es die Möglichkeit einräumen, daß es weitere genuin wahre Religionen gibt. Und diese Pluralität wahrer Religionen kann nicht mehr so existieren, daß jede Religion für sich ist, sondern die Religionen müssen miteinander in Beziehung stehen, miteinander sprechen und aufeinander hören in einem echten Dialog. Dies wird ein Dialog sein, worin die Religionen nicht davor zurückschrecken, einander herauszufordern und zu korrigieren, doch der Hauptakzent wird darauf gelegt werden, daß sie einander nötig haben, da sie miteinander auf dem Weg sind zu einem volleren Verständnis und Lebensvollzug des Mysteriums, das «immer schon als das Namenlose, Unabgrenzbare, Unverfügbare anwesend» ist[29]. Es ist ein Dialog, der die Kirche einlädt, sich auf einen wahrhaft katholischen Ökumenismus einzulassen.

Obschon ein solcher ökumenischer Dialog zwischen Religionen noch in den Kinderschuhen steckt, sind seine ersten Schritte vielverheißend gewesen. Er befähigt die Christen, immer klarer innezuwerden, daß jede religiöse Erfahrung und sämtliche religiösen Formen von Natur aus zweipolig sind; die wahre Offenbarung des Christentums schöpft das Absolute nicht aus und muß deshalb auf andere wahre Religionen bezogen und von ihnen ausbalanciert werden, obwohl sie ihr entgegenzustehen scheinen. Es ist so, wie Wilfred Cantwell Smith gesagt hat: «In allen letztgültigen Dingen liegt die Wahrheit nicht in einem Entweder-Oder, sondern in einem Sowohl-als auch»[30]. Die christliche Trinitätslehre bedarf der Betonung der Eingottlehre im Islam; die unpersönliche Leere des Buddhismus bedarf der christlichen Offen-

barung des göttlichen Du; die christliche Lehre über den Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen bedarf der Einsicht des Hinduismus, daß zwischen Brahman und Atman keine Dualität besteht; die auf Prophetie/Praxis ausgerichtete jüdisch-christliche Tradition bedarf der östlichen Akzentsetzung auf die persönliche Kontemplation und das «Handeln, ohne nach den Früchten des Handelns zu fragen». Theologen wie R. Panikkar, W. Johnston, H. Dumoulin, J. Dunne, T. Merton haben auf die reichen Möglichkeiten hingewiesen, die weitere notwendige Neuinterpretationen christlicher Lehren/Symbole bieten, welche sich aus einem solchen echten Dialog mit anderen wahren Religionen ergeben können[31].

Ob ein solcher Dialog in einem unitiven Pluralismus von Religionen zu einer noch höheren Form religiöser Einheit führen wird, und ob Jesus der Christus sich als das Symbol *par excellence* für eine solche Einheit erweisen wird, wissen wir derzeit noch nicht. Und wir brauchen es nicht zu wissen. Was wir brauchen, ist ein echter Dialog. Für die voraussehbare Zukunft bildet die Aufgabe, den Part des Christentums in diesem Dialog abzuklären, was eine weitere Klärung seines Selbstverständnisses als wahre und absolute Religion verlangt, eine der dringlichsten und herausforderndsten Aufgaben, vor denen die christliche Theologie steht.

[1] E. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960) 18.

[2] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. 1976) 145. 158.

[3] Summa Theologica I.II, q. 103, a.1.

[4] Rahner, Grundkurs, aaO. 314. 335.

[5] Ebd. 334.

[6] K. Lehmann, Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (Freiburg i. Br. 1977) 13–38.

[7] Absolutheit des Christentums: Sacramentum Mundi I (Freiburg i. Br. 1967) 39.

[8] Die offizielle katholische Ekklesiologie ist vom 14. bis zum 20. Jahrhundert zumeist durch einen exklusiven Absolutismus geprägt, der behauptet, um der wahren Religion anzugehören und Heil zu finden, müsse man die Lehre der katholischen Religion bekennen, ihre Sakramente empfangen und ihre hierarchisch-päpstliche Autorität annehmen. Dies tritt deutlich hervor in der Bulle «Unam Sanctam» Bonifaz' VIII. (und wird in den Traktaten eines Jakobus von Viterbo und eines Ägidius von Rom verfochten). Die von Bellarmin bei der Gegenreformation vorgenommene neue Formulierung dieser Position wurde, wie Congar bemerkt, «zu einem Arsenal, aus dem jedermann sich versorgte» in den Kämpfen, die der Katholizismus in den folgenden Jahrhunderten mit dem Gallikanismus, verschiedenen Formen des Staatskirchentums, der Aufklärung und schließlich mit dem Modernismus auszutragen hatte. Mit seiner Unfehlbarkeitsdefinition bekräftigte das Erste Vatikanum die hierarchische Autorität als exklusiv absolut (Handbuch theologischer Grundbegriffe I [München 1962] 808–809). Die von Pius XII. nachdrücklich vertretene Lehre, daß die wahre Kirche «einig, heilig, katholisch, apostolisch und römisch» ist und daß alles Heil einzig durch diese Kirche vermittelt wird, wurde von fast allen vertreten, die während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die führenden Köpfe der katholischen Ekklesiologie waren (E. Mersch, H. de Lubac, S. Tromp, Ch. Journet, K. Adam, M. Schmaus, K. Rahner). «Extra Ecclesiam nulla salus» wurde zu «Sine Ecclesia nulla salus». Man dachte sich ausgeklügelte Begriffe aus, um jede Spur von Heil außerhalb der Kirche in diese hineinzubringen: Nichtchristen, die das Heil erlangen, gehören zur «Seele der Kirche»; sie sind an die Kirche «angeschlossen», «mit ihr verbunden», «auf sie bezogen»; sie sind «unvollkommen», «tendenzhaft», «potentiell» deren Glieder (vgl. M. Eminyan, The Theology of Salvation [Boston 1960] 167–181). Das Zweite Vatikanum behob die Verwirrung nicht. Während es die Möglichkeit des Heils außerhalb der Kirche noch entschiedener bejahte («Lumen gentium», 16), bestätigte es von neuem, daß für alles Heil die Kirche notwendig sei («Lumen gentium», 14; «Unitatis redintegratio», 3). Unter Umgehung der verwickelten Fragen nach der Gliedschaft in der Kirche sagte das Konzil aus, daß die katholische Religion alle anderen als deren Vollendung und Erfüllung in sich schließe.

[9] Christentum: Sacramentum Mundi I (Freiburg i. Br. 1967) 726–727.

[10] L. Gilkey, Catholicism Confronts Modernity (New York 1975) 17–23; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz o. J.) 115–116.

[11] G. Baum, Religion and Alienation (New York 1975) 63–72.

[12] P. Delooz, Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche: CONCILIUM 7 (1971) 514–519.

[13] Stories of God (Chicago 1978) 32–36.

[14] Nostra aetate, 2; Optatam totius, 16.

[15] Nicht alle katholischen Theologen bewegen sich in dieser Richtung. Die sogenannte «Daniélou-Schule» (sie könnte auch «von Balthasar-Schule» heißen) warnt vor zu weitgehenden Auslegungen der Konzilsaussagen. Ihre allgemeine Position trifft sich im Grunde mit der hauptsächlich protestantischen (vor allem der lutherischen) Sicht der anderen Religionen: sie erblickt in den Religionen Träger einer «kosmischen Offenbarung», hebt aber hervor, daß die Religionen, wenn sie überhaupt Heil vermitteln, namentlich in ihrem Gottesverständnis von Grund auf abwegig sind. Vgl. J. Daniélou, Le mystère du salut des nations (Paris 1948); H. U. von Balthasar, Catholicism and the Religions: Communio 5 (1978) 6–14 (Englische Ausgabe); J. Ratzinger, Christianity and the World Religions: H. Vorgrimler (Hg.), One, Holy, Catholic, Apostolic (New York 1968) 207–236; E. Verastegui, Les religions non-chrétiennes dans l'histoire du salut (unveröffentlichte Dissertation, Gregoriana, Rom, 1968); P. Knitter, European Protestant and Catholic Approaches to the World Religions: Complements and Contrasts: Journal of Ecumenical Studies 12 (1975) 13–28.

[16] K. Rahner, Grundkurs, aaO. 306 Vgl. J. Heislbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (Freiburg i. Br. 1967) 70–101.

[17] H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie (Freiburg i. Br. 1964) 76–79; G. Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes (Paris 1966) 69–79.

[18] Lumen gentium, 16; Ad gentes, 9; Nostra aetate, 2. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 136–158; Ders., Christentum: LThK II, 1104–1105; A. Darlap, Religionstheologie: Sacramentum Mundi IV (Freiburg i. Br. 1969) 264–271; H. Küng, Christ sein (München 1974) 81–108.

[19] P. Schineller, Christ and Church. A Spectrum of View: Theological Studies 37 (1976) 555–559.

[20] Zum geschichtlichen Bewußtsein vgl. L. Gilkey, Reaping the Whirlwind (New York 1976) 188–208. Zum neuen *kairos* vgl. W. Thompson, The Risen Christ. Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions: Theological Studies 37 (1976) 381–409; P. Knitter, Christianity and the World Religions. A New Era of Encounter and Growth: B. Jaspert/R. Mohr (Hg.), Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht (Marburg 1976) 501–512.

[21] The Christian Theology of the Non-Christian-Religions: Lumen Vitae 21 (1976) 59; vgl. 66–67.

[22] G. Baum, Religion and Alienation, 62–64; R. McBrien, Do We Need the Church? (New York 1969) 14–15. 112–113. 162–163.

[23] M. Zago, Die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen: CONCILIUM 14 (1978) 251.
[24] Maurier (Anm. 21), 70.
[25] P. Schineller, Christ and Church, aaO. 545.
[26] P. Knitter: World Religions and the Finality of Christ. A Critique of Hans Küng's «On Being a Christian»: Horizons 5 (1978) 153–156. 161–162.
[27] R. Panikkar, Salvation in Christ: Concreteness and Universality (Santa Barbara 1972, privat veröffentlicht); B. Vawter, This Man Jesus (New York 1973) 152–178; R. Brown, Jesus God and Man (Milwaukee 1967) 1–38; G. Baum, Introduction to R. Ruether's Faith and Fratricide (New York 1974).
[28] D. Tracy, Offenbarung und Erfahrung. Der partikuläre und universale Chrakter christlicher Offenbarung: CONCILIUM 14 (1978) 200.
[29] K. Rahner, Grundkurs, aaO. 70.
[30] The Faith of Other Men (New York 1972) 17.
[31] R. Panikkar, The Trinity and the Religious Experience of Man (New York 1973); W. Johnston, The Still Point (New York 1970); H. Dumoulin, Christianity Meets Buddhism (La Salle, IL, 1974); J. Dunne, The Way of All the Earth (New York 1972); Th. Merton, Zen and the Birds of Appetite (New York 1968).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PAUL KNITTER

Nach theologischen Studien an der Gregoriana zu Rom und an der Universität Marburg Professor der Theologie an der Xavier University, Cincinnati. Er veröffentlichte «Towards a Protestant Theology of Religions» (1974) und verschiedene Aufsätze über den Dialog zwischen dem Christentum und den Weltreligionen. Anschrift: Xavier University, Department of Theology, Cincinnati, Ohio, USA.

Gregory Baum

Definitionen von Religion in der Soziologie

Definitionen haben bis zu einem gewissen Grade etwas Willkürliches an sich. Sie versehen die Gesellschaftswissenschaften mit begrifflichen Werkzeugen, die es ihnen ermöglichen, gewisse Fragen zu beantworten und gewisse Probleme zu lösen. Aber dieselben Definitionen können auch verhindern, daß andere Fragen gestellt werden, und sie können Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die eigentlich Aufmerksamkeit verdienten, verdecken. Gesellschaftswissenschaftler erörtern untereinander den Nutzen und die Angemessenheit von Definitionen. Was ist Kultur? Was ist Religion? Was ist Arbeit? Da Definitionen formuliert werden mit gewissen Fragen im Bewußtsein und mit gewissen Zielen im Blick, offenbaren sie auf die eine oder andere Weise, was Gesellschaftswissenschaftler mit ihrer Wissenschaft bezwekken und wie sie die gesellschaftliche Wirklichkeit, der sie angehören, sehen.

Weber und Durkheim

Manche Denker der Aufklärungszeit erforschten Religion nur als ein Überbleibsel einer vergangenen Zeit oder als Symptom der Entfremdung. Die moderne Soziologie dagegen nahm die Religion ernst. Max Weber und Emile Durkheim, die «Begründer» der modernen Soziologie, maßen der Erforschung der Religion theoretische Bedeutung bei. Da Weber sich immer die Frage stellte, auf welche Weise die Gesellschaft sich im Laufe der Zeit fortentwickelte, neigte er dazu, seinen Blick auf gesellschaftliche Veränderung zu richten, und so erforschte er auch die Religion unter dem Aspekt ihrer Rolle als Faktor gesellschaftlicher Veränderung. Von der Religion leitete er die grundlegenden Kategorien für das Verständnis der Umgestaltung der Gesellschaft ab.

Emile Durkheim andererseits stellte sich immer die Frage, wie die Gesellschaft zusammenhalte, und so konzentrierte er sich auf diejenigen gesellschaftlichen Elemente, die Zusammenhalt und Solidarität hervorbringen. So kam es, daß er die Religion als den wesentlichen Faktor von Identität und Integration betrachtete.

Max Weber war so sehr beeindruckt von der enormen Verschiedenheit religiöser Phänomene, daß er sich dagegen sträubte, eine Definition von Religion anzubieten[1]. Er folgte einfach nur dem allgemeinen Sprachgebrauch. Religion bedeutete für ihn ebenso das Christentum und die Weltreligionen wie die primitiven Religionen, an deren Stelle diese getreten waren, zumindest in einem weiten Maße. Erst nach Abschluß einer sehr ausgedehnten Forschungsarbeit könnte es möglich sein, zu definieren, was Religion ist.

Weber war aber nicht so sehr interessiert am Wesen der Religion als vielmehr an deren Auswirkung auf die Gesellschaft. Religion, so argumentierte er, stellt die weitausgreifende Perspektive zur Verfügung, unter der die Menschen sich der Welt, ihrer eigenen Tätigkeit, der Erde, der sie angehören, der Zeit, die ihr Leben beherrscht, und der Zukunft mitsamt dem Tod

zuwenden. Religion bietet das Grundmodell von Sinn. Weber war sich zwar bewußt, daß sich in dieser gesellschaftlichen Funktion nicht die Bedeutung der Religion erschöpft, er würdigte auch, daß für den glaubenden Menschen Religion eine transhistorische Dimension besitzt, aber er war hauptsächlich interessiert an dem Einfluß der Religion auf das menschliche Leben und die Gesellschaft. Wie wir später noch sehen werden, leiteten viele Gesellschaftswissenschaftler ihre Definition von Religion einfach bloß von dieser ihrer gesellschaftlichen Auswirkung ab. Weber selbst hat das nicht getan.

Weber erforschte vor allem die Weltreligionen. Die Herausforderungen privater religiöser Erfahrung unter Absehen von einer Tradition interessierten ihn nicht besonders. Die modische Rückwendung zur Religion, wie sie unter den Angehörigen der jungen Generation im Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg weit verbreitet war, beobachtete er mit Verachtung[2]. Da diese religiösen Erfahrungen der gesellschaftlichen Auswirkung entbehrten, sprach er von ihnen als von einer Religion *in pianissimo* und erkannte sie kaum als Religion im eigentlichen Sinne an. Er fürchtete, daß manche dieser Kulte versuchen könnten, die Götter wiederzubeleben, welche das Christentum vor Jahrhunderten zu Grabe geleitet hatte. Für Weber hatte Religion im eigentlichen Sinne mit der Begründung der Gesellschaft zu tun.

Gleichwohl identifizierte Weber Religion nicht mit dem Grundmodell von Sinn, welches sie für die Gesellschaft bereitstellte. Er wollte Religion nicht zu einem konstitutiven Element der Gesellschaft machen. Es war im Gegenteil seine Absicht, zu zeigen, daß der Trend zur immer stärkeren Vorherrschaft des Rationalen, der vom Christentum – vor allem in seiner protestantischen Form – (gegen sich selbst!) ausgelöst und weiter gefördert worden war, tatsächlich zum Ausschluß der Religion aus Kultur und Gesellschaft führte und ein ganz und gar weltliches Zeitalter entstehen ließ. Das Sinnmodell der modernen Gesellschaft war nicht religiös. Webers Entschluß, der Sicht von Religion, wie sie dem allgemeinen gesunden Menschenverstand entspricht, zu folgen, ermöglichte ihm, die Säkularisierungstheorie zu verteidigen, während er doch diese Säkularisierung als ein Symptom des kulturellen Niedergangs beklagte.

Weber selbst war Agnostiker. Er nannte sich selbst religiös unmusikalisch (was für seine Leser kaum zu glauben ist), und er hegte den Verdacht, daß die Mehrheit der Menschen tatsächlich religiös unbegabt sei. Auch in den großen religiösen Zivilisationen, so dachte er, hänge die Vitalität der Religion von den «Virtuosen» ab, von den wenigen religiös begabten Menschen, die bewundert werden von den Massen, deren eigene Religion von der Neigung zum Konformismus, zur Äußerlichkeit und zum bequemen Kompromiß bestimmt sei[3].

Emile Durkheims Zugang zur Betrachtung der Religion war ganz anderer Art. Für ihn war Religion etwas wesentlich Soziales. Glaubensanschauungen und Praktiken in bezug auf das Heilige vereinigten demnach Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft mit einem Herzen und einer Seele. In seinen jüngeren Jahren vertrat Durkheim die Ansicht – wobei er früheren französischen Sozialphilosophen folgte –, Religion sei ein System der kollektiven Selbstinterpretation, das in traditionellen Gesellschaften eine wesentliche Rolle spiele, in einer modernen, aufgeklärten, Gesellschaft aber keinen wie auch immer gearteten Platz habe.

Durkheim stellte dann die Hypothese auf, daß in der Industriegesellschaft gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität durch die vielfältige Arbeitsteilung geschaffen werde. Später änderte er seine Meinung. Aufgrund seiner Forschungen über primitive und moderne Gesellschaft kam er zu dem Schluß, daß Symbole der Weltinterpretation von bleibender Bedeutung für die Gesellschaft sind, und zwar auch in einem Zeitalter der Naturwissenschaften und der Technik, und daß diese Symbole tatsächlich sowohl die Kraft darstellen, welche die Gesellschaft zusammenhält. wie auch die Kraft, welche die Gesellschaft zu größerer Treue zu ihren Idealen herausfordert. Religion hat etwas von Ewigkeit an sich[4].

Gleichzeitig gilt, daß es keine Götter, keine andere Welt, nichts Übernatürliches gibt, Durkheim war Atheist, Das Heilige, das total Andere, ist einfach die Selbstprojektion der Gesellschaft in das menschliche Bewußtsein hinein: es ist «Gesellschaft groß geschrieben»[5]. Es beweist die Abhängigkeit des Menschen vom gesellschaftlichen Modell als einer Wirklichkeit in seinem Bewußtsein, welche das Individuelle transzendiert, welche Solidarität fordert, Sittlichkeit schafft und zu Opfer und Selbsthingabe herausfordert.

Selbst die moderne Gesellschaft, so glaubte Durkheim, wird schließlich und endlich einmal Symbole für ihr kollektives Selbstverständnis schaffen und so Religion hervorbringen. Wem die neuen Götter gleichen werden, das zu wissen, behauptete der französische Gesellschaftswissenschaftler nicht. Aber er hegte das Vertrauen, daß die utilitaristische, individualistische und selbstsüchtige Ausrichtung, welche die Gesinnung der Menschen in der modernen Gesellschaft beherrscht, schließlich und endlich Platz machen werde für eine religiöse Zuwendung zum Gemeinwohl und zu ethischen Normen, welche der modernen

Gesellschaft angemessen sind, nämlich zu rationalen, demokratischen und sozialistischen Normen.

Die funktionale Definition von Religion

Unter dem Einfluß von Durkheim haben Gesellschaftswissenschaftler das entwickelt, was dann die funktionale Definition von Religion genannt wurde. Religion wird hier definiert unter dem Aspekt ihrer sozialen Rolle, das heißt ihrer Aufgabe, das Sinnmodell einer Gesellschaft zur Verfügung zu stellen. Religion ist hier ein System der Weltinterpretation, welches das Selbstverständnis der betreffenden Gemeinschaft und deren Platz und Aufgabe im Weltganzen artikuliert. Religion definiert die Perspektive, unter welcher die Menschen sich selbst und ihre Beziehung zur Gesellschaft und zur Natur sehen. Natürlich ist nicht jede Wertorientierung und auch nicht jeder größere Sinnzusammenhang religiös. Es ist allein der «höchste» oder «allgemeinste» Symbolrahmen, der diesen Namen verdient. Religion ist das Symbol, das eine «totale», eine ganzheitliche und umfassende Weltinterpretation anbietet, der Mythos, der die Beziehung des Menschen zu den «letzten» Bedingungen ihrer Existenz in Beziehung setzt.

Die funktionale Definition von Religion weist der Religion ihren Platz an als das eigentliche Herz der Gesellschaft, als einen wirklich konstitutiven Teil von ihr. Das hat diese Definition manchen religiösen Denkern ansprechend gemacht. Religion steht im Mittelpunkt. Theologen sind von dieser Definition angezogen worden, weil sie ihnen neue Gewißheit darüber verliehen hat, daß die Religion nicht den Boden unter den Füßen verliert und daß Theologen sich nicht mit Randerscheinungen, sondern mit dem wesentlich Menschlichen befassen. Ich kann nicht leugnen, daß ich an einem bestimmten Punkt meines Lebens enorme neue Sicherheit empfing durch die Aufmerksamkeit, welche einige große Gesellschaftswissenschaftler der Religion widmeten[6]. Religion ist eine immerwährende Dimension der Wirklichkeit: Religion mag sich verändern, wenn die Gesellschaft sich verändert, aber sie kann nie ganz von der Bildfläche verschwinden.

Dieses Verständnis übt nicht nur auf religiöse Menschen Anziehungskraft aus. Durkheim, der dieser Theorie ihre wissenschaftliche Formulierung gab, war Atheist. Er verwendete die Theorie gegen die französischen Katholiken, welche die Republik mit ihren demokratischen und liberalen Idealen als Ausdruck des sittlichen Niedergangs verachteten und weiterhin dem *ancien régime* mit seiner Achtung für Religion und höhere Werte verbunden blieben. Durkheim vertrat die Überzeugung, daß auf die Dauer gesehen die moderne Gesellschaft nicht in Individualismus und Utilitarismus, diesen Kennzeichen einer Zeit des Übergangs, befangen bleiben werde. Schließlich und endlich werde sie ihr eigenes Gespür für das Heilige erzeugen, werde soziale Solidarität hervorbringen und die Menschen mit einem Geist der Hingabe an bleibende sittliche Normen erfüllen. Eben diese selbe Definition von Religion, so können wir hier feststellen, kann also auf die vielfältigste Art und Weise verwendet werden.

Diese funktionale Definition von Religion war von großem Einfluß unter den Soziologen, die Durkheim in Nordamerika Eingang verschafften. Berühmt ist Talcott Parsons' Interpretation der Religion als der höchsten Ebene der Kultur. Seinem evolutionären Verständnis der Gesellschaft folgend versuchte Parsons zu zeigen, daß christliche Werte in wachsendem Maße in die weltlichen Symbole und Strukturen der modernen Gesellschaft integriert worden sind[7]. Die demokratische Gesellschaft, die Gesellschaft unter der Herrschaft des Rechtes, war tatsächlich die Schöpfung der christlichen Tradition. Gegen Max Weber, der meinte, daß das protestantische Christentum die Säkularisierung erfolgreich betrieben habe und seine eigene Abschaffung vorbereitet habe, vertrat Parsons die Überzeugung, daß im Zuge eines Prozesses der Ausdifferenzierung viele christliche Werte zu Bestandteilen des weltlichen Ethos und zu Elementen der Gesellschaftsordnung geworden seien, wodurch sie den eigentlich religiösen Aspekt des Christentums, nämlich die Bildung der Beziehung der Seele zu Gott, freigesetzt und zum vollen Aufblühen gebracht hätten. Als Instrument der Bildung von Gewissen und Bewußtsein übt das Christentum (in Verbindung mit dem modernen Judentum) weiterhin die höchste kulturelle Funktion in der Schaffung der modernen Gesellschaft aus. In dieser Sicht erscheint die amerikanische Republik als die höchste Stufe der Entwicklung der Gesellschaft, und die amerikanische Religion in ihren verschiedenen denominationellen Spielarten erscheint als die höchste Form des Christentums.

Auch Robert Bellah folgt dieser funktionalen Definition von Religion. Er erwähnt im besonderen Paul Tillichs Wort von dem, «was uns unbedingt angeht»[8]. Wenn es stimmt, daß auf die lange Sicht jeder Mensch einmal auf das stößt, was ihn unbedingt angeht und so in einem gewissen Sinne religiös wird, dann haben die Soziologen ein gutes Recht, die Theorie von der Säkularisierung zu verwerfen und Ausschau zu halten nach neuen Manifestationen von Religion, da die Kirchen in eben dieser unserer Zeit ihre symbolbildende Kraft verlieren. Bellah nimmt die «neuen Religionen» ernst: Er sieht in ihnen eine

kulturelle Bewegung, die Protest erhebt gegen den weltlichen Geist einer Gesellschaft von Geschäftemachern und gegen die dogmatische Starrheit der Kirchen. Die Zukunft liegt in der Schaffung einer persönlicheren Religion.

Zugleich machte Bellah einen erfinderisch-schöpferischen Gebrauch von Rousseaus Begriff einer «bürgerlichen Religion». Er vertrat die Meinung, es sei unmöglich, ein soziologisches Verständnis der amerikanischen Gesellschaft zu gewinnen, ohne die Verherrlichung von Amerikas nationalem Selbstverständnis in Rechnung zu stellen, das heißt die bürgerliche Religion Amerikas, welche das Denken und Handeln der Leute als transzendente Norm für die Bewertung von Amerikas Innenpolitik und für sein politisches Engagement im Ausland leitet[9]. Diese bürgerliche Religion, das sei hier angemerkt, ist nicht eine götzendienerische Anbetung der Nation, es ist eher eine religiöse Verehrung (im Durkheimschen Sinne) von moralischen Normen und in der ganzen Nation anerkannten Grundsätzen. Bürgerliche Religion spricht von Gott, aber sie erhebt keinen Einspruch, wenn ihre Anhänger diesem Gott nur eine rein linguistische Gegenwart zuerkennen.

Die funktionale Definition von Religion erscheint als etwas Grenzenloses: Keine Gesellschaft kann der Religion entgehen. Diese Definition ermöglicht es den Gesellschaftswissenschaftlern, das als Religion zu bezeichnen, was Menschen sonst überhaupt nicht als Religion betrachten. Religion kann sich so beziehen auf Symbole der nationalen Identität, die auf die höchste Ebene emporgehoben werden, oder auch auf Systeme der Weltdeutung wie Sozialismus oder Liberalismus, die sich doch selbst als etwas völlig Weltliches betrachten und sich im Gegensatz zur christlichen Tradition definieren. Religion wird hier zu etwas Universalem. Für manche Gesellschaftsphilosophen offenbart sich darin das Wesen der menschlichen Existenz. Nicht aber, wie wir oben schon erwähnten, für Max Weber! Andere Autoren verwenden diese weitgespannte Sicht von Religion als ein Argument gegen den Sozialismus. Indem sie auf die messianischen und eschatologischen Elemente des Marxismus und auf die totale Selbsthingabe, wie sie von sozialistischen Organisationen verlangt wird, verweisen, bezeichnen sie den Sozialismus als eine Religion und diskreditieren ihn so als etwas, was nicht auf Tatsachen und Wissenschaft gegründet ist, sondern auf Glauben und Vortäuschen von Glaubwürdigkeit[10]. Einige Gesellschaftswissenschaftler sind geneigt, alle diejenigen Ideologien Religion zu nennen, die sich auf eine Sprache mit letztem Gültigkeitsanspruch einlassen, wie z. B. Säkularismus, Faschismus, Psychoanalyse. Solche Argumente berufen sich manchmal auf christliche Apologeten. Wenn Menschen die christliche Religion aufgeben, werden sie anfällig für Ideologien, und zu ihrem eigenen Schaden übernehmen sie diese als Ersatzreligionen[11].

Die funktionale Definition von Religion hat eine innere Nähe zu dem, was Paul Tillich meint, wenn er von dem spricht, «was uns unbedingt angeht». Parsons und Bellah beziehen sich gern auf diesen großen Theologen. Wir wollen aber hier anmerken, daß Tillich den Begriff dessen, «was uns unbedingt angeht» so benützt, wie die Soziologen es nicht tun, nämlich auf normative Weise. Das Einzige, was uns wirklich und ohne Widersprüchlichkeit «unbedingt angeht», ist Gott, oder genauer: da Gott durch Sprache und Institutionen gezähmt wurde, ist dies der Gott-jenseits-Gottes, so daß alles andere, was uns unbedingt anzugehen scheint, zum Götzen wird. Unter den Soziologen ist es der christliche Denker Andrew Greeley, der diesen Begriff im normativen Sinne von Tillich zu verwenden pflegt[12]. Jeder Mensch ist religiös, so argumentiert Greeley, alle haben Götter, in denen sich für sie die letzten, unbedingten Ansprüche ihres persönlichen und sozialen Lebens summieren.

Was aus einem christlichen Gesichtswinkel betrachtet zählt, ist, ob diese Art von Gottheit sich vereinbaren läßt mit der biblischen Offenbarung. Das funktionale Verständnis von Religion ermöglicht es Greeley, die Bedeutung von «Gott» in irdischen, endlichen Begriffen zu erklären, das heißt einen konkreten Ausblick auf das Leben, das Gott offenbart, und auf das Handeln, zu dem dieser Gott herausfordert, zu geben. Da Greeley aus einer katholischen Tradition kommt, ist er nicht bereit (wie Tillich das tut), alle Formen von Gottesdienst, die nicht in einer Linie mit dem Evangelium liegen, als Götzendienst zu bezeichnen. Greeley hat mehr Geduld mit den menschlichen Religionen, denen Menschen in verschiedenem Grade anhängen und die sie oft mit ihrem christlichen Glauben kombinieren. Der Kampf des Christen geht nicht um ein Entweder-Oder, sondern ist ein Bemühen um ein stetiges Wachstum, in dem es auch Augenblicke der Bekehrung gibt, womit die Doppeldeutigkeit der Religion überwunden wird in Richtung auf eine immer größere Treue zum Evangelium.

Die funktionale Definition von Religion übt auch Anziehungskraft aus auf weltliche Denker, die diese Definition wissenschaftlich nützlich und erhellend finden. Warum? Weil sie die Frage aufwirft, auf welche Weise die derzeit geltende Ordnung symbolisch legitimiert wird, und weil sie die verborgene gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft beim Aufbau einer Gesellschaft aufdeckt. Peter Berger (obwohl

selbst kein Funktionalist) bedient sich öfters gern dieser Art, über die Religion zu denken, wenn er auch die Soziologen vor dem unterschiedslosen Gebrauch der funktionalen Definition von Religion gewarnt hat[13].

Thomas Luckmann hat sich um diesen Rat seines Kollegen nicht gekümmert, sondern hat sich auf den Begriff «unsichtbare Religion» gestützt, welche die höchste Ebene von Legitimation ausübe und in der modernen Gesellschaft von der empirischen Wissenschaft und im besonderen von der gesellschaftswissenschaftlichen Theorie ausgeübt werde[14]. Luckmann vertritt die Meinung, daß die Kirchen der Gesellschaft keine Religion mehr vermitteln, weil ihre Symbolsysteme den Bezug zur Universalität verloren haben.

Peter Berger folgt gelegentlich derselben Linie. Die Hinnahme des religiösen Pluralismus, die charakteristisch sei für die moderne Gesellschaft, hindere die einzelnen Religionen daran, Prinzipien der Weltdeutung zu sein: Da sie bereit seien, ihre Partialität anzuerkennen, verlören sie ihre Kraft zur Definierung der Wirklichkeit, hörten auf religiös zu sein und gerieten in die Nähe zu geistigen Hobbies[15].

Aber Peter Berger stellt sich nicht in eine Reihe mit den Vertretern einer funktionalen Definition von Religion. Für ihn hat Religion mit der Wirklichkeit des Heiligen jenseits der Zeit zu tun. Religion ist der heilige Baldachin des Himmlischen, der über die Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit der menschlichen Existenz ausgespannt ist, einer menschlichen Existenz, die im Tod selbst beendet wird. Mit Heidegger sieht Berger in der Angst des Menschen angesichts des Todes und der Sterblichkeit das definierende Kennzeichen menschlichen Lebens[16]. Die einzige Macht, die diese Angst mildern kann, ist die Religion: Nur die Religion hat es mit unsterblichen Gütern zu tun, mit der höheren Welt, mit dem transzendenten Reich. Dies aber ist es, was Gesellschaftswissenschaftler «die substantivische Definition von Religion» nennen.

Die substantivische Definition von Religion

Die Gesellschaftswissenschaftler, die sich für die substantivische Definition von Religion entscheiden, erkennen unmißverständlich die gesellschaftlichen Auswirkungen von Religion an, das wesentliche Merkmal von Religion ist für sie aber die Beziehung zur unsichtbaren Welt. Diese Definition paßt besser mit der allgemeinen Verwendung dieses Begriffes zusammen. Dies ist ein großer Vorteil. Die frühen Anthropologen betrachteten die Religion, die sie erforschten, als den Umgang von Menschen mit Göttern, mit Geistern und mit dem Übernatürlichen. Dieser Ansatz führte natürlich leicht zu einer äußerlichen Sicht von Religion. Die substantivische Definition von Religion entmutigte manche Wissenschaftler, Fragen nach der Bedeutung von Religion zu stellen: Sie waren schon mit einer bloßen Aufrechnung der Tatsachen zufrieden. Dieser Ansatz führte leicht dazu, daß Religion, daß *alle* Religion als das Reich des Unglaublichen, des Primitiven, des Unerleuchteten erschien, als das Niemals-Land, das grundsätzlich in Fehde liegt mit der modernen Rationalität.

Es kann auch geschehen, daß Funktionalisten, da sie sich nun einmal auf die gesellschaftliche Rolle der Religion konzentrieren, die Bedeutung, welche Religion für diejenigen hat, die sie praktizieren, vernachlässigen. Weber vergaß niemals, daß das Verständnis von Religion unvollständig bleibt, wenn man nicht auf ihre Bedeutung für ihre Gläubigen achtet. Parsons selbst, der den funktionalistischen Ansatz entwickelt hat, bemerkt, daß dieser Ansatz einen leicht dazu verführt, zu vergessen, daß Religion sich nicht erschöpft in ihrer gesellschaftlichen Dimension, daß sie vielmehr tatsächlich einen Bezug zur unsichtbaren Welt hat[17]. Mag nun die Definition von Religion substantivisch oder funktional ausfallen – Gesellschaftswissenschaftler übersehen nur zu leicht die Bedeutung, welche die Religion für ihre Gläubigen hat.

Die substantivische Definition von Religion stellt einige Probleme. Deckt sie wirklich die Weltreligionen ab? Es ist der Einwand erhoben worden, daß der Konfuzianismus keine Beziehung zum Übernatürlichen hat und daß die reinste Form des Buddhismus keine transzendente Welt anerkennt. Wenn aber diese Religionen ausgeschlossen sind, welchen Nutzen hat dann die Definition? Durkheim berief sich auf diese Schwierigkeit, als er sich für die funktionale Definition von Religion entschied[18].

Fällt auch der Pantheismus in allen seinen Formen aus dem Geltungsbereich der substantivischen Definition heraus? Der Pantheismus lehrt, daß es nur eine einzige Wirklichkeit und keine zwei Welten gibt. Man kann dagegen einwenden, daß der Pantheismus einerseits die Welt des Scheins, welche uns täuscht, und andererseits die Welt der Wirklichkeit, in die man erst eingeführt werden muß, kenne – also mit anderen Worten: zwei Welten.

Derselbe Einwand kann erhoben werden im Hinblick auf den Panentheismus, das heißt für die Religion, die Gottes Geheimnis als in der Welt immanent oder als der Geschichte gegenwärtig versteht. Der Panentheismus besteht auch darauf, daß es nur eine einzige Wirklichkeit gibt, die Welt dieser Geschichte; aber da das Göttliche die Welt, in der es inkarniert ist,

transzendiert, anerkennt die panentheistische Religion eine göttliche Wirklichkeit im Gegenwärtigen und als durch das Gegenwärtige wirkend, das Unendliche im Endlichen, das Jenseits inmitten des Lebens – Gesellschaftswissenschaftler mit einem protestantisch geprägten kulturellen Hintergrund finden es oft sehr schwierig, diese innerweltliche oder inkarnierte Transzendenz auf die Religion der Bibel zu beziehen. Max Weber meinte, biblische Religion sei ausschließlich «ethische Prophetie», das heißt eine Weise des Gehorsams gegenüber dem von Gott in der Höhe ausgegangenen Wort, und daß man sich schon den östlichen Religionen zuwenden müsse, um Beispiele einer «exemplarischen Prophetie» zu finden, daß heißt eine Weise der Teilhabe an einem gotterfüllten Leben[19]. Weber übersah die mystischen und sakramentalen Aspekte des Christentums. Peter Berger hat denselben blinden Fleck hinsichtlich des welthaften oder inkarnatorischen Begriffs von göttlicher Transzendenz: Er meint, dieser Begriff schließe den biblischen Gott aus[20].

Die substantivische Definition von Religion ist geeignet, auf die ihr eigene Weise und oft sehr überzeugend den weiten Bereich von Phänomenen anzusprechen, mit denen es die funktional definierte Religion zu tun hat. Soziologen sprechen von «funktionalen Äquivalenten» von Religion: Damit meinen sie die weltlichen Ideologien, die ein totales Engagement fordern und ein umfassendes Weltbild vermitteln. Sie sprechen auch von «Ersatzreligion», womit sie ekstatische Erfahrungen und rituelles Tun, das nicht mit einer im eigentlichen Sinne so bezeichneten Religion verbunden ist, meinen.

Die vorangehenden Seiten beweisen, daß es ganz falsch wäre zu unterstellen, daß Soziologen, welche Religion auf die eine Weise definieren, eine gemeinsame Sicht teilten und daß diejenigen, welche Religion auf die andere Weise definieren, ebenfalls durch eine gemeinsame Perspektive geeint seien. Bei jeder Definition sind verschiedene Perspektiven möglich. Es hat daher keinen Sinn zu fragen, welche der beiden Definitionen von Religion vom theologischen Standpunkt aus gesehen erhellender sei. Beide Definitionen können gut angewendet werden, und beide können schlecht angewendet werden. Einige Soziologen, welche die funktionale Definition betonen, rücken die Religion in die Nähe anderer Ideologien, vernachlässigen das Moment der Transzendenz und übersehen die eigentliche Bedeutung von Religion, während andere Soziologen, welche die substantivische Definition betonen, die Religion in die Nähe von Mythologien und Märchen rücken und sie als einen Tummelplatz für die Leichtgläubigen hinstellen.

Für den Theologen lautet die kritische Frage nicht, welche Art Definition von Religion gerade gebraucht wird, sondern ob die Behandlung von Religion reduktionistisch, verkürzend ist. Es gibt einen «positivistischen Reduktionismus», welcher die Frage des Bedeutungsgehaltes vollkommen unterdrückt. Religion wird hier einfach bloß von außen her studiert. Weder Weber noch Durkheim folgten immer diesem Weg. Die großen Soziologen haben immer gegen einen positivistischen Reduktionismus argumentiert. Sie haben die religiöse Erfahrung ernstgenommen, sie waren immer interessiert an der Bedeutung der Religion für den Gläubigen und an deren Rolle in der Gesellschaft.

Es gibt eine zweite Ebene von Reduktionismus, den «metaphysischen Reduktionismus», welcher unterstellt, Religion sei eine rein endliche Wirklichkeit und nichts sonst. Soziologen wie Peter Berger vertreten die Meinung, daß in diesem Sinne jede Soziologie reduktionistisch sein müsse. Soziologen müssen sich eines Urteils darüber, ob es eine implizit in den religiösen Phänomenen enthaltene metaphysische Wirklichkeit gibt, enthalten. Berger spricht hier von einem «methodologischen Atheismus»[21]. Dieser Blickwinkel fügt sich gut ein in Bergers Position einer wertfreien Natur der Soziologie ganz im allgemeinen. Berger hat kein sehr starkes Gespür dafür, in welcher Weise die Weltsicht oder Wertorientierung des Wissenschaftlers seine Forschung beeinflußt, die Auswahl und das Verständnis der Gegebenheiten, die begriffliche Fassung von Ideen und die Logik, die angewendet wird, um zu Lösungen zu gelangen.

Die bessere Position, so scheint mir, wird von Robert Bellah eingenommen, welcher den Standpunkt vertritt, eine Verneinung des Metaphysischen beeinflusse den Soziologen in seiner wissenschaftlichen Erforschung der Religion. Wenn er nicht offen ist für eine metaphysische Wirklichkeit – wenn er auch nicht verpflichtend darauf festgelegt sein muß –, so fehlt ihm die nötige Sensibilität, um das religiöse Phänomen sachgerecht und in seiner ganzen Tiefe zu verstehen[22].

Selbst Webers Werk und noch mehr das von Durkheim litten an diesem Sachverhalt. Kann denn ein völlig unmusikalischer Wissenschaftler eine wirklich bedeutende Studie über Musik hervorbringen? Wenn die Soziologen nicht anerkennen, daß das religiöse Bewußtsein nicht notwendigerweise auf Selbsttäuschung beruht, bleiben ihre Instrumente für die Beobachtung und Deutung von Religion unangemessen eingestellt. Bellah fordert, daß der Religionssoziologe die symbolische Natur der Religion anerkenne und offen sei für eine möglicherweise metaphysische Begründung. Er nennt diesen Ansatz «symbolischen Realismus».

Marxismus und Religion

Es kann die Frage gestellt werden, ob Marx mit einer substantivischen oder einer funktionalen Definition von Religion arbeitet. Marx hat sich sicherlich ausschließlich mit der gesellschaftlichen Auswirkung von Religion beschäftigt. Wie nach ihm Durkheim, so hat auch Marx Religion als die Selbstprojektion der Gesellschaft in das menschliche Bewußtsein hinein betrachtet, aber während Durkheim zu zeigen versuchte, daß die Religion das Beste und Höchste der Gesellschaft in sich verkörpere und daher dem Wohlergehen der gesamten Gemeinschaft diene, glaubte Marx, Religion sei ein Symptom der Entfremdung, eine symbolische Legitimierung der herrschenden Klasse und eine den Armen angebotene Vertröstung auf eine andere Welt. In einer einzigen Bemerkung erkannte Marx an, daß Religion auch ein Ausdruck von sozialem Protest sein könne. Aber weder Marx noch die nachfolgenden Marxisten wandten den weitergefaßten Begriff von Religion an, um Symbolsysteme für die Darstellung eines Selbstverständnisses zu analysieren. Allein Antonio Gramsci, der seinen Blick vor allem auf die kulturelle Dimension der sozialen Revolution richtete, versuchte die Rolle, welche die marxistische Ideologie im Volk spielt, dadurch zu erklären, daß er sie «religio» nannte[23].

Marx und die Marxisten verwendeten die substantivische Definition der Religion, welche diese unentwirrbar mit der anderen Welt verknüpft, und deswegen blieben sie aufs ganze gesehen ohne jedes Empfinden für die Rolle von Symbolen für ein persönliches und gesellschaftliches Selbstverständnis. Ein Körnchen von Positivismus hinderte die Marxisten, auf die Symbole, in denen sie selbst die Welt wahrnahmen, und auf das Engagement, aufgrund dessen sie selbst in der Welt handelten, zu reflektieren. Die Frage, ob Marx die Religion in substantivischen oder funktionalistischen Begriffen definierte, bringt uns nicht viel Licht. Die gewichtigere Frage in bezug auf den Marxismus hat mit dem Problem des Reduktionismus zu tun.

Für gewöhnlich wird die Meinung vertreten, Marx habe in seinen historischen Schriften keine Spur eines ökonomischen Determinismus gezeigt und die Beziehung zwischen Basis und Überbau als schöpferische Interaktion verstanden. Beginnend mit Engels neigten marxistische Denker dazu, Marx' dialektischen Ansatz zu ersetzen durch eine mechanistische Theorie gesellschaftlichen Wandels, worin Bewußtsein, Kultur, politische Institutionen und Religionen völlig determiniert waren durch die ökonomische Infrastruktur und infolgedessen auch wissenschaftlich berechnet werden konnten. Mit der Zeit wurde diese langweilige Theorie zur marxistischen Orthodoxie. Wie unterscheidet sich dieser «mechanistische Reduktionismus» von dem oben erwähnten positivistischen Reduktionismus? Während der erstgenannte Ansatz versucht, die Religion in ihre angeblichen infrastrukturellen Ursachen aufzulösen, läßt der letztgenannte die Religion bestehen, aber er versteht sie rein äußerlich mit Hilfe von Verhaltenskategorien.

Viele marxistische Denker haben versucht, ein Verständnis für die Marxsche Dialektik zurückzugewinnen. Sie verteidigen die relative Kreativität des Bewußtseins und anerkennen, daß dessen Einwirken auf die ökonomische Basis nicht ohne Überraschungen vonstatten geht. Einige dieser Denker, vor allem Ernst Bloch, haben Religion als eine Form des gesellschaftlichen Protestes untersucht, eine Theorie, auf die Marx selbst bereits angespielt hatte. Aufs ganze gesehen ist Religion tatsächlich Ideologie. Doch Bloch ließ die apokalyptische Religion als Trägerin einer subversiven Gesellschaftsutopie gelten, deren geschichtliche Verwirklichung verhindert worden sei durch das theistische Mißverständnis seitens der Kirche, und die dann allein durch ihre Verbindung zu infrastrukturellen Kräften innerhalb der westlichen revolutionären Tradition zu sich selbst gekommen sei[24]. Für Bloch ist allein die westliche revolutionäre Tradition der utopischen Religion treu, welche seiner Meinung zufolge die Herzmitte der Heiligen Schriften war. Diese weltliche Tradition ist «Religion im Erbe». Wenn dieser phantasiebegabte Ansatz auch den mechanistischen Reduktionismus überwindet, so bleibt er doch noch in der systematisch-metaphysischen Verneinung befangen. Bloch schwächte seine Bindung an den Atheismus nicht ab.

Der marxistische Ansatz zum Verständnis von Religion stellt eine tiefgreifende Herausforderung für Christen dar und stellt den Religionssoziologen eine Reihe von Fragen. Selbst wenn man die marxistische Gleichsetzung von Religion mit Ideologie und falschem Bewußtsein ablehnt, kann nicht geleugnet werden, daß Religion viele ideologische Schlagseiten enthält. Die Religion in ihren beherrschenden Strömungen hat sich immer als Verteidigerin der bestehenden Ordnung betätigt. Einige Gesellschaftswissenschaftler, die sich in keinerlei Weise als Marxisten betrachten, haben sich angewöhnt, in der Religion zu unterscheiden zwischen den ideologischen und den utopischen Dimensionen. Religionssoziologen können, wenn sie sich zu dieser Unterscheidung entschließen, zu bedenken geben, dies sei für sie nicht von vorrangigem Interesse. Christen aber, die Religion studieren im Hinblick auf die Frage nach ihrer Treue zur

göttlichen Offenbarung, können sich nicht davon dispensieren, auf die Religionskritik zu hören, wie sie von Marx und anderen kritischen Denkern geäußert worden ist.

Soweit die christliche Religion ungerechte Strukturen und die Herrschaft von Menschen über Menschen legitimiert, kann sie nicht im Namen des Glaubens an Jesus Christus, den Gekreuzigten und wieder in seine Rechte Eingesetzten, auftreten. Kritische Theologen können den Eindruck gewinnen, daß Religionssoziologen der Theologie keine Hilfe leisten, wenn sie sich in ihren Studien mit dem befassen, was *ist*, und so dem Gegebenen zu Fortbestehen und Geltung verhelfen, während sie doch untersuchen sollten, was dieses Gegebene an sich sein sollte und könnte, wie es umgestaltet werden kann, was also Erlösung für dieses Gegebene bedeutet. Es mag sein, daß kritische Theologen Weber, Durkheim und die anderen Gesellschaftswissenschaftler zunächst «in Klammern setzen» müssen, bis sie die christliche Religion einer Ideologiekritik unterzogen und sie auf ihre Echtheit geprüft haben werden. Allein nach dieser negativen Phase ihrer Untersuchungen (und wenn dann noch etwas von Religion übrigbleibt) werden sie sich den Soziologen zuwenden, um sich bei ihnen das Instrumentarium für ein besseres Verständnis des Evangeliums und der Kirche in dieser Welt zu verschaffen.

[1] M. Weber, Sociology of Religion (1922, Boston 1964) 1.
[2] Science as Vocation: H. G. Gerth/C. M. Mills (Hgg.), From Max Weber (New York 1958) 155.
[3] Sociology of Religion 162.
[4] E. Durkheim, Elementary Forms of the Religious Life (1912, New York 1965) 474.
[5] AaO. 470.
[6] Vgl. G. Baum, Personal Testimony to Sociology: The Ecumenist 8 (November/December 1969) 1–4.
[7] T. Parsons, Christianity and Modern Industrial Society: L. Schneider ((Hg.), Religion, Culture and society (New York 1964) 273–298.
[8] R. Bellah, Beyond Believ (New York 1970) 263. Vgl. auch Vorwort, S. XV.
[9] Civil Religion in America: Beyond Belief, 168–192.
[10] Vgl. R. Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx (Cambridge 1961).
[11] Vgl. David Martin, The Religious and the Secular (London 1969).
[12] A. Greeley, What a Modern Catholic Believes about God (Chicago 1971); The New Agenda (New York 1973).
[13] P. Berger, Some Second Thought on Substantive versus Functional Definitions of Religion: Journal for the Scientifical Study of Religion (1974) 125–133.
[14] T. Luckmann, Invisible Religion (New York 1967).
[15] P. Berger, The Sacred Canopy (New York 1967) 136–137.
[16] AaO. 23.
[17] Vgl. Roland Robertson, Te Sociological Interpretation of Religion (Oxford 1970) 45. – Robertson bietet eine hervorragende Auseinandersetzung mit dem Problem der «Definitionen von Religion» in der Soziologie, und zwar auf den Seiten 34–51 des hier genannten Werkes.
[18] Vgl. aaO. 36.
[19] M. Weber, Sociology of Religion, 55–56.
[20] P. Berger, Secular Theology and the Rejection of the Supernatural: Theological Studies 38 (1977) 39.
[21] P. Berger, The Sacred Canopy, 100, 180.
[22] R. Bellah, Beyond Belief, 251.
[23] Gramsci folgte dem funktionalistischen Religionsbegriff von Benedetto Croce. Vgl. Gramsci, Selection from the Prison Notebook, Hgg. Q. Hoare und G. N. Smith (New York 1971) 132, 344.
[24] Ernst Bloch, Religion im Erbe (München 1970).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren. Seit 1940 in Kanada ansässig. 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der McMaster University in Hamilton (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: Institute of Christian Thought, University of St. Michael's College, 81, St. Mary Street, Toronto, Ont. M5S 1J4, Kanada.

Jacques Audinet

Eine Kultur ohne Religion?

Ein Problem – dargestellt am Fall Frankreich

I. Die Situation in Frankreich

Der Fall Frankreich scheint eindeutig zu sein: Es handelt sich hier um ein Land, in dem die Religion auf dem besten Wege ist, auszusterben. Angesichts dieser Tatsache ist das theologische Denken gezwungen, sich auf neue Wege zu besinnen, die einer bisher noch nicht dagewesenen Situation entsprechen.

Unter den Ländern des Westens scheint Frankreich tatsächlich dasjenige zu sein, in dem der Prozeß der Säkularisierung am weitesten fortgeschritten ist. Im Unterschied zu den anderen romanischen Ländern oder zu den angelsächsischen Ländern ist Frankreich ein Land, in dem die Religion als solche kein Bürgerrecht hat. Mag es sich nun um Institutionen, um die Identität von Einzelpersonen oder um gesellschaftliche Aktivitäten handeln – in jedem Falle ist jede Bezugnahme auf das Religiöse im Leben der Gesellschaft von vornherein ausgeschlossen.

Staat und Kirche sind voneinander getrennt. Es gibt keinerlei Konkordat, und die öffentlichen Institutionen haben nichts mit Religion zu schaffen. Die Welt der Politik, der Wirtschaft oder des Bildungswesens ist jedem Eingriff seitens religiöser Instanzen verschlossen. Wenn die Erfordernisse des gesellschaftlichen Lebens zu faktischen Vereinbarungen nötigen – wie etwa im Fall des Schulwesens –, dann wird man sich auf den privaten und nicht den religiösen Charakter dieser Schulen berufen. Und dies alles wird so konsequent durchgehalten, daß Frankreich in höchstem Maße die Hypothese von Luckmann zu bestätigen scheint, nach der in den technisierten Gesellschaften die Religion zur Privatsache werden muß.

Was die einzelnen Menschen betrifft, mögen sie nun gläubig sein oder nicht, so herrscht allgemeine Übereinstimmung darüber, daß sie eine solche Situation zu akzeptieren scheinen. Zur Verwunderung des Ausländers scheint der französische Christ sich ganz wohl zu fühlen in einer Gesellschaft, in der der Name Gottes nie erwähnt wird, in der die Diskussion über religiöse Fragen verboten zu sein scheint, in der man niemals jemanden danach fragt, was seine Religion ist. Den Gläubigen selbst gefällt es, sich als Mitglieder einer nicht-religiösen (oder einer im französischen Sinne «laikalen») Gesellschaft zu fühlen.

Die Religion hat auch keinen Platz in den die Gesellschaft betreffenden Entscheidungen oder Initiativen. Die religiösen Themen haben zwar im Lauf der letzten Jahre einen stetig wachsenden Raum eingenommen, aber das geschieht unter andersartigen Rechtstiteln und als Element innerhalb der gesellschaftlichen Szene. Es stellt nicht eine Rückkehr zum Religiösen oder eine Anerkennung der Originalität der Religion dar.

II. Theologische Bewertung

Angesichts dieser Situation hat sich das theologische Denken[1] im Lauf der letzten Jahrzehnte als ein Denken in der Auseinandersetzung mit der «Entchristlichung», der «Säkularisierung», dem «Unglauben», dem «Atheismus» usw. verstanden. Die ersten entsprechenden Initiativen kamen von Praktikern. Dies waren Seelsorger, die sich in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen durch die «Entchristianisierung» alarmiert fühlten und zur «Missionierung» aufriefen. Kurz gesagt: Es war nicht mehr möglich, die Gesellschaft als christlich zu betrachten. Es gab nun eine nichtchristliche Welt draußen vor den Türen der Kirche. Diese Welt hatte ihre eigenen Ideale, ihre eigenen Wertvorstellungen. Aufgabe der Kirche war nicht, diese Welt zu ignorieren, oder zu verwerfen, sondern ihr das Evangelium zu verkünden, um sie so zu bekehren und umzugestalten. Diese Thematik, die zuerst von Jacques Maritain ins Gespräch gebracht worden war, kam zu ihrer vollen Entfaltung in den verschiedenen «Pastoraltheologien», welche das Zweite Vatikanische Konzil vorbereiteten.

Ein großer Teil des französischen theologischen Denkens sollte sich nun im Bannkreis von Begriffen wie «Welt», «Mission», «Evangelisierung» und «Kirche als Zeugin des Glaubens» vollziehen. Dem entspricht andererseits die Verwerfung dessen, was man das «corpus christianum», die «Christenheit» nennt, das heißt eine gewisse Konstellation von Verhältnissen, in denen Kirche und Gesellschaft in eins zu fallen scheinen. Und es bedeutet ebenso, daß man nur noch gedämpft von Themen spricht, welche die Institution betreffen: Worauf es ankommt, ist mehr die Dynamik der Mission als der religiöse Apparat. Es wird hier vor allem ein Gegensatz empfunden zwischen «Glaube» und «Religion». Anscheinend bietet erst diese Unterscheidung eine Rechtfertigung für die missionarischen Bemühungen. Einer atheistischen Welt gegenüber kommt es darauf an, daß man ihr die christliche

Botschaft in ihrer ganzen Reinheit darbeitet. Die «Religion» als menschliches Phänomen äußert sich, je nach den verschiedenen Gesellschaften und Kulturen, in einer Vielzahl von stets vieldeutigen Ausdrucksformen. Das ursprüngliche und unverfälschte Evangelium bewirkt einen Bruch mit den gesellschaftlichen Formen der Religion, selbst auf die Gefahr hin, daß es selbst «entmythologisiert» wird. So öffnet sich der Weg zu einer Theologie, die aufgebaut ist auf das Wort und die gegenüber der «Kultur» einen Bruch vollzogen hat. Die Ereignisse, auf denen sie sich gründet, sei es in der Geschichte – der Tod und die Auferstehung Jesu – oder im Leben der einzelnen Menschen – die Bekehrung –, entziehen sich ebenso wie die Sprache, in denen sie ihren Ausdruck finden, den religiösen Mechanismen der menschlichen Kulturen. Sie sind von sich selbst her «transzendent».

Noch ein anderer Trend macht sich bemerkbar: Die Strömung, die ihren Ausdruck findet in Theologien der Geschichte und in politischen Theologien. Angesichts der unbestreitbaren Tatsache einer Gesellschaft ohne Religion versucht sie die Vermittlung der christlichen Offenbarung keineswegs im Absoluten eines Wortes, das von der Kultur durch eine Bruchlinie getrennt ist, zu finden, sondern in den Äußerungen der Geschichte in allen ihren Mühen und Nöten. Eben dieses Abenteuer der menschlichen Geschichte ist der Ort des Heiles. Daher erlangen die Situationen menschlicher Existenz, die irdischen Wirklichkeiten und der politische Kampf einen vorrangigen Wert für die Darstellung des christlichen Heiles, ohne daß immer auch schon klar wäre, auf welche Weise sich ein solches Wirksamwerden des Heiles – das zugleich die Grundlage für das «Engagement» des Christen bildet – vollziehen könnte.

Bruch oder Einverständnis – das sind die beiden Grundhaltungen, von denen her die Christen in Frankreich ihr Handeln angesichts einer Kultur ohne Religion auszurichten suchen. In der Praxis treten sie vielfach vermischt auf.

III. Die Beziehung zwischen Kultur und Religion ist komplexer als es scheint

Woher kommt es, daß diese beiden oben erwähnten Grundhaltungen so oft in Sackgassen hineinführen? Das hat seinen Grund darin, daß in einem Land wie Frankreich die Beziehungen zwischen der Kultur und der Religion offensichtlich komplexer sind, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Bruch oder Einverständnis führen nämlich, wie die Tatsachen beweisen, oft zu unerwarteten Ergebnissen. So wird zum Beispiel ein Wort, das sich als Wort des Glaubens, der mit der Kultur gebrochen hat, versteht, oft als eine archaische oder ethische Rede aufgenommen, ohne daß man die mystische Dimension, welche es zum Klingen bringen will, überhaupt wahrnähme. Und so wird ein Zeugnis, das sich als gemeinschaftsbezogen und offen für alle versteht, oft bloß als Äußerung einer eng umgrenzten Gruppe, ja einer Elite, die sich auf ihre Ideologie beruft, aufgenommen.

In Beziehung zur Religion ist die Kultur nicht ein wertneutrales Behältnis. Sie bietet sich vielmehr dar als ein Gefüge von Vorstellungen, von Werten und Einstellungen, die zu den herrschenden religiösen Verhaltensweisen in einem Verhältnis der Interferenz stehen. Die Religion ihrerseits existiert ebenfalls keineswegs in einem Reinzustand oder als ein Gefüge von Aussagen oder Normen, welche unveränderliche Größen darstellten. Die religiösen Ausdrucksformen sind selber das Ergebnis kultureller Entwürfe bestimmter Zeiten und Epochen, angefangen mit der Zeit des Volkes der Offenbarung.

Dies zu ignorieren bedeutete, sich selbst dazu zu verurteilen, ein Wort äußern zu wollen ohne Rücksicht auf die Symbole, die Vorstellungen und Werte, die dieses selbst immer schon mit ins Spiel bringt. Dies würde bedeuten, im Akt des Sprechens die Bedingungen der Kommunikation zu verleugnen, das heißt, daß man sich selbst zu bloßer Geschwätzigkeit oder zum völligen Verlust jeder wirklichen Sprache verurteilen würde. Das hieße, daß man sich anmaßen würde, ein christliches Leben entstehen zu lassen außerhalb alles dessen, was zu einer bestimmten Zeit die Grundelemente aller menschlichen Existenz ausmacht, und damit hieße dies, daß man in eine Randsituation hineingeraten würde.

Daraus folgt, daß es offensichtlich zu einfach wäre, wenn man das Verhältnis zwischen Kultur und Religion so auffaßte, als gebe es auf der einen Seite eine Kultur ohne Religion und auf der anderen Seite eine von jedem kulturellen Bestandteil gereinigte Religion. Die praktische Erfahrung hat, indem sie die Kompliziertheit der Situationen enthüllt hat, bald den bloß relativen Wert solcher formaler Begriffsbildungen, wie sie uns aus der Zeit der Aufklärung überkommen sind, erkennen lassen.

Demgegenüber geht es nun mehr darum, sichtbar zu machen, wie in jedem besonderen Falle eine bestimmte religiöse Ausdrucksform im Zusammenhang mit einer typischen Situation entsteht, sich verändert und in Wechselbeziehung steht. Frankreich bietet ein ausgezeichnetes Laboratorium für so etwas. Als ein Land, in dem die katholische Institution mehr als ein Jahrtausend lang eine beherrschende Stellung einnahm, ist es doch zugleich das Land, in dem ganze in sich geschlos-

sene Kulturbereiche außerhalb des religiösen Entwurfs, wenn nicht gar ausdrücklich gegen ihn entstanden und weiterentwickelt worden sind. Aber die religiöse Institution ist nicht mehr verschmolzen mit der Gesellschaft. Sie ist nur noch ein Element unter anderen im Fächer der gesellschaftlichen Kräfte. Gleichzeitig treten außerhalb dieses Fächers der gesellschaftlichen Kräfte oder doch an seinem Rande neue religiöse Energien auf den Plan. Andererseits sind die verschiedenen kulturellen Welten, das heißt die Welt der Wissenschaft, der Politik und des sozialen Handelns, an sich areligiös. Und sie werden dies auch bleiben, denn die Geschichte läßt sich nicht rückwärts drehen. In ihnen selbst tauchen aber nun Fragen auf nach dem Band, das die Gesellschaft zusammenhält, nach der Identität des einzelnen Menschen oder nach dem letzten Ziel der Existenz, die zwar nicht religiös im klassischen Sinn dieses Wortes sind, die aber wieder den Anschluß an das aufnehmen, was früher einmal von der Religion getragen wurde.

Jede Situation in Frankreich bietet also das Bild einer regelrechten «Rassenkreuzung» aus vielfältigen Elementen, die voneinander unterschieden werden müssen. Neuere Arbeiten beginnen die vielfältige Verschiedenheit und die Komplexität der kulturellen und religiösen Landschaft Frankreichs zu klären. Sie kommen von den Gesellschaftswissenschaften her: von der Geschichtswissenschaft, von der Soziologie und der Ethnologie. Für die Frage, die uns hier beschäftigt, sind sie von allerhöchster Wichtigkeit, denn sie erlauben uns, die Kultur auf eine ganz neue und andere Weise anzusehen, und sie zwingen uns gleichzeitig, unsere Begriffe von Religion auf eine andere und neue Weise zu bilden[2].

IV. Drei Bereiche, in denen neuere Arbeiten Komplexität und Paradoxe zutage gefördert haben

1. Die Identität der Einzelmenschen

In diesem Land, in dem das Leben der Gesellschaft areligiös ist, greift die Mehrheit der Einzelmenschen doch – zumindest hin und wieder im Laufe ihres Lebens – auf religiöse Gebärden zurück. Die Taufe und die Bestattungsriten bleiben für breite Schichten der Bevölkerung Erscheinungen von großem Gewicht. Zweifellos gibt es – vor allem in den großen städtischen Ballungsgebieten Entwicklungen, die zeigen, daß die religiösen Riten offensichtlich zahlenmäßig abnehmen. Es gibt aber auch ganz neue Phänomene: Das Auftreten muslimischer Gemeinschaften, eine Erneuerung des Judentums und eine Entwicklung der Sekten, was alles miteinander bewirkt, daß die einzige Alternative nicht mehr einfach im Übergang von einem massiven Katholizismus oder Protestantismus zur Nichtreligion besteht.

Einstmals ein Land der vereinheitlichten religiösen Tradition, ist Frankreich nun dabei, eine religiös plurale Gesellschaft zu werden. Aus eben diesem Grunde muß die Art und Weise, wie man die Identität der einzelnen Menschen wie auch die Funktion der religiösen Institutionen bestimmt, neu definiert werden. So hat M. Boulard schon 1968 geschrieben: «Die religiöse Praxis, wie die Kirche sie definiert, könnte in den kommenden Jahren wohl ein symptomatisches Beispiel sein, nach dem man sich richten könnte. Diese Praxis ist tatsächlich ein privilegierter Richtpunkt, an dem sich anhand des sogenannten Phänomens des ‹dritten Menschen› eine stille Bewegung der Loslösung von der in der Kirche organisierten religiösen Gruppe und den von ihr auferlegten Verpflichtungen kundtut.»[3] Die Loslösung von der religiösen Institution – das heißt in Frankreich: von der katholischen Kirche – ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Verschwinden der Religion. Die Gesellschaft schenkt der religiösen Institution nicht mehr dasselbe Vertrauen wie bisher. Es ist aber nicht sicher, daß die einzelnen Menschen jedes Interesse an religiösen Dingen von sich weisen.

2. Der politische Bereich

Ein zweites Beispiel betrifft den Einfluß der Religion in Bereichen, in denen ein solcher Einfluß – in der französischen Gesellschaft – an sich untersagt wäre. Im besonderen ist hier der politische Bereich zu nennen. Neuere Studien lassen die gegenseitigen Verzahnungen zwischen dem Religiösen und dem Politischen im heutigen Frankreich zutage treten. Es handelt sich dabei nicht um das «Ausspielen von Einfluß» zwischen Männern, die an der Macht sind, sondern viel tiefgreifender um die Tatsache, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gruppe zu einem bestimmten politischen Verhalten verpflichtet.

Die Religion hat in der Vergangenheit kulturelle Gefüge geschaffen – und sie formt sie auch heute noch immer –, welche den einzelnen Menschen ihre Weltvorstellung und ihr praktisches Verhalten gebieterisch vorschreiben. Daher gibt es in Frankreich eine Art von «katholischer Subkultur», ebenso wie es eine Art von «kommunistischer Subkultur» gibt. Für diejenigen, die einer solchen Subkultur angehören, stützt eines der Elemente, welche diese Subkultur bilden, das andere. So gilt für die Katholiken, daß sich zu ihrer Gläubigkeit ein gewisser Familiensinn und bei politischen Wahlen meist eine Stimmabgabe für konservative Par-

teien fügen. Dies gilt so sehr, daß – ein weiteres Paradox! – gerade der Bereich, der in Frankreich an sich der weltlichste sein sollte, nämlich das politische Leben, offensichtlich nicht ohne unterschwellige Verbindungen zur Religion ist. Zweifellos ist dies das Ergebnis der Geschichte, aber die Politologen wissen wohl, daß es hier einen Aspekt gibt, der besonderer Beobachtung bedarf, denn er ist selber ebenso in Bewegung gekommen. Die Beziehung zwischen Religion und Politik, die in der Theorie geleugnet wird, wirkt sich in der Kultur immer noch aus. Sie rührt eben an den tiefsten Lebenswillen einer Gesellschaft[4].

3. Erforschung der Mentalitäten

Ein dritter Forschungsbereich verspricht derzeit offensichtlich besonders reiche Früchte. Er liegt dort, wo Geschichte und Gesellschaftswissenschaften zusammenfließen, und es geht dabei um die Aufdeckung der Mentalitäten und ihrer Entwicklung in einem Land wie Frankreich. Unter Mentalität ist hier – im weitesten Sinne dieses Wortes – alles zu verstehen, was die gesellschaftlichen Überzeugungen und großen Grundhaltungen berührt. Es gibt hier eine Menge von Studien über den Tod, die Angst, das Fest, die dörfliche Gemeinschaft, die Arbeit usw.[5] Sie haben die Form von gelehrten Werken, aber auch von Monographien, die oft zu Bestsellern werden. Ihr Erfolg zeigt an, daß die rasche wirtschaftliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte ein Bedürfnis nach Wiederfindung der gemeinschaftlichen Identität nach sich zieht. Und was sieht man nun? Daß die Wurzeln der gemeinschaftlichen Identität in einem Land wie Frankreich tief in Religion getaucht sind. Die Rhythmen der Zeit, die sozialen Bindungen, die Vorstellung von Leben und Tod, von Moral, Liebe und Macht – mit einem Wort: die großen identitätsbildenden Symbolgefüge sind in diesem säkularisierten Land durch Jahrhunderte geprägt von Religion.

Das Thema «Volksreligion», das in diesen letzten Jahren wieder zu Ehren gekommen ist, liegt auf derselben Linie: Es geht dabei darum, die gemeinschaftliche Identität wiederzufinden, welche in der Vergangenheit von religiösen Darbietungen als Integrationskräften für die Kultur geschaffen wurde: Wallfahrten, Prozessionen, Verehrung für bestimmte Heilige oder Heilsgeheimnisse... Die neuesten Studien zeigen die Komplexität dieses Phänomens, seine Vieldeutigkeit und Veränderlichkeit, auf. Das Archaische hat Bestand, aber es genügt keineswegs, es bloß zu reproduzieren, damit es neues Leben zu wecken imstande ist.

V. Neue Möglichkeiten des Handelns und des Denkens

Es geht hier um etwas ganz anderes. Die Beziehung zwischen Kultur und Religion erweist sich in einem Land wie Frankreich als etwas äußerst Komplexes. Und die erste Folgerung aus den Arbeiten, die wir soeben erwähnt haben, wäre es, den Mann der Praxis ebenso wie den Theologen zu warnen vor jeder ideologischen Vereinfachung. Aber es geht um noch mehr als dies: Wenn man die Beziehung zwischen Kultur und Religion so, wie sie wirklich ist, in Rechnung stellt, dann öffnet dies neue Möglichkeiten für das Handeln und für das Denken.

Zunächst einmal drängt sich die Notwendigkeit einer analytischen Arbeit auf. Von dem Augenblick an, in dem man die Beziehung zwischen Kultur und Religion von der Praxis her angeht, wird man dazu geführt, wahrzunehmen, daß sich in einem konkret vorgegebenen Land im Laufe der Geschichte Gefüge gebildet haben, die sowohl religiöser wie kultureller Natur sind, nämlich das, was wir die «sozio-historischen Ausgestaltungen des Christentums» nennen. Diese Wirklichkeiten müssen inventarisiert werden. Damit ist ein Ausgangspunkt sowohl für das Handeln wie für das Denken gegeben.

Diese Gefüge sind in Bewegung. Maurice Bellet hat in diesem Zusammenhang im Blick auf die Religion von «déplacement de la religion»[6] gesprochen, was man im Deutschen mit «Verschiebung innerhalb der Religion», aber auch mit «Entstehen von neuen Orten der Religion» wiedergeben kann. Diese Umgestaltung zu verstehen, darauf kommt es an. Es handelt sich also nicht um eine «Rückkehr des Heiligen, des Sakralen»; ebenso nicht um eine umfassende und endgültige Säkularisierung; sondern vielmehr um neue Ausgestaltungen gesellschaftlicher und religiöser Existenz. Unter ihnen treten auch die christlichen Ausgestaltungen auf als ebenso viele Möglichkeiten, die sowohl vorgegeben sind durch eine Tradition, wie sie neu geschaffen werden müssen.

Diese christlichen Ausgestaltungen, etwa die Formen des Denkens, der Institution oder der Riten, sind ebensogut Kulturprodukte, die einer Analyse unterworfen werden können, und zwar einschließlich der besonderen Aspekte der christlichen Tradition, die sie darstellen. Wenn man will, daß diese heute wiederentstehen, so setzt dies einen neuen Entwurf von Begriffen und Handlungsformen voraus, welche mit Hilfe der Vorstellungssysteme und der heutigen sozialen und symbolischen Bindungen das entstehen läßt, was die gläubige Überlieferung zu tragen vermag. Das ist die Aufgabe, die von manchen mit dem Wort «praktische Theologie»[7] bezeichnet wird, das bedeutet eine

Theologie, die sich als Theorie jener ursprünglichen gesellschaftliche Praxis versteht, welche die gläubige Praxis ist. Diese Theologie zieht Nutzen aus den Beiträgen der kritischen Wissenschaften und nimmt die unumkehrbare Weltlichkeit zur Kenntnis. Inmitten dieser unumkehrbaren Weltlichkeit versucht sie dann, das Wort des Glaubens zu Gehör zu bringen.

In einem Land wie Frankreich, in dem nach der Überzeugung der Autoren die Religion sich bisweilen voller Dynamik, bisweilen aber auch wieder ganz aus den Fugen geraten darbietet, muß man sich einfach einer solchen Aufgabe stellen: einer Aufgabe, die Intelligenz, Phantasie und Initiativfreudigkeit fordert. Von der Art, wie diese Aufgabe erfüllt wird, wird der Ausgang des Abenteuers der Religion in den kommenden Kulturen abhängen.

[1] Vgl. Claude Geffré, Un Nouvel âge de la théologie (Paris 1972).
[2] Vgl. Michel Meslin, Pour une Science des Religions (Paris 1973).
[3] F. Boulard, Pratique religieuse et régions culturelles (Paris 1968) 183.
[4] Vgl. Guy Michelat/Michel Simon, Classe, religion et comportement politique (Paris 1977).
[5] Als Beispiel sei genannt: Jean Delumenau, La Peur en Occident (Paris 1978).
[6] Maurice Bellet, Le Déplacement de la Religion (Paris 1978).
[7] René Marle, Le Projet de Théologie Pratique (Paris 1979).

JACQUES AUDINET

1928 geboren. Studien am Institut Catholique Paris, an der Sorbonne und (1966–1967 als «Student at Large») an der Universität Chicago. Licencié des lettres, Doktor der Theologie und Diplomé des Institut supérieur de Pastorale Catéchétique. Professor am Institut Catholique in Paris und an der Theologischen Fakultät des Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique. Lehrbeauftragter am Centre Autonome de Pédagogie Religieuse der Faculté de lettres in Metz. Gastprofessor an der Fordham University in San Francisco und am Mexican American Cultural Center in San Antonio, Texas. Konsultor der vatikanischen Kleruskongregation (für Fragen der Katechese). Mitglied der Internationalen Kommission für Fragen der Katechese. 1969 bis 1976 Direktor des Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique. Veröffentlichungen: 1960–1970: Bücher und Zeitschriftenbeiträge zur Religionspädagogik. 1970–1979: Mitarbeit an einigen Sammelwerken und Aufsätze zur Praktischen Theologie, u. a.: Théologie pratique et pratique théologique. In: Le point Théologique, Nr. 21: Le Déplacement de la Théologie (Paris 1976); Action, Confession, Raison. In: Recherches de Sciences Religieuses, Stratégie d'Eglise dans le Champ social (Paris 1977). Anschrift: Institut Catholique, 21, rue d'Assas, F–75270 Paris Cedex 06, Frankreich.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Segundo Galilea

Die Diskussion über die Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Sehr lange Zeit war die Volksreligiosität in Lateinamerika weder ein Reflexions- noch ein Diskussionsgegenstand. Sie war für das Christentum des Kontinents eine alltägliche Sache. Seit den letzten drei Jahrzehnten jedoch ist sie zu einem Gegenstand des Interesses und der Diskussion geworden sowohl von seiten der Pastoraltheologie als auch von seiten der Gesellschaftswissenschaften.

Diese Entwicklung überschneidet sich im allgemeinen mit dem Auftauchen des Befreiungsthemas in den gesellschaftlichen Bewegungen, die sich dem Kampf um Gerechtigkeit verschrieben haben, und folglich auch in Theologie und Pastoral der Kirche. Die Erfordernisse der Befreiung der Armen und Unterdrückten wurden zur Hauptaufgabe der Christen[1]. Dies veranlaßte die bedeutendsten Kreise der Kirche zu einem «Exodus» in Richtung auf die Welt der Armen. Es wurde eine tiefe Begegnung der führenden Christen und der Theologen mit dem Volk eingeleitet: eine Begegnung mit dem Elend und der Ausbeutung dieses Volkes, mit seinen gerechten Hoffnungen und Kämpfen, mit seiner Kultur und natürlich mit seiner Religiosität.

Daher erklärt sich die Tatsache, daß das Thema der Befreiung und das der Volksreligiosität im Engagement der Christen zusammengehören und weitgehend übereinstimmen. Beide stellen typische, ureigene Fragen der christlichen Problematik des Kontinents dar. Die Fragestellung, die uns interessiert, könnte so formuliert werden: die Subjekte der Befreiung – die Armen und Unterdrückten – leben im allgemeinen in der Volksreligiosität. Und diese Religiosität wird normalerweise in katholischen Kategorien zum Ausdruck gebracht; es handelt sich um einen Volkskatholizismus.

Die Komplexität der Volksreligiosität

Die Charakteristika der lateinamerikanischen Volksreligiosität (Volkskatholizismus) sind bei Seelsorgern und Theologen allgemein bekannt[2]. Ein Konsens scheint über folgende Punkte zu bestehen: die Identifizierung der Volksreligiosität mit dem einfachen, armen Volk, insofern diese eines der grundlegenden Substrate seiner Kultur darstellt («Kulturkatholizismus»); ihre Bedingungen und Tendenzen, die aus dem Elend, der Unsicherheit und der Unterdrückung des Volkes herrühren («Religion der Armut»); ihr Ursprung in dem von der Religiosität der Eingeborenen und der Afroamerikaner beeinflußten iberischen Katholizismus der Gegenreformation; ihre Situation innerhalb der Kirche: es handelt sich um einen mehr oder weniger am Rande der Liturgie und der offiziellen pastoralen Leitlinien existierenden, kaum evangelisierten Katholizismus, der im allgemeinen dekadente Züge aufweist (all dies schließt seine starke Fähigkeit zum Überdauern und die Bewahrung echt christlicher Werte – in der Einstellung zu Leben und Tod, Solidarität, Sinn für Gott usw. – nicht aus).

Wohlbekannt sind auch ihre Ausdrucksformen und Erscheinungsweisen, die oft mit denen der traditionellen religiösen Kulturen übereinstimmen: ihr Devotionalismus, ihr Angezogensein von heiligen Orten, Dingen und Riten, der Wert der religiösen (katholischen) Symbole, das Vertrauen in Gott und seine Heiligen, von denen manchmal ein unmittelbares Eingreifen erwartet wird, die Menschlichkeit und Brüderlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen usw...

Aus all dem können wir einige allgemeine Feststellungen ableiten: 1. die lateinamerikanische Volksreligiosität ist trotz der tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen der letzten beiden Jahrzehnte heute noch im Kontinent fest verwurzelt und lebendig; 2. diese Volksreligiosität ist sehr komplex; um sie analysieren und verstehen zu können, muß man außer den eigentlich religiösen und katechetisch-pastoralen auch folgende Faktoren berücksichtigen: Faktoren aus dem Bereich der Volkskulturen, in die sie eingebunden ist; Faktoren, die mit Unterentwicklung und Marginalität zusammenhängen; Faktoren, die sich aus der Geschichtstradition, der Symbolik und dem kollektiven Unbewußten usw. herleiten; 3. die lateinamerikanische Volksreligiosität ist außerordentlich ambivalent; ihre Bewertung aufgrund christlicher Maßstäbe ist noch komplexer wegen der Vermischung von Motivationen und Einstellungen unterschiedlichen Wertes vom Christlichen bis zum Synkretistischen, von der «Religion der Nächstenliebe» bis zur «Religion der Interessen».

Bei lateinamerikanischen Theologen und Seelsorgern scheint heute Übereinstimmung hinsichtlich dieser Feststellungen und der Tatsache zu bestehen, daß der Volkskatholizismus zur Grundlage der Kulturen

und der Befreiungsdynamik des Volkes gehört. Diese Feststellungen haben zur Diskussion über die Volksreligiosität in ihrer Begegnung mit den Erfordernissen der Befreiung eben dieses Volkes geführt.

Die Anfragen der Befreiung an die Volksreligiosität

Die Theologie der Befreiung, die in den armen Völkern Lateinamerikas das Bewußtsein ihrer Würde und ihrer Rechte und ein kritisches Bewußtsein von den Armuts- und Unrechtsverhältnissen wachruft und die Armen christlich motivieren will, sich zusammenzutun und gemeinsam für ihre Förderung und Befreiung zu arbeiten und dabei die Haltung einer falschen Ergebung und eines weltlichen Konformismus aufzugeben, kann in diesem Bezugsrahmen auf eine kritische Befragung der Volksreligiosität nicht verzichten. Der Kern dieser Problematisierung besteht nicht darin, die Volksreligiosität darauf hin zu befragen, ob sie imstande ist, zu überleben oder den Glauben des Volkes in einer säkularisierten Welt zu bewahren (wie es in den hochindustrialisierten Ländern der Fall ist), sondern in der Frage nach ihrer Fähigkeit, ein positiver Faktor bei der Befreiung der Armen zu sein.

Diese Fragen betreffen die Befreiungstheologie und die christliche Befreiungspraxis. Seit drei Jahrzehnten sind von einer Mehrheit oder Minderheit mehr oder weniger fundiert (eine Antwort auf diese Frage ist Teil der Diskussion, die wir hier untersuchen) Fragen über die Volksreligiosität gestellt worden, die von ihrer christlichen Identität bis zu ihrer Rolle bei der Befreiung reichten. Ist die Volksreligiosität ein gültiger Ausgangspunkt für die Befreiung? Oder spielt sie eher eine konformistische, entfremdende Rolle? Läßt sich ein kritisches, auf Veränderung zielendes Bewußtsein von der Volksreligiosität her entwickeln, oder bleibt diese immer ein Ballast, von dem man sich trennen muß? Sind die pastorale Beachtung der Volksreligiosität und die befreiende Evangelisierung konvergierende oder divergierende Faktoren? Und angenommen, die Volksreligiosität wäre ein nicht zu ignorierender Faktor in der Befreiungspraxis, wäre sie dies aus rein taktischen Gründen oder aber, weil es sich um einen potentiell befreienden Faktor handelt?

Bei dieser Problematisierung ist man sogar zu der radikalen Frage gekommen: Wie weit ist die lateinamerikanische Volksreligiosität in ihrem gegenwärtigen Zustand echtes Christentum? Wird man nicht zwischen dieser Religiosität und einem «befreienden, authentischen» Christentum, mit dem sich die Theologie der Befreiung identifiziert, zu unterscheiden haben? Dann wäre die Volksreligiosität «formal» christlich, d. h. das religiöse Gefühl eines Volkes, das sich in christlichen Symbolen und Riten ausdrückt, weil diese die einzigen religiösen Träger sind, die ihre Gesellschaft und Kultur ihnen zur Verfügung stellen.

Die verschiedenen Antworten auf diese Fragen vom Standpunkt der christlichen Befreiung aus stellen die Diskussion dar, die uns in diesem Artikel interessiert.

Die religionskritische Antwort

Die ersten Auswertungen der Volksreligiosität aus der genannten Perspektive stammen aus den 50er Jahren. In einer ersten Phase stimmen Religionssoziologen, Theologen und Seelsorger (im allgemeinen) in ihrer negativen Bewertung überein. Zu diesem Zeitpunkt spielt das Befreiungsthema als solches noch keine Rolle; die Kritik wird von anderen Überlegungen beeinflußt: von der Notwendigkeit, in der lateinamerikanischen Kirche militante, engagierte Bewegungen und Gemeinschaften ins Leben zu rufen und dabei ein Christentum der Eliten und eine Kirche hervorzuheben, die imstande ist, Zeichen und Zeugnis des Evangeliums zu sein. In dieser Sicht wurde die Volksreligiosität als ein ambivalenter, undurchsichtiger Bereich des Christentums wahrgenommen. Diese Denkrichtung übt auch heute noch einen gewissen Einfluß aus[3].

Zur gleichen Zeit trafen sich diejenigen in einer ausgesprochen kritischen Position, die in größerem oder geringerem Maße die nordatlantischen Strömungen der «Theologien der Säkularisierung» bejahten, die (zumindest verstand man sie in Lateinamerika so) zu einem säkularisierten, sich von den traditionellen religiösen Formen distanzierenden Christentum führten. Auf diese Weise wird der Unterschied zwischen Christentum und Volksreligiosität stark betont; letztere sei dazu verurteilt, nach und nach zu verschwinden, und dies bedeute für das lateinamerikanische Christentum keinen großen Verlust. Im Kontext dieses Kontinents interpretiert man die Volksreligiosität als «Natur-» oder «Kulturreligion», die sich in katholischen Formen ausdrückt. Es handle sich um ein oberflächliches, dem Leben und den Aufgaben der Geschichte entrücktes Christentum[4].

Mit der Einführung der Problematik der Befreiung und ihrer Theologie in jüngerer Zeit wird diese kritische Einstellung zur Religiosität von der Strömung aufgegriffen, welche die marxistische Analyse bevorzugt. Die Volksreligiosität wird in einen Gegensatz zu den Bedingungen der Befreiung gestellt, und die Kritik an dieser Religiosität steht unter dem Einfluß der marxistischen Religionskritik. Wir haben es hier mit der säkularisiertesten Strömung der «Theologie» der Befreiung zu tun. Hervorgehoben wird der Unterschied zwischen einem «befreienden Christentum»

(das die Religionskritik überwindet) und einer «Volksreligiosität», die eine ein kritisches und mobilisierendes Bewußtsein der Armen historisch entfremdende Rolle spiele.

Die Ursache für diese Entfremdung sei jedoch nicht das Volk als Subjekt der Religiosität, sondern die Manipulation ökonomischen und ideologischen Charakters, welche die Situation der Unterdrückung und Abhängigkeit in die lateinamerikanische Religiosität hineingetragen habe. Einerseits mache die Volksreligiosität den Unterdrückten ihre Ausbeutungssituation mit Hilfe einer religiösen Symbolik (der Flucht und Resignation) erträglich, die von der herrschenden Kultur und den Interessen der Herrschenden gefördert werde. Andererseits introjiziere die Volksreligiosität die Ideologie dieser herrschenden Klassen in das Bewußtsein des Volkes und verstärke so eine säkulare Abhängigkeit. Die Frage, ob diese Volksreligiosität christlich ist oder nicht, erscheint überflüssig: bestenfalls wäre sie die Projektion eines ideologisierten Christentums, das mit dem Bewußtsein und der Praxis der Befreiung unvereinbar wäre.

Aufgrund des Einflusses der marxistischen Kategorien (der die Überwindung des kapitalistischen Systems zur entscheidenden Befreiung macht) gibt es in dieser Denkrichtung für die Problematik des pastoralen Werts der Volksreligiosität kaum Raum. Aus Achtung vor den Menschen oder aus Gründen der Strategie wird diese Religiosität nicht frontal kritisiert oder bekämpft. Die Religion des Volkes würde in einem Befreiungsprozeß politischen und ökonomischen Charakters (zumindest in der Theorie) ohnehin an den Rand gedrängt und aufgelöst werden[5].

Beim gegenwärtigen Diskussionsstand befindet sich diese Stellungnahme zum Problem Volksreligiosität/Befreiung eindeutig in der Minderheit. Derzeit liegt in der Tendenz der Befreiungstheologen und Seelsorger viel eher eine Aufwertung der Volksreligiosität als einer Manifestation christlichen Glaubens und eines Befreiungspotentials. Allerdings finden wir innerhalb dieser allgemeinen Perspektive unterschiedliche Akzente und Bewertungen.

Die Volksreligiosität als Schlüssel zur kulturellen Befreiung

Die genannten Positionen betonten bei ihrer Beurteilung der Rolle der Volksreligiosität die sozioökonomische Befreiung und deren ideologische Konsequenzen. Dies hat eine kritische Reaktion hervorgerufen, die ihre Postulate in Frage stellt und der Religiosität schließlich eine positive Rolle bei der Befreiung der Armen zuerkennt. Zu dieser Reaktion zählt die vor allem in der argentinischen Schule der Theologie der Befreiung entwickelte, aber von bedeutenden Kreisen besonders in Chile und Brasilien geteilte «kulturelle Strömung»[6].

Diese Position vertritt den Standpunkt, daß das wesentlichste Merkmal, welches das lateinamerikanische Volk ausmacht, seine Kultur – die Volkskultur oder die Volkskulturen – sei. Die Werte dieser von ideologischer und sozioökonomischer Unterdrükkung bedrohten Kultur verteidigen heiße, die Seele und die Wurzeln des Volkes, die Quelle seiner Freiheit zu verteidigen. Die Befreiung sei letzten Endes eine kulturelle Befreiung, eine umfassende Idee, welche die Befreiung von ökonomisch-sozialer Unterdrückung und den die Volkskultur entfremdenden und zerstörenden Ideologien einschließen müsse.

Diese Ideologien seien nordatlantischen Ursprungs und typisch für die säkularisierende «aufgeklärte Moderne». Sie kennzeichneten die «elitistische» lateinamerikanische Kultur im Gegensatz zu den Volkskulturen. Die «elitistische» Kultur sei auf Herrschaft ausgerichtet und dringe in Gestalt des Liberalismus, Kapitalismus, Konsumismus und auch des Marxismus in die Volkskultur ein. Die in ihrer kulturellen Identität verwurzelten Völker Lateinamerikas müßten ihre Befreiung verwirklichen, ohne den elitistischen, säkularisierenden oder nordatlantischen Ideologien ihre Seele zu verkaufen.

Die Volksreligiosität (Volkskatholizismus) sei also ein wesentlicher Bestandteil der Volkskulturen; sie gehöre zur Identität des Volkes. Mehr noch, sie sei vielerorts sogar das Ureigenste und Schöpferischste, was das Volk sich bewahrt habe, und entwickle sich in einem ganzen Kontinent, der von Eliten von innen und außen angegriffen und kulturell beherrscht werde, zur großen kulturellen und geistigen Reserve der Unterdrückten. Wenn die Befreiung auch die Befreiung der Kultur sei, dann spiele die Volksreligiosität bei all ihrer Ambivalenz eine wichtige, positive Rolle.

Die kritischen Positionen gegenüber der Religiosität werden ihrerseits als «elitistisch» und vorschnell kritisiert. Die scharfe Trennung zwischen Volksreligiosität und Christentum sei nicht gerechtfertigt: sie vergesse, daß es kein «Idealmodell» von Christentum gebe und dieses sich immer kulturell ausgedrückt habe und ausdrücke. Der kulturelle Ausdruck des Christentums in Lateinamerika sei die Volksreligiosität. Zwar besitze diese Religiosität ambivalente Eigenschaften und Unzulänglichkeiten, aber dies auch nicht in größerem Maße als die anderen kulturellen Formen von Katholizismus, die von den herrschenden Kulturen als «entwickelter» angesehen würden.

Die angebliche Unvereinbarkeit von Befreiung und Religiosität wird ebenfalls kritisiert, weil sie durch einen ideologischen Befreiungsbegriff präjudiziert sei, der im Gegensatz stehe zu der Befreiung, die vom Volk und seiner Kultur ausgehe. Die Befreiung könne man nicht erreichen, ohne den Kampf um sozioökonomische Gerechtigkeit mit dem Bewußtsein der eigenen Kultur zu verbinden; daher sei es unerläßlich, daß man die Volksreligiosität als den christlichen (und damit potentiell befreienden) Bestandteil der Volkskultur miteinbeziehe.

Die Volksreligiosität als soziopolitisches Befreiungspotential

Nicht alle Befreiungstendenzen, welche die Volksreligiosität positiv bewerten, identifizieren sich mit dieser Sicht. Ein ebenfalls wichtiger Standpunkt hebt den politischen Faktor bei der Befreiungspraxis hervor, d. h. die Organisation des Volkes und die Herausbildung einer Volksmacht – und dies vor irgendeiner ideologischen Option. Die christliche und politische Bildung sei die derzeit wichtigste Aufgabe, und obgleich die Volkskultur und deren Befreiung nicht geringgeschätzt werde, müsse man diese doch in den Kontext der soziopolitischen Befreiung einordnen. Hier behält die Volksreligiosität ihren potentiellen Wert, wenn auch nicht so sehr in bezug auf die Kultur als vielmehr im Hinblick auf ihre Fähigkeit, das Bewußtsein und die politische Mobilisierung des Volkes zu verstärken. (Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß das hier schematisch Dargestellte in der Praxis und bei den einzelnen Autoren nuancierter aussieht und Überschneidungen aufweist.)

Bei dieser Sicht ist die positive Bewertung der Volksreligiosität weniger ausgeprägt als bei der vorigen Position. Ihr Befreiungspotential müsse die Volksreligiosität erst noch unter Beweis stellen; von daher erklärt sich die große Bedeutung, die diese Position ihrer pastoralen Aufarbeitung und der Bewußtseinsbildung beimißt.

Auf jeden Fall wird auch hier die Gleichsetzung von Volksreligiosität und Christentum nicht in Zweifel gezogen, allerdings ist man kritischer gegenüber dem Verfall und der Ambivalenz der Religion des Volkes und deren Entfremdungsgefahr. Sei es aus Gründen einer pastoralen Strategie oder aus Überzeugung, diese Strömung hebt (wie die vorige) die Untrennbarkeit zweier Bedingungen des lateinamerikanischen Volkes mit Nachdruck hervor: es ist ein ausgebeutetes Volk und ein christliches Volk. Daher werde die Befreiung christlich und die Religiosität befreiend sein können. Um dieses Ziel zu erreichen, sei die Politisierung des Volkes notwendig, damit man die Religiosität von entfremdendem Beiwerk und der Ansteckung durch das «ideologisierte Christentum» der herrschenden Klassen befreien könne.

Diese Position ist in Mexiko, El Salvador, Peru und in brasilianischen und chilenischen Kreisen von Bedeutung[7].

Die Volksreligiosität in der befreienden Evangelisierung

In einem – sicherlich wichtigen – Punkt stimmen alle Befreiungstheologien mit pastoraler Ausrichtung überein: in jeder Hypothese muß die Volksreligiosität Gegenstand einer befreienden Evangelisierung sein, damit sie im Volk ein Bewußtsein der Veränderung und eine Spiritualität der Befreiung zu entwickeln vermag[8].

In der Tat ist man aus dem Blickwinkel der Pastoral in Lateinamerika zu einem Konsens gelangt, so daß die Diskussion um Religiosität und Befreiung nachgelassen hat. Die Befreiungstheologen sind sich darin einig, daß die Religion des Volkes substantiell christlich ist, daß sie deshalb eine befreiende Dynamik in sich birgt, daß sie sich als ambivalent und durch Unterdrückung bedingt darbietet und daß sie deswegen auf Abwege geraten und eine entfremdende Rolle spielen kann.

Die Volksreligiosität wird die eine oder die andere Rolle spielen, je nach der Qualität ihrer Motivationen und Inhalte, und dies ist eine Herausforderung für die Pastoral. Wenn die Evangelisierung eine befreiende Spiritualität nicht fördert, dann wird die Befreiung der Unterdrückten «trotz» oder «gegen» die Volksreligiosität erreicht werden. Wenn die Evangelisierung befreiend ist (allgemein auf ein kritisches, solidarisches Bewußtsein, einen Sinn für die eigene Würde und ein Verständnis des Christentums als Engagement und Gerechtigkeit hinarbeitend), dann wird die Befreiung «auf der Basis» des Volkskatholizismus (wenn auch nicht ausschließlich auf seiner Basis) erfolgen.

Auf jeden Fall hat die theologische und pastorale Diskussion um Religiosität und Befreiung bereits ein wichtiges Resultat erbracht: die Evangelisierung in Lateinamerika ist sich des Imperativs einer befreienden Neuinterpretation der Ausdrucksformen und Symbole der Religion des Volkes bewußt (Puebla Nr. 469).

[1] Dieser Imperativ – die Option für die Armen – ist von der lateinamerikanischen Kirche von Medellín bis Puebla offiziell aufgenommen worden. (Vgl. Medellín: Dok. Armut der Kirche Nr. 2, 9, 10; Laienbewegungen Nr. 9 usw.; Puebla Nr. 27, 1134, 1145, 1159–1161 usw.)

[2] Zu diesem Problem gibt es eine Fülle von Literatur. Von den neuesten Zusammenfassungen seien genannt: Religiosidad popular e Iglesia (Celam, Bogotá 1977); S. Galilea, Religiosidad popular y pastoral (Cristiandad, Madrid 1979); Bischofsversammlung von Puebla, Evangelización de la religiosidad popular (= Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft).

[3] U.a. Juan Luis Segundo, La pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos (Montevideo 1972); ders., Esa comunidad llamada Iglesia (Lohlé, Buenos Aires 1966).

[4] Diese Strömung wird aufgenommen von E. Pin, Introducción a la sociología del catolicismo latinoamericano (FERES, Bogotá 1962).

[5] Das hier schematisch Dargestellte findet sich in den entsprechenden Schriften nicht immer in expliziter Form, so z. B. bei H. Assman, Teología desde la praxis de la liberación (Sígueme, Salamanca 1973), ebenso in den ersten Veröffentlichungen der «Christen für den Sozialismus».

[6] Vgl. Boasso, ¿Qué es la pastoral popular? (Buenos Aires 1975); J.C. Scannone, Teología, cultura popular y discernimiento: La nueva frontera de la teología en América Latina (Sígueme, Salamanca 1977); ders., Teología de la liberación y praxis popular (Sígueme, Salamanca 1976); E. Hoornaert, Historia do catolicismo popular brasileiro (Vozes, Petrópolis 1978); Symposion «Religiosidad y cultura» (Mundo y Univ. Católica, Santiago de Chile 1977).

[7] Systematische Arbeiten sind uns nicht bekannt, jedoch Zeitschriftenartikel in Revista Eclesiástica Brasileira (Vozes, Petrópolis) April 1977 (Thema: Volksreligiosität); Christus (Mexiko) bes. Mai 1979 (Thema: Volksreligiosität); Páginas (Lima, Peru).

[8] Vgl. Bischofsversammlung von Medellín, Dok. Volkspastoral Nr. 8, 11–15; Bischofsversammlung von Puebla Nr. 479, 482, 483, 485, 1134, 1137, 1146, 1164 und bes. 452, 457–459. In diesen offiziellen Texten wird das bei den lateinamerikanischen Theologen und Seelsorgern allgemein verbreitete Gedankengut aufgegriffen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

SEGUNDO GALILEA

Chilene, 1928 in Santiago geboren, 1956 Priesterweihe. Seit 1963 ständige Mitarbeit bei CELAM oder CLAR (Konferenz der lateinamerikanischen Ordensleute), Animation von Tagungen über pastorale oder spirituelle Themen im ganzen Kontinent. Veröffentlichungen: Hacia una pastoral vernácula (1966); Para una pastoral latinoamericana (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 Artikel. (Alle seit einschließlich 1969 veröffentlichten Werke sind ins Portugiesische und Italienische übersetzt worden.) Anschrift: Casilla 17024, Correo 8, Santiago, Chile.

Martin Marty

Das empirische Verständnis von Religion und Theologie in den USA und Kanada

In Nordamerika macht man einen sehr klaren Unterschied zwischen «Religion» und «Theologie». Das gilt sowohl für den vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch als für die wissenschaftliche Diskussion. Die Vorstellung von dem, was Theologie ist, ist meistens sehr genau und eng umschrieben. Das Verständnis von Religion ist dagegen sehr unterschiedlich und oft ungenau, wie auch das Phänomen Religion selbst vielgestaltig ist. Wir werden uns daher mehr mit dem Verständnis von Religion beschäftigen.

Definitionen von Religion in der Rechtsprechung der USA

Während die Kanadier ihr Land als eine Gesellschaft mit zwei Kulturen und zwei Religionen verstehen, ist man in den USA stolz auf das Phänomen eines weitgehenden kulturellen und besonders religiösen Pluralismus. Dieser Pluralismus verhindert aber nicht, daß die meisten Amerikaner einverstanden waren mit der allgemeinen, eher vagen Umschreibung des amerikanischen Selbstverständnisses, die Richter Douglas am Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten formulierte: «Wir sind ein religiöses Volk, und die Institutionen unseres Staates setzen ein Höchstes Wesen voraus.»[1] Man kann über die zweite Hälfte des Satzes anderer Meinung sein, aber sowohl diejenigen, die für Religion als auch diejenigen, die dagegen sind, nehmen an, daß die Amerikaner nach herkömmlichen Maßstäben tatsächlich ein religiöses Volk sind. Welches Verständnis von Religion liegt hier zugrunde?

Obwohl der Oberste Gerichtshof dazu keine offizielle Befugnis oder keinen offiziellen Auftrag hat, hat er regelmäßig umschrieben, was Religion ist. Diese Umschreibungen haben große symbolische Bedeutung für das allgemeine Verständnis von Religion und sind auch wichtige Zeichen dieses Verständnisses. In der Sache *Vereinigte Staaten gegen MacIntosh* schrieb der Oberste Richter Hughes – hierin abweichend von seinen Kollegen: «Das Wesen der Religion besteht in der Annahme einer besonderen Beziehung des Menschen zu Gott. Hieraus folgen Pflichten, die höher und grundsätzlicher sind als die Pflichten, die aus den Beziehungen zwischen den Menschen abgeleitet werden können.»[2] 1948 wurde diese Definition in die Gesetzgebung übernommen, indem der Kongreß in einem Gesetzestext festlegte: «Religiöses Lernen, Tun und Glauben ... deuten auf eine bestimmte Annahme der Individuen hin, in einer besonderen Beziehung zu

Gott zu stehen. Hieraus folgen Pflichten, die höher und grundsätzlicher sind als die Pflichten, die aus den Beziehungen zwischen den Menschen abgeleitet werden können...»

Obwohl diese gerichtlichen und gesetzgebenden Umschreibungen von Religion keine unmittelbar zwingende Gesetzeskraft haben und haben können, waren sie damals, als sie das erste Mal geschrieben wurden, unumstritten. Sie entsprachen auch der Auffassung verschiedener Theologen und Religionswissenschaftler. So schrieb Julian N. Hartt: «Wir müssen sagen, daß ein Mensch nur dann als wirklich religiös betrachtet werden kann, wenn er das Gefühl hat, daß eine höhere Macht sein Leben bestimmt, d. h. wenn er glaubt, er müsse irgendwie auf höhere Mächte reagieren, die schon zuvor auf ihn einwirkten.» James M. Gustafson kommentiert und vertieft: «Ich möchte das Wort ‹religiös› ausschließlich auf den Bereich der Erfahrung beziehen, in dem ein bestimmtes, nicht allen deutliches und explizites Wissen um eine letzte Macht besteht, die die Existenz der Menschen in der Welt bedingt und bestimmt.»[3]

Solche Definitionen bewahren aber nicht ewig ihre Gültigkeit. Seit 1948 zeigten sich neue Ansätze im Religionsverständnis des Obersten Gerichtshofes besonders, als er sich mit Fällen von Kriegsdienstverweigerung zu beschäftigen hatte. In der Sache *Vereinigte Staaten gegen Seeger* wurde deutlich, daß die Richter sich von der umfassenderen Religionsauffassung Paul Tillichs hatten inspirieren lassen. Religion setzt danach nur folgendes voraus: «ein ehrlicher und tiefer Glaube, der im Leben dessen, der diesen Glauben hat, einen ähnlichen Platz einnimmt wie der Glaube ... an Gott im Leben derer, die an ihn glauben.» Die Richter bezogen sich auf eine Lexikondefinition des Höchsten Wesens, um festzustellen, daß der Glaube an ein solches Höchstes Wesen *kein* integraler Bestandteil von Religionen wie dem Buddhismus sei. So könnte man auch dem Kläger Seeger, der nicht an Gott zu glauben behauptete, trotzdem nicht einen religiösen Glauben absprechen. Zu einer Religion gehöre die Annahme einer Macht oder eines Wesens oder ein Glaube, «dem das gesamte Verhalten untergeordnet und auf den das ganze Leben des Menschen, der diesen Glauben hat, letztendlich bezogen ist.»[4]

Breitere und engere Auffassungen von Religion in den USA

Sowohl wenn man auf das umgangssprachliche Verständnis von Religion hört, wie wenn man sich ausgiebig mit der theoretischen Literatur über Religion befaßt, gewinnt man den allerdings empirisch-wissenschaftlich schwer belegbaren Eindruck, daß zwar auch dort von Religion gesprochen werden kann, wo keine «göttlichen Mächte» oder kein «Höchstes Wesen» angenommen werden, daß aber die Möglichkeit einer solchen Religion kaum im Zentrum des allgemeinen Religionsverständnisses steht. Es ist nicht besonders hilfreich, wenn man zu sehr von einer solchen Möglichkeit von Religion ausgeht, um das zu entdecken, was man allgemein unter Religion versteht. Nur akademisch geschulte und sich professionell mit Religion beschäftigende Leute können etwas mit der unter ihnen sehr beliebten und akzeptierten Definition von Clifford Geertz anfangen: «Religion ist 1. ein System von Symbolen, das 2. mächtige und langdauernde Einstellungen, Überzeugungen und Motivationen erzeugt, indem 3. dadurch allgemeine Anschauungen über das Leben und das Sein formuliert werden können. Diese Anschauungen bekommen 4. eine solche Konkretheit und Gewißheit, daß 5. die Einstellungen, Überzeugungen und Motivationen als sehr realistisch und begründet erscheinen.»[5] Die Allgemeinheit hat zwar nichts gegen ein solches Verständnis von Religion, aber sie kann sich darunter kaum etwas vorstellen oder würde diese Definition als völlig irrelevant für ihr Denken und Tun halten. Trotzdem wendet auch sie die Begriffe «Religion» und «religiös» auf solche nicht auf einen Gott bezogenen Phänomene wie eine ernsthafte ethische Überzeugung, ein Ideal von Brüderlichkeit, Einheit oder friedlichem Zusammenleben der Menschheit, auf Zen-Buddhismus, auf «alles, was so wie eine Kirche ist» und auf viele okkulte Erscheinungen und Bewegungen an.

Man darf aber diesen praktischen Sprachgebrauch nicht überbewerten. Auch wenn sowohl die Rechtsprechung als die akademische Beschäftigung mit Religion von sehr breitgefaßten Definitionen von Religion ausgehen, gibt es viele Menschen, die dem religiösen Pluralismus eher abwertend gegenüberstehen und der Meinung sind, wirkliche Religion sei nur die Religion der Kirchen oder sogar noch enger: wirkliche Religion sei nur die Religion der eigenen Kirche. Der Historiker Sidney E. Mead hat diese Einstellung eines sektiererischen Stolzes und Erwählungsbewußtseins nicht ohne Ironie dargestellt, als er die «Religion der Republik» gegen diejenigen verteidigte, die er «die Tempelleute» nannte. Er griff dabei zurück auf die Worte eines Parson Thwackum, einer Gestalt aus einem Roman des englischen Schriftstellers Henry Fielding: «Wenn ich von Religion rede, dann meine ich die christliche Religion, und nicht nur die christliche Religion, nicht nur die protestantische Religion, sondern die Kirche von England. Und wenn ich von Ehre

spreche, dann meine ich den Zustand der göttlichen Gnade, der nicht mit dieser Religion einhergeht, sondern der an diese Religion gebunden ist und der mit keiner anderen Religion einhergeht und von keiner anderen abhängig ist.»[6]

Aber längst nicht alle Leute heißen Thwackum. So ist es eigentlich auch nur eine Minderheit, die mit ihren Vorstellungen von Religion eine bestimmte, genau festgelegte Religion oder Art von Religion verbindet. Nachdem wir Religionsdefinitionen der Gesetzgebung und der Rechtsprechung erwähnten, sollten wir auch die Meinung der dritten Gewalt im Staat, der Exekutive, nicht unerwähnt lassen. Besonders die amerikanischen Präsidenten waren auch immer ein bißchen die Hohenpriester der Nation und fühlten sich zuständig für die Verteidigung und Definition von Religion. Wenige Präsidenten wurden in unserem Jahrhundert mehr bewundert als Dwight D. Eisenhower. So weit wir wissen, hat kaum jemand protestiert, als er über die Funktion einer bewußt nicht näher bestimmten Religion im pluralistischen Amerika geäußert hatte: «Unsere Regierung und unser Regieren sind bedeutungslos, wenn sie nicht in einem tief empfundenen religiösen Glauben begründet sind. Um welchen konkreten Glauben es dabei geht, kümmert mich nicht.» Überhaupt eine Religion zu haben war weit wichtiger als das Festhalten an irgendeiner bestimmten Religion und an irgendeinem genau umschriebenen Glauben.

Der Spezialfall Kanada

Diejenigen, die sich mit den Auffassungen über Religion und der Funktion von Religion in Kanada beschäftigen, sind der Meinung, daß dort Religion nicht so sehr mit dem nationalen Selbstbewußtsein zu tun hat, als sich vielmehr auf die Kirche oder die Synagoge konzentriert. Religion hat in Kanada weit mehr mit den konkreten religiösen Institutionen zu tun.

Das ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß das kanadische Selbstbewußtsein nicht von einer Revolution geprägt wurde, wie das in den USA der Fall war. Als 1867 die verschiedenen Teile Kanadas durch den *British North America Act* zu einem relativ autonomen *Dominion of Canada* vereinigt wurden, war dies ein sehr friedlicher Vorgang, der niemals im kanadischen nationalen Bewußtsein eine solche Bedeutung bekommen oder so sehr ein Nährboden für nationale Symbolik sein konnte, als das in der Verklärung der amerikanischen Revolution geschah.

Zudem prägt der Katholizismus in Québec das gesamte soziale Leben der Provinz derart, daß hier ein erheblicher Unterschied zum Rest Kanadas besteht. Dies verhindert, daß eine bestimmte – oder unbestimmte – Auffassung von Religion eine wichtige Komponente des Nationalbewußtseins des ganzen Staates sein könnte. Die allgemeine «nationale» Religiosität der Vereinigten Staaten ist überdies auch ein Ergebnis der Aufklärung. Diese hat in Kanada weit weniger Einfluß gehabt.

Die Auffassungen über die Theologie

Auch wenn neuerdings in den USA gelegentlich die Rede war von einer «öffentlichen Theologie», wird im allgemeinen der Begriff Theologie nur auf das Leben der Kirchen und nicht auf das der Nation bezogen. Das gilt natürlich auch für Kanada. An sich widerspricht diese Feststellung einer theoretischen Definition der Theologie als Interpretation der Sprache einer glaubenden Gemeinschaft, denn dann müßte eine «öffentliche Theologie», die sich nicht nur auf die Kirchen bezieht, zweifach möglich sein. Erstens müßte man innerhalb der Kirchen über Gottes Handeln auch außerhalb der Kirchen reflektieren, und zweitens könnte man die Philosophen, die sich in ihrer Reflexion mit der symbolischen und transzendentalen Sprache der Republik beschäftigen, auch als «öffentliche Theologen betrachten».

Wenn auch der Begriff Theologie spontan mit den Kirchen in Zusammenhang gebracht wird, in der empirischen Wirklichkeit Amerikas ist die Theologie, besonders heute, eine Angelegenheit von an Universitäten und Hochschulen lehrenden Berufstheologen. Früher arbeiteten noch wenigstens einige der wichtigsten Theologen Amerikas wie Jonathan Edwards und Horace Bushnell ihr ganzes Leben oder einen wesentlichen Teil ihres Lebens in einer Pfarrei. Auch in neuerer Zeit arbeiteten Theologen wie Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr einige Jahre in der Seelsorge. Heute aber ist Theologie das, was die Professoren schreiben. Aus einer kürzlich erschienenen Studie über 558 Theologen ergab sich, daß 16,24 Prozent von ihnen an Universitäten oder theologischen Fakultäten arbeiteten, 50,98 Prozent an anderen theologischen Hochschulen und Bildungseinrichtungen beschäftigt waren und nur 2,51 Prozent außerhalb des schulischen Theologiebetriebes in der Verwaltung ihrer Kirchen, im Verlagswesen und dann auch noch einige in der Pastoral tätig waren[7].

Oft beschreibt man die nordamerikanische Religiosität als pragmatisch und aktivistisch orientiert. In meinem Buch «A Nation of Behavers» (University of Chicago, Chicago 1977) bin ich der Frage nachgegan-

gen, inwieweit man tatsächlich die Religion der Amerikaner als konkrete Verhaltensweise interpretieren darf und inwieweit man sie, wie die Theologen meistens tun, eher als Glauben und als eine kognitive Dimension des menschlichen Lebens betrachten muß. Man kann allerdings nur schlecht eine auf das praktische Tun orientierte religiöse Einstellung der Amerikaner leugnen, und obwohl es schwierig ist, dies stringent zu beweisen, ist es doch deutlich, daß eine solche Einstellung eher zu einer negativen Einschätzung der Theologie führt. Es ist wichtig, daß wir einige Aspekte, Gründe und Folgen dieser Einschätzung näher betrachten.

Negative Einstellungen gegenüber der Theologie

Erstens ist die Theologie eine intellektuelle Tätigkeit. Der Intellekt ist nur eine menschliche Fähigkeit unter anderen, bezieht sich nur auf einen Bereich des menschlichen Lebens. Für die Kritiker ist der Theologe oft jemand, der nur mit dieser einen menschlichen Fähigkeit arbeitet und nur auf die Fragen, die dieses Instrument beantworten kann und auf die Bedürfnisse, die es zu befriedigen vermag, eingeht. Das gehe dann oft auf Kosten der Erfahrung und des Handelns, zwei Wirklichkeiten, die in Amerika höher eingeschätzt werden.

Zweitens war man lange Zeit der Überzeugung, daß (religiöse) Aktivität eint, (kirchliche) Lehre trennt. Mit über 220 im *Yearbook of American and Canadian Churches* erwähnten religiösen Gruppen war man in der Öffentlichkeit darauf bedacht, soweit wie möglich tolerante und ökumenisch gesinnte Verhaltensweisen der Kirchen zu fordern und zu fördern. Zwar duldet man sektiererische religiöse Gemeinschaften wie die «Zeugen Johovahs» und die «Heiligen der letzten Tage» als eine Merkwürdigkeit und einen Luxus am Rand des vielfältigen Spektrums der religiösen Gruppen. Man bewundert sie, sie wachsen schnell, und die Angehörigen dieser Gruppen sind sehr eifrig und zeigen sich sehr überzeugt. Es gehört zum amerikanischen Ideal der Toleranz, daß man in kleinem Umfang das aggressive Abgrenzungsverhalten dieser Gruppen zuläßt, als allgemeine religiöse Einstellung könnte die amerikanische Gesellschaft sich aber solche Intoleranz nicht leisten. Es kommt das *odium theologicum*, nicht zuletzt auch ein Ergebnis der schlechten Erfahrungen mit theologischen Lehrstreitigkeiten der Vergangenheit hinzu. So kehrt die öffentliche Meinung sich entschieden dagegen, daß auf peinliche Genauigkeit und saubere Abgrenzung bedachte Wahrheitskämpfer dogmatischen Schlags noch neue Spannungen zu den vielen schon existierenden Spannungen im nationalen Leben hinzufügen würden.

Die Kanadier haben mehr Verständnis für die unterschiedlichen Inhalte religiöser Erziehung. Sie gehen sogar so weit, konfessionelle Schulen von Staats wegen zu unterstützen und zu finanzieren. Bei ihnen fehlt weitgehend der Einfluß der Aufklärung, die in den Vereinigten Staaten eher zu einem Mißtrauen der politischen Führung gegenüber der Theologie führte. Genau wie viele englische Deisten oder französische und deutsche Denker des achtzehnten Jahrhunderts betrachteten die Präsidenten der Vereinigten Staaten Thomas Paine und Thomas Jefferson die institutionalisierten Formen der Religion als Aberglauben und Priesterherrschaft. Die Theologie war nach dieser Auffassung eher ein *Hokuspokus*, ein Blendwerk von Betrug und intellektueller Schlauheit, das nur dazu diente, kirchliche Machtansprüche und irrationale Lebensformen zu rechtfertigen und aufrechtzuerhalten.

Zu all dem kommt die Leidenschaft für das Einfache, die nicht nur typisch ist für den Protestantismus, sondern auch für andere Formen des religiösen Lebens in Amerika. Der Dschungel religiöser Gruppen und Grüppchen führte zu dem, was Peter Gay den «Hunger nach Ganzheit» nennt. Man sehnt sich nach dem deutlichen, «einfachen Evangelium», nach einem «kindlichen Glauben», man möchte sich unmittelbar auf den klaren Buchstaben des Evangeliums oder – im katholischen Raum – auf die Autorität des Papstes berufen. Dagegen stellen die Theologen komplizierte Fragen. Überdies hat man ein Mißtrauen gegen den Berufsspezialisten in Religion. Von seinem Arzt erwartet der Durchschnittsamerikaner, daß er sich der kompliziertesten und fortgeschrittensten Techniken bedient, wenn aber der Experte in Sachen Religion eine ihm nicht verständliche und schwierige Sprache spricht, sieht er in ihm (oder in ihr) jemanden, der eigentlich nur Verwirrung stiften will und das, was Religion sein soll, mutwillig unklar macht und vernebelt, um besser seine eigenen dunklen Ziele verfolgen zu können.

Im letzten Jahrzehnt haben viele marxistische und andere Untersuchungen, die sich mit der wachsenden Professionalisierung der modernen Welt beschäftigen, die Meinung vertreten, daß gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts, als die Theologie sich vom Raum der Kirche absetzte, um sich an der Universität anzusiedeln, protestantische Eliten darauf bedacht waren, ihren eigenen Status zu bewahren und sie dazu die Meritokratie einer theologischen Bildungselite erfanden und propagierten. Das akademische theologische Ritual, die Ehrenauszeichnungen und der theologische Jargon bekamen die Funktion, die Nichtexperten

auf Abstand zu halten. Im Katholizismus begann dieselbe Entwicklung sich erst Jahrzehnte später abzuzeichnen[8].

Aus derselben Zeit, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, stammt aber auch eine bekannte Aussage eines Wissenschaftlers, der Religion und Theologie voneinander abgrenzte. Andrew Dickson White, damals Rektor der Cornell University, insistierte darauf, daß er keine sektiererischen Einflüsse, sprich: keine theologische Abteilung, an seiner Universität haben wollte. In der Einführung seines berühmten Buches *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* schrieb er 1896: «Es ist meine Überzeugung, daß die Wissenschaft, auch wenn sie offensichtlich die Herrschaft der dogmatischen Theologie und deren Begründung in biblischen Texten und in alten Denkformen gebrochen hat, Hand in Hand geht mit der Religion und daß, auch wenn der Einfluß der Theologie zurückgehen wird, Religion als die Anerkennung ‹einer Macht des Universums, die wir nicht sind, die uns aber zur Gerechtigkeit auffordert› und Religion auch als Liebe zu Gott und zum Nächsten immer stärker werden wird, nicht nur in den amerikanischen Bildungseinrichtungen, sondern auch in der ganzen Welt.»[9]

Die Theologie und die Theologen

Ein Jahrhundert später – White schrieb die ersten Versionen dieses Textes in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts – hat die alte Feindseligkeit gegenüber der Theologie etwas abgenommen. Heute sind es eher die Theologen, die der Wissenschaft gegenüber sehr positiv eingestellt sind, während viele in der nichttheologischen Welt der Wissenschaft, ihrer Eigendynamik und ihren Ansprüchen mißtrauisch gegenüberstehen. Darüber hinaus verdanken es die Theologen dem Zweiten Vatikanum und dem positiven Echo auch der Wissenschaftler auf dieses Konzil, daß sich ihr Ruf verbessert hat. Die Wissenschaftler machen die Erfahrung, daß viele Theologen die Ergebnisse der Wissenschaft heute ernstnehmen und ihnen viel offener gegenüberstehen als viele verbissene Fundamentalisten oder Leute, die «halt einfach religiös sein möchten». Doch darf man auch hier einige wesentliche Unterscheidungen nicht aufgeben.

In bezug auf die Religion der nordamerikanischen Indianer wird das Wort «Theologie» nicht gebraucht, obwohl man sagen muß, daß ein Denker wie Vine Deloria, Autor von *God Is Red*, eindeutig Theologie, wenn auch eine nichtchristliche Theologie, betreibt. Die Situation ist anders im Fall der schwarzen Bevölkerung: dort ist der Unterschied zwischen Religion und Theologie nicht so deutlich. Die schwarze Religion ist eine Mischung aus dem in der Sklaverei fast verlorengegangenen afrikanischen Erbe, der Gestalt, in der die Sklaven die Religion der Sklavenhalter übernahmen und sich ihr anpaßten, und den orthodoxen, der Mentalität der schwarzen Bevölkerung angepaßten Interpretationen des Christentums, wie sie von den Führern der schwarzen Kirchen propagiert wurden. In den sechziger Jahren begannen schwarze Führer wie James Cone und Deotis Roberts von einer «schwarzen Theologie» zu reden. Cone schrieb sein Buch *A Black Theology of Liberation*[10]. Solche Denker machen einen Unterschied zwischen den volkstümlichen Ausdrucksformen von Religiosität und der formalen Interpretation dieser Religiosität und Religion, die Theologie heißt.

Das Judentum mied den Ausdruck «Theologie», weil er zu sehr an das typisch griechisch-christliche Denken im Gegensatz zu dem Denken des Alten Testaments erinnerte. Die jüdische Religiosität lebte ja von der Geschichte, den Symbolen und Gesetzen der Schrift. Aber in Amerika mußte man wohl weiter über das, was der Glaube sagte und erzählte, und über die Lebenspraxis aus dem Glauben nachdenken. So entstand dann doch ein Jewish Theological Seminary. Auch die Juden nehmen Anteil an dem großen pluralistischen Dialog der Religionen und engagieren sich in der theologischen Diskussion und im theologischen Dialog[11].

Man könnte den Unterschied, die Beziehungen und die Spannungen zwischen Religion und Theologie auch noch auf anderen Gebieten verfolgen, zum Beispiel in bezug auf die feministische Theologie. Die feministische Religion will von einer weiblichen Dimension der menschlichen Erfahrung ausgehen, um auch die «Weiblichkeit Gottes» zu entdecken und zu erfahren. Feministische Theologie soll dann in diesem Rahmen eine intellektuelle Durchdringung dieser verdrängten, aber jetzt neuentdeckten Dimensionen der menschlichen und religiösen Erfahrung sein. Wir wollen uns aber jetzt dem neuen Rollenverständnis der Theologen zuwenden.

Neue theologische Aufgaben und neue theologische Orte und Gruppen

Wenn man im nordamerikanischen Katholizismus vor etwa zwanzig Jahren von einem Theologen sprach, dann meinte man jemanden, der sich als einen Hüter des Dogmas und der vom katholischen Lehramt vertretenen religiösen Wahrheit verstand. Wenn der Theologe als Ordensmann, Seminarprofessor oder Bischof unmittelbar im Dienst der kirchlichen Institu-

tion stand, dann war es nicht mehr als selbstverständlich, daß er sich als Hüter der katholischen Wahrheit verstand. Es gab aber die schon erwähnte professionelle Revolution der Theologie, die in der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanum erfolgte. Praktisch die Hälfte der aktiven Theologen unterrichtete jetzt nicht mehr an einem kirchlichen Seminar, sondern an einer weltlichen Fakultät. Sie hatten sich jetzt nicht nur der Kirche gegenüber zu verantworten, sondern auch dem Wissenschaftsverständnis einer Universität, den nichttheologischen Kollegen, den Kollegen vom Fach gegenüber. Daher gab es auch neue Normen für die theologische Forschung, die früher der Theologie völlig fremd gewesen waren. Ein neues Selbstverständnis der Theologie rief nach einer neuen Funktion und nach einer neuen Freiheit der Theologie in der Kirche. Nur drei Jahre nach dem Konzil, als Paul VI. *Humanae Vitae* veröffentlichte, reagierten viele Hunderte katholischer Theologen, auch Seminarprofessoren, sofort mit öffentlichen Erklärungen, in denen sie die Argumentation von Papst und Bischöfen in Frage stellten.

Vor dem Konzil wäre dies unmöglich gewesen. Die Protestanten aber kannten schon lange solche dynamischen Prozesse, schon vor der Jahrhundertwende, als nicht die in der Pastoral engagierten Seelsorger, sondern als die professionellen Theologen Freiheit, Offenheit und Erneuerung des Denkens von ihren Kirchen und deren Führern forderten. An der Universität besteht mehr psychische und intellektuelle Freiheit und Bereitschaft, seine Einstellungen zu ändern. Während Andrew Dickson White früher die Theologie als einen Hemmschuh für die Entwicklung der Religion beschrieben hatte, war es jetzt die Religion, die den Fortschritt der Theologie aufhielt. Die Tatsache, daß es in der Theologie Mitte der sechziger Jahre möglich war, davon zu reden, daß «Gott tot sei», war ein Zeichen für diese neue Fähigkeit der Theologie, sich zu erneuern, auf die eigene Zeit einzugehen und den Mut zu finden, sich auf den Weg zu machen zu neuen Fragen und neuen Horizonten. Diese Möglichkeit war zur gleichen Zeit in der Religiosität des Volkes nicht gegeben. Eine Fleischerinnung in Chicago ließ an ihrem Genossenschaftsgebäude ein Transparent anbringen, das die Vorübergehenden leicht verstehen konnten: «Gott ist tot, so sagen die Theologen. Nicht unser Gott.»

Zusammen mit diesem neuen Rollenverständnis änderte sich auch das linguistische Repertoire der Theologen. Vorher war jeder von ihnen gebunden durch das Glaubensbekenntnis, die Sprachgewohnheiten und die geschichtliche Entwicklung der kleinen oder größeren Glaubensgemeinschaft, zu der er gehörte. Jetzt wurde es durch die ökumenischen Initiativen und die damit einhergehenden vielen neuen Formen der Begegnung und der Zusammenarbeit möglich und notwendig, den eigenen Erfahrungs- und Denkhorizont zu erweitern. So machte die feministische Theologie auf die Gefährlichkeit der Selbstverständlichkeit aufmerksam, mit der immer von Gott als von «ihm» geredet wird, mit der die anderen Gemeindemitglieder fast exklusiv als Brüder angeredet werden. Einige Jahrzehnte der Begegnung mit dem jüdischen Denken nach dem «Holocaust» haben die christliche Theologie dazu gebracht, ihre Erinnerung an die Vergangenheit und ihre Hoffnung auf die Zukunft oft anders zu akzentuieren, sich auf Verdrängtes wieder zu besinnen, der Hoffnung Konkretheit zu schenken. Ich möchte auch darauf hinweisen, daß der Sprachgebrauch der öffentlichen «amerikanischen Religion» sich in den siebziger Jahren zu ändern anfing, und daß viele früher selbstverständliche Voraussetzungen und Werte dieser Religion heute gründlich in Frage gestellt werden.

Individualisierte Religion und Theologie

Sowohl die Religion als auch die Theologie wurden in den letzten Jahrzehnten komplexer. Wie in anderen nachindustriellen Gesellschaften betrachtet man heute auch in Amerika die Religion als Angelegenheit des einzelnen Individuums, die ganz seiner eigenen privaten Verantwortung überlassen ist. Trotzdem bleibt den religiösen Institutionen viel von ihrem Einfluß erhalten, und sie scheinen noch immer stark und gesund zu sein. Aber im letzten Jahrzehnt konnte man beobachten, wie berühmte Persönlichkeiten sich quer durch die Bekenntnisse und Denominationen ihre eigene Gefolgschaft schufen, indem sie z. B. durch ihre Auftritte im Fernsehen und im Radio, durch den Erfolg ihrer Bestseller und Taschenbücher, durch große Massenauftritte ihre Bekanntheit und ihren charismatischen Ruf sicherten. Jeder von ihnen entwickelte sein oder ihr typisches Bekehrungspathos mit der dazu gehörigen Sprache, hat seine Art, seine «Klientel» Heil oder Genesung erfahren zu lassen, hat sein Angebot von geistigen Gütern. Man könnte dies als einen neuen Aufbruch nicht mehr erwarteter Religiosität betrachten. Eine neue, frische Theologie entsteht hier allerdings nicht: diese Gefolgschaften sind zu instabil, zu sehr auf die Persönlichkeit ihres Führers oder ihrer Propheten angewiesen, zu irrational, als daß sich Theologen hier engagieren möchten oder andersherum aus diesen Bewegungen Theologie entstünde.

Die Theologen hingegen engagieren sich immer mehr im weltlichen Lehrbetrieb einer Hochschule

oder Universität. Sie können sich nicht mehr so automatisch wie früher auf den Glauben einer Kirche oder ihre Gemeinschaft beziehen. Als sie noch an den konfessionellen Seminaren unterrichteten, konnte man doch annehmen, daß die Studenten derselben Konfession angehörten. Jetzt aber müssen sie an einer pluralistischen Universität oder Hochschule zuerst ihre Welt- und Glaubensanschauung finden oder aufbauen, um sie dann anzubieten. Erst dann kann man anfangen, sie zu interpretieren und theologisch zu vertiefen.

Die Jahre dieser Umstellung und der Suche nach einem neuen Rollenverständnis brachten nicht eine solche vitale und fruchtbare Theologie hervor wie dies in den Jahren der protestantischen Neoorthodoxie der Fall war, als der Einfluß der Kirche noch gar nicht beeinträchtigt war und ihre Legitimation noch nicht in Frage gestellt wurde. Auch die katholische Theologie, die dem Zweiten Vatikanum folgte, war lebendiger als die, die wir jetzt kennen. Heute müssen die Theologen die Sprache, die sie später interpretieren sollen, erst noch suchen. Daher wuchs die Bedeutung der Hermeneutik. Man weiß noch nicht, wer welche Aufgaben in Angriff nehmen soll, welche Themen zu entwickeln sind. Das Wissen um die Krise war aber nicht immer in der Vergangenheit ein Grund zum Unbehagen und zur Resignation: eine solche Krise wurde auch oft wahrgenommen als Einladung und Ermutigung zu einer neuen Kreativität, als Chance des neuen Aufbruchs.

[1] Prozeßakten Zorach versus Clauson, 343 U.S. 306, 72 S. Ct. 679, 96 L. Ed 954.

[2] 283 U.S. 605, 633, 1931.

[3] James M. Gustafson, The Contributions of Theology to Medical Ethics (Marquette University, Milwaukee 1975) 5 und 97.

[4] 380 U.S. 163, 1965.

[5] Zitiert aus Donald D. Cutler (Hg.), The Religious Situation 1968 (Beacon, Boston 1968) 643.

[6] Sidney E. Mead, A Nation with the Soul of a Church (Harper and Row, New York 1975) 8.

[7] Thor Hall, Systematic Theology Today, The State of the Art in North America Bd. I (University Press of America, Washington 1978) 38.

[8] Über die Entwicklung und das Selbstverständnis des Professionalismus s. Burton Bledstein, The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education in America (Norton, New York 1976).

[9] In der Neuausgabe (Macmillan, New York 1965) S. 27.

[10] Zuerst: New York 1969, deutsch: James H. Cone, Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung (Kaiser/Grünewald, München/Mainz 1971); James J. Gardiner/J. Deotis Roberts, Quest for a Black Theology (Pilgrim, Philadelphia 1970).

[11] Ein Plädoyer für eine jüdische Theologie ist z. B. das Buch von Arthur Cohen, The Natural and the Supernatural Jew. An Historical and Theological Introduction (Pantheon, New York 1962).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

MARTIN E. MARTY

1928 in West Point, Nebraska (USA) geboren. 1952 Ordination als lutherischer Geistlicher, anschließend elf Jahre Arbeit in der Seelsorge. 1956 Promotion als Ph.D. an der University of Chicago. 1963 an der Divinity School derselben Universität Lehrauftrag für Neuere Kirchengeschichte, Mitarbeiter im Committee on the History of Culture und am Department of History. 1971 Präsident der American Society of Church History. Verschiedene Ehrenauszeichnungen (Litt.D., LL.D., D.D., D.H., L.H.D.,...). Heute ist er der Fairfax M. Cone Distinguished Service Professor der Universität von Chicago, Herausgeber oder Mitherausgeber von Context, The Christian Century, Church History, Mitglied der American Academy of Science, der Society of American Historians, der American Antiquarian Society und anderer wissenschaftlicher, besonders historischer Vereine. Er engagiert sich u.a. aktiv in der Author's Guild, dem National Book Critics Circle und besonders in dem National Humanities Center und der Commission of the Humanities. Arbeitet zur Zeit an einem Projekt *Sacred Journeys*, das ein illustriertes Werk über 500 Jahre religiöser amerikanischer Geschichte werden soll und wahrscheinlich als Grundlage für eine Fernsehserie dienen wird. Zahlreiche Beiträge in verschiedensten Zeitschriften, Zeitungen, Lexika und Enzyklopädien. Zahlreiche Buchveröffentlichungen, unter ihnen Righteous Empire, mit der er 1972 den National Book Award gewann, A Nation of Behavers und Religion, Awakening and Revolution. Anschrift: The University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street Chicago, Ill. 60637, USA.

Matthew Lamb

Die christliche Religion als mystische und politische Größe in Deutschland

Es ist anmaßend für einen Ausländer – selbst wenn er sein Graduiertenstudium dort gemacht hat –, einen kurzgefaßten Bericht über die Bedeutung derzeitiger Entwicklungen in Praxis und Theorie der Religion in Deutschland zu schreiben. Dennoch soll dies hier versucht werden; denn Anfragen von Zeitschriftenredaktionen können oft dazu führen, daß man sich nicht mehr als anmaßend empfindet, sondern einfach etwas Vorgeschriebenes ausführt.

Aus der Sicht heutiger Religionssoziologien betrachtet – vor allem, wenn es sich dabei um solche handelt, die von einem empirischen Funktionalismus bestimmt sind – kann es den Außenseiter sehr frappieren, wie sehr man sich über anscheinend klare Sachverhalte täuschen kann. Das heutige Deutschland könnte den Anschein erwecken, ein Land der Widersprüche zu sein. Der Staatssozialismus in Ostdeutschland und der Spätkapitalismus in Westdeutschland werden jeweils als beispielhafte Formen der Verwirklichung der beiden vermeintlich antithetischen Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme gepriesen. Im kommunistischen Deutschland mit seinem kämpferischen Säkularismus, der eine marxistische «Freiheit *von* Religion» propagiert, scheint Religion die Rolle eines Überbleibsels aus der unaufgeklärten Vorgeschichte der Revolution zu sein, dem man aus Gründen der Staatsräson bloß eine institutionelle Randexistenz gewährleisten muß[1].

Im kapitalistischen Deutschland mit seinem toleranten Säkularismus, der eine pluralistische «Freiheit *der* Religion» propagiert, scheint Religion die Rolle eines juridisch gesicherten Dienstleistungssystems zu spielen, das mit Hilfe der Kirchensteuer aufrechterhalten wird für die persönlichen Bedürfnisse der Bürger, die auf der Basis der Freiwilligkeit den verschiedenen Kirchen verbunden sind[2].

In der komplexen Welt konkret funktionierender gesellschaftlicher Beziehungen könnte es den Anschein haben, daß die Rechtsbeziehungen zwischen Kirchen und Staaten – sei es unter dem Kommunismus oder unter dem Kapitalismus – tatsächlich eine sehr «weltliche» Angelegenheit seien. Damit meine ich, daß Religion in Deutschland – soweit sie in Theorie und Praxis den funktionalen Beziehungen und Erwartungen einer rein weltlichen Religionssoziologie entspricht – gesellschaftlich und historisch keinerlei wirklich transzendentes Geheimnis zu verkörpern vermag.

Wenngleich die christlichen Kirchen sich wie eh und je mit liturgischen und sakramentalen Diensten beschäftigen, verliert das Salz solcher Feiern des kommenden Reiches Gottes doch seinen Geschmack, da seine Transzendenz sich nicht verleiblicht in der konkreten Veränderung des persönlichen und sozialen Lebens der Gläubigen. Die Mächte dieser Welt haben nichts zu befürchten von wohlintegrierten Genossen oder Bürgern, die es lieben, einige Zeit damit zu verbringen, sich an den Gesängen und Riten der Vergangenheit zu ergötzen. Dadurch wird die christliche Religion verkürzt auf ästhetische Zwischenspiele, symbolische Ablenkungen oder ethische Ermahnungen, die samt und sonders darauf ausgerichtet sind, die Integration der Gläubigen in das geschlossene System der Anforderungen und Funktionen einer weltlichen Gesellschaft zu stärken. Die auf eine andere Welt ausgerichtete Transzendenz des Reiches Gottes wird trivialisiert zu privaten Mystifikationen und schlägt gleichzeitig um (da jede echt gesellschaftlich-religiöse Äußerung unterdrückt wird) in den Fanatismus von Ideologien eines unbeschränkten innerweltlichen Fortschritts. Die Belastungen der Menschen durch den gesellschaftlichen und technologischen Fortschritt sind tatsächlich schwer; und so kann man den Bürgern und Genossen ohne Gefahr hier und da kleine Dosen von «Opium» zu ihrer Erholung gestatten.

Gerade weil ein empirischer Funktionalismus sowohl in östlichen wie in westlichen Soziologien eine zunehmend beherrschende Rolle spielt[3], ist es nicht überraschend, wenn aus diesem Blickwinkel die scheinbaren Widersprüche zwischen der Religion in Ostdeutschland und der Religion in Westdeutschland mehr und mehr unbedeutend werden. Die kirchlichen Autoritäten in beiden Teilen Deutschlands erarbeiten ausgefeilte Kompromisse und Arrangements mit den weltlichen Autoritäten. Das Heilige wird mehr oder weniger erfolgreich institutionell gezähmt durch eine Reihe von aufeinander wohlabgestimmten Schachzügen, die darauf ausgerichtet sind, die weltliche Autorität der Kirchenführer ebenso wie die der politischen Führer zu erhalten. Wohl kommt es immer wieder zu Spannungen und Krisen, aber die können auf diplomatischem und technischem Wege beigelegt werden. «Plus ça change, plus c'est la même chose.» Genau so wie die politischen Autoritäten in beiden Teilen Deutschlands ihre jeweiligen Gesellschaften eifersüchtig gegenüber allen abweichenden Stimmen abzuschir-

men suchen, so folgen auch die kirchlichen Autoritäten in beiden Teilen Deutschlands dem gleichen Verhaltensmodell. Die einfachen Gläubigen, ob sie nun Genossen oder Bürger sind, müssen gegenüber Einsichten, die sie vor neue Fragen stellen, geschützt werden[4].

Was daher für einen Außenseiter hinsichtlich der Praxis und der Theorie der Religion im heutigen Deutschland wirklich von Bedeutung ist, das sind die unerwarteten Unterbrechungen dieses voraussagbaren Funktionierens von Religion sowohl im Osten wie im Westen. Soziologen könnten dies mit dem Begriff «Anomalien» umschreiben, und Autoritäten könnten hier von «Randgruppen» reden. Aus dem Blickwinkel der etablierten Ordnungsmächte erscheinen sie also als bloße Randabweichungen mit wenig Hoffnung auf Überleben oder dauerhafte Auswirkungen auf die voraussichtlich langfristige Stabilität geschlossener gesellschaftlicher und kirchlicher Systeme. Statistisch gesehen erscheinen sie als unbedeutend, die Wahrscheinlichkeitsregeln sprechen gegen sie.

Diese Gruppen sind nicht so sehr dadurch gekennzeichnet, daß sie sich von den gesellschaftlichen und kirchlichen Institutionen absetzen, sondern mehr dadurch, daß sie die weltliche Voraussagbarkeit solcher Institutionen in Frage stellen, daß sie das glatte Funktionieren, wie es bürokratischen Erwartungen entspricht, unterbrechen durch ihr prophetisches Zeugnis für die wesentliche Sendung der Kirche, den Armen, den Bedrängten und Ausgestoßenen das kommende Reich Gottes zu predigen und dieses Kerygma in seiner gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis Fleisch annehmen zu lassen[5].

Mögen solche Randgruppen und Gemeinschaften soziologisch gesehen vielleicht auch eine periphere Stellung einnehmen, so sind viele von ihnen geistlich und theologisch gesehen sehr nahe bei der Mitte des Evangeliums und der christlichen Tradition angesiedelt. Sie haben den begnadeten Mut, mit dem Wort und mit der Tat zu beten, sich ihre gehorsame Jüngerschaft etwas kosten zu lassen und den Preis für eine authentische Orthodoxie dadurch zu zahlen, daß sie ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe – die ihren Grund in einer anderen Welt haben – Fleisch annehmen lassen in persönlichem und gesellschaftlichem Kampf für eine andere, menschlichere und freie Welt, die als Frucht einer Orthopraxis entsteht[6].

Wenn Religion bloß definiert wird in bezug zu den gesellschaftlichen Modellen eines voraussagbaren Verhaltens, das darauf zielt, den Status quo zu stabilisieren, dann können diese Christen sich identifizieren mit dem «religionslosen Christentum», das in Praxis und Theorie von Dietrich Bonhoeffer prophetisch angekündigt worden ist. Es wäre, glaube ich, ein Fehler, wenn man diese Gruppen verstehen wollte als festgefügte, genau abgegrenzte und definierte Gemeinschaften, deren Identität deutlich abgegrenzt ist von der größeren Zahl institutionell gebundener Christen.

Sie sind weder elitär noch sektiererisch. Und sie passen auch nicht in die soziologische Kategorie von Charismatikern, insofern diese verstanden werden im Gegenüber zu den Verfechtern eines mehr institutionell ausgerichteten Denkens und Handelns. Ihr jeweiliges Selbstverständnis ist so vielfältig verschieden wie ihre eigene jeweilige persönliche und gesellschaftliche Geschichte.

Was ihnen gemeinsam ist, ist das wachsende und sich immer mehr vertiefende Bewußtsein, daß ihre christliche Berufung, Christus in seinem Geist der Buße, des Gebetes und des Mitleidens nachzufolgen, die Eindimensionalität der sie umgebenden erfolgreichen Welten eines Staatssozialismus oder eines Spätkapitalismus durchbricht und sie öffnet für die überzeitlichen und wandlungsmächtigen Werte derjenigen, deren Leben, Leiden und Tod sich nicht identifizieren lassen mit der Erfolgsgeschichte, die in ihrer jeweiligen Welt beherrschend ist.

Das auf eine andere Welt verweisende Geheimnis Gottes, das sich narrativ vermittelt in den Erzählungen des Evangeliums vom kommenden Reich Gottes, öffnet sie sowohl für das transzendent Mystische des total anderen Gottes wie für die immanent-politischen Bemühungen um die Verwirklichung einer neuen gesellschaftlichen Welt, die sich selbst annehmen könnte um die Werte einer verantwortlichen Offenheit und Solidarität gegenüber den Myriaden von Opfern der Geschichte. Verantwortliche Offenheit und Solidarität gegenüber den Opfern der Geschichte ist nicht jene knieweiche Sentimentalität, die Nietzsche im Mittelstandschristentum seiner Zeit angeprangert hat. Es ist ganz im Gegenteil ein von geistlicher Kraft bestimmter Prozeß der Bewußtseinsbildung dafür, wie entmenschlichend und entpersönlichend weltlich und sakral geprägter Heroismus in der Geschichte gewirkt hat und noch heute wirkt.

Weil christlicher Glaube ein aus Liebe geborenes Erkennen ist, wirkt er in denen, deren Glauben lebenskräftig und tätig ist, ein Empfinden dafür, in welch tiefgreifendem Maße die heroischen Pläne einer «autonomen Menschheit» bloß die bitteren Früchte eines Erkennens, das aus Furcht geboren ist, sind. Sieger in der Geschichte sind jene heroischen Eliten, die sich jener aus Furcht geborenen Erkenntnis bedienen, um sowohl die Natur wie ihre Mitmenschen zu unterdrücken und zu manipulieren. Eine vom Glau-

ben inspirierte und aus Liebe geborene Erkenntnis geht einer auf Herrschaft ausgerichteten Geschichte beständig gegen den Strich, sie drängt darauf, den Kreislauf von Gewalt und Unterdrückung dadurch zu durchbrechen, daß sie die erlösende Veränderung offenbart und feiert, die sich in der anderen («unteren», «niederen») Welt der leidenden Opfer vollzieht.

Allein mittels einer solchen praktischen, auf eine andere Welt ausgerichteten Mystik werden Menschen befähigt, ihre Ängste zu überwinden und in anderen Menschen nicht mehr bloße Objekte ihres Konkurrenzstrebens und ihrer Herrschaft zu sehen. Allein mittels dieser praktischen, auf eine andere Welt gegründeten Aneignung des transzendenten Vertrauens auf die Herrschaft Gottes wird die Menschheit das in vollem Maße verantwortliche und freie politische Subjekt der Verwirklichung ihrer irdischen Bestimmung werden[7].

Obwohl es unmöglich wäre, genau auszumachen, wieviele Christen mit einem so verstandenen Engagement für das Evangelium es in Deutschland gibt, so hat es mich in den Jahren meines Studiums in Westdeutschland und bei Besuchen in Ostdeutschland doch überrascht, wie viele katholische und evangelische Christen dort sich aktiv und in aller Stille diesen Typ der Berufung zum Reich Gottes zu eigen machen. Sie sind ausnehmend unbeeindruckt von der Rhetorik einer Gesellschaft, die stolz ist auf das deutsche «Wirtschaftswunder» sowohl in Westdeutschland wie in Ostdeutschland. Wie ein älterer Bergarbeiter aus dem Ruhrgebiet mir erzählte, hatte er solche Rhetorik schon während des «Dritten Reiches» gehört – «und wir alle wußten doch von den unzähligen Opfern, die man mit diesen Reden – wenn auch ohne Erfolg – zu bemänteln versuchte!»

Vielleicht liegt es gerade daran, daß die Christen in Deutschland im letzten Weltkrieg und im Zusammenhang mit dem Opfergang des jüdischen Volkes die dämonischen und apokalyptischen Dimensionen der Neuzeit so unmittelbar und zerstörerisch erlebt haben, daß nun immer mehr von ihnen beginnen, den Ruf des Evangeliums zu hören «Tut Buße, denn die Herrschaft Gottes ist nahe herbeigekommen» als eine sowohl persönliche wie gesellschaftlich-politische Herausforderung, über die banalen und tödlichen Funktionalismen wirtschaftlicher, politischer und kirchlicher Institutionen, die sich praktisch selbst als Ziele in sich und für sich betrachten, hinauszugehen.

Meines Erachtens kann man die heutigen Entwürfe deutscher Theologen nur verstehen auf dem Hintergrund dieser vielen Leidensgeschichten als der Schattenseite der im grellen Rampenlicht stehenden Erfolgsgeschichten. Die Aufgabe, welche sich die deutsche Theologie gestellt hat, nämlich reflektiert und verantwortlich Sinn und Wert des Evangeliums und der vielfältigen christlichen Traditionen in heutige gesellschaftlich-kulturelle Situationen hinein zu vermitteln, läßt frühere theologische Herausforderungen eher vergleichsweise einfach erscheinen.

Die mystischen, auf eine andere Welt hindeutenden Dimensionen des Christentums können so leicht verfälscht werden zu einem sakralistischen Sektierertum, das entweder die Wiederaufrichtung einer neuen Christenheit oder eine innere Emigration aus den konkreten Belangen und Verantwortungen unserer heutigen Welt erstrebt. Die gesellschaftlichen und politischen innerweltlichen Dimensionen des Christentums können so leicht parteiisch verfälscht werden zugunsten säkularistischer Vorurteile, welche entweder die eindimensionale Zwangsvorstellung verstärken, wonach eine kritische Entscheidung entweder zugunsten des Staatssozialismus oder aber des Spätkapitalismus ausfallen muß, oder aber sie können einem wertneutralen Pluralismus verfallen, der – für den Bereich der praktischen Vernunft – die Entsprechung zum Historismus darstellt. Die verschiedenen Formen von Säkularismus sind Verunstaltungen des Politischen, die nur noch verschlimmert werden vom Mystischen her.

Heutige deutsche Theologien sind – ebenso wie ihre Gegenstücke in anderen Ländern – konfrontiert mit der Herausforderung durch das Aufkommen neuer Formen christlicher religiöser Theorie und Praxis, welche die immanente Transzendenz des Reiches Gottes dadurch zu wahren suchen, daß sie die regressiven Alternativen von Sakralismus und Säkularismus transzendieren.

Diese Aufgabe kann nur bewältigt werden, wenn man sich bewußt macht, daß Deutschlands eigene Identitätskrise zuinnerst verknüpft ist mit der Identitätskrise, mit der die ganze Welt sich konfrontiert sieht. Insofern der Spätkapitalismus eine schlechte Materialisierung des Idealismus und der Staatssozialismus eine schlechte Materialisierung des Materialismus ist, ist die Spaltung Deutschlands in zwei rivalisierende gesellschaftlich-wirtschaftliche Systeme nur ein Teil der weiteren und weltumspannenden Probleme, die verbunden sind mit den Problemen des Nord-Süd-Konflikts oder des Konflikts zwischen den wirtschaftlich-politischen Zentren und der Peripherie. In wachsendem Maße stellt sich heraus, daß die wirklich hartnäckigen Probleme von Regionen und Nationen ihre Wurzeln in weltweiten Problemen haben, die keine bloß regionalen oder nationalen Lösungen zulassen.

In demselben Maße, wie alle Formen von Idealismus und Materialismus, insofern sie sich in gesell-

schaftlichen Beziehungen institutionalisieren, heroische Anstrengungen sind, der Natur und der Geschichte Identitätskonstruktionen aufzunötigen, in eben diesem Maße muß die Theologie sich in einer erlösenden Kritik aller solcher Identitätskonstruktionen engagieren, und zwar im Namen von deren Opfern. Die Aufgabe der Ausarbeitung von konstitutiven Elementen einer praktischen Vernunft als einer in der gesellschaftlichen Wirklichkeit noch nicht realisierten Vernunft kann nur dann in irgendeinem Maße mit Erfolg gekrönt sein, wenn diese zu verwirklichende Vernunft schöpferisch und kritisch bezogen ist auf den Glauben als eine Erkenntnis, die ihren Ursprung hat in einer anderen, nicht mehr weltlichen Liebe.

Die Welt, die durch die gnadenhafte Herrschaft Gottes entstehen soll, transzendiert sowohl allen bloß menschlichen Fortschritt wie sie (in der Weise der *via negationis*) schon jetzt in den leidenden Opfern dieses sogenannten Fortschritts gegenwärtig ist. Wenn die Wertmaßstäbe menschlicher Gerechtigkeit alles sind, was wir haben, wenn Buße und Vergebung und die rechtfertigende Liebe Gottes sich nicht verleiblichen in den konkreten gesellschaftlichen Beziehungen der Welt, dann wird der Kreislauf von Unterdrückung und Rache nach dem Gesetz von «Auge um Auge, Zahn um Zahn» erst dann ein Ende finden, wenn kein Auge und kein Zahn mehr übriggeblieben ist[8]. Keine bloß menschliche Gerechtigkeit könnte jemals Vergebung oder Erlösung zuwege bringen für die Millionen und aber Millionen von Menschen, die allein in den letzten achtzig Jahren dieses unseres modernen und aufgeklärten (sic!) zwanzigsten Jahrhunderts von ihren Mitmenschen abgeschlachtet worden sind[9].

Dies ist der größere Zusammenhang, in dem die Bemühungen deutscher Theologen um eine nicht bloß innerdisziplinäre, sondern um eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zu verstehen sind. Wenn Theologie zu wichtig ist, um bloß Profis überlassen zu werden, dann ist sie auch zu wichtig, als daß man darauf verzichten könnte, diejenigen, die mit ernster akademischer und wissenschaftlicher Arbeit befaßt sind, an der Theologie verantwortlich zu beteiligen und sich von ihnen in Pflicht nehmen zu lassen. Dies gilt besonders heute, da die Welt unserer Erfahrung tatsächlich eine sekundäre oder «Metawelt» ist, mit anderen Worten: eine Welt, die in sich und ihrer tiefsten Wirklichkeit zutiefst geprägt ist von vielen Systemen und Theorien, und die daher nur mittels dieser Systeme und Theorien erfahren und möglicherweise verändert werden kann[10]. Es gibt zum Beispiel eine grauenhafte «Irrationalität» in der kalten und berechnenden Logik des atomaren Rüstungswettlaufs. Technische Rationalität ohne höhere Weisheit wirkt mehr zerstörerisch als lebensfördernd. Religiöse Weisheit ohne Verbindung mit Erfahrungswissenschaft wird oft verkürzt auf moralische Allgemeinheiten, so daß sie unfähig ist, konkrete Vermittlungen auf dem Wege weg von unseren heutigen Irrationalitäten in Richtung auf eine bessere und menschlichere Welt zu artikulieren.

Eines der notwendigen Elemente bei der Überwindung eines hierarchisch-sakralistischen ebenso wie eines bürokratisch-säkularistischen Autoritarismus ist eine verantwortliche und kritisch-schöpferische Zusammenarbeit zwischen der Theologie und anderen Wissenschaften. Denn religiöser Glaube als eine aus Liebe geborene Erkenntnis ist ein konstitutives Element jeder wirklich praktischen Vernunft, das heißt der Vernunft, die sich der Förderung und Ausweitung wirklicher Freiheit für alle Menschen verpflichtet weiß.

Autoritarismus welcher Art auch immer hat seine Wurzeln in der Angst und erzeugt immer neue Angst. Die Autorität des christlichen Glaubens ist eine Autorität des Dienstes und des Teilgebens an Vollmacht. Sakralistischer Aberglaube und sakralistische Ängste sind der Nachfolge dessen, der uns geboten hat «Fürchtet euch nicht!», ebenso feindlich, wie säkularistischer Aberglaube und säkularistische Ängste der fortschreitenden Verwirklichung von Vernunft im persönlichen und gesellschaftlichen Leben feindlich sind.

Deutsche Theologen haben im Laufe der Geschichte große Beiträge dazu geleistet, die immer neuen Herausforderungen eines kritisch vermittelnden Glaubens und der Vernunft zusammenzubringen. Ihr Status als Staatsbeamte in Westdeutschland bietet ihnen nicht nur reiche Möglichkeiten zu einer aus öffentlichen Mitteln finanzierten Forschungs- und Publikationstätigkeit, sondern legt ihnen auch die Verantwortung auf, das Mystische und das Politische kritisch und schöpferisch in bezug zueinander zu setzen, und zwar auf eine Weise, daß die Funktionen ihres gesellschaftlichen Status durch ihren Beitrag zu der gebieterisch sich aufdrängenden Aufgabe der Veränderung von Kirche und Gesellschaft transzendiert werden.

[1] Vgl. das Heft zum Thema «Christentum und Sozialismus»: CONCILIUM 13 (1977/5).

[2] Vgl. das Heft zum Thema «Christentum und Bürgertum»: CONCILIUM 15 (1979/5).

[3] Vgl. Alvin Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology (New York 1970) 447–477.

[4] Die Unterdrückung kritisch-konstruktiven Dissidententums in Ostdeutschland hat ihre Parallele in den sogenannten «Berufsverboten» in Westdeutschland. Zur Zusammenarbeit von staatlichem und kirchlichem Autoritarismus in Ostdeutschland vgl.: Hans-Hermann

Hücking, Christliche Existenz zwischen sozialistischem Staat und kirchlicher Institution: CONCILIUM 13 (1977/5) 308–313. Zu ähnlichen Verhältnissen in Westdeutschland vgl.: Karl Rahner, Ich protestiere: Publik Forum 7(1979/23, 16. November) 15–19. Ebenfalls die noch laufende Kontroverse über den Entzug der «missio canonica» von Prof. Hans Küng. Als Beispiel sei hier genannt: Joseph Ratzinger, Kirche schützt die Einfachen vor den Intellektuellen: Die Welt, 2. Januar 1980.

[5] Vgl. Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) (hier Verweis auf die amerikanische Ausgabe: The Church in the Power of the Spirit, New York 1975, 189–196; 337–361).

[6] Vgl. Johannes Baptist Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); außerdem: ds., Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977); Hans Küng, Christ sein (München/Zürich 1974).

[7] Vgl. Johannes Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (hier Verweis auf die amerikanische Ausgabe: Faith in History and Society, 32–38); Das Heft zum Thema «Die Armen und die Kirche»: CONCILIUM 13 (1977/4); Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977).

[8] Vgl. Matthew Lamb, The Challenge of Critical Theory: Gregory Baum (Hg.), Sociology and Human Destiny (New York 1980) 209 ff.; Johannes Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (hier Verweis auf die amerikanische Ausgabe: Faith in History and Society, 119–135).

[9] Vgl. Eugen Kogon, Johannes Baptist Metz u. a., Gott nach Auschwitz (Freiburg i. B. 1978); außerdem: Gil Elliot, Twentieth Century Book of the Dead (New York 1974).

[10] Vgl. Johannes Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (hier Verweis auf die amerikanische Ausgabe: Faith in History and Society, 4); Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie (1973); vor allem aber Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Frankfurt am Main ^{2}1977); schließlich das Heft zum Thema «Neue Orte des Theologietreibens»: CONCILIUM 14 (1978/5).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MATTHEW LAMB

Studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (Abschluß mit dem Lizentiat der Theologie) und an der Universität Münster in Westfalen; dort Promotion zum Doktor der Theologie bei Prof. Dr. Johannes Baptist Metz. Diözesanpriester. Associate Professor für Fundamentaltheologie an der Marquette University, Milwaukee/Wiskonsin, und Visiting Associate Professor für Fundamentaltheologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen u. a. zur Methode von Bernard Lonergan, zu Diltheys Kritik der historischen Vernunft, zur Kritischen Theorie, zur Politischen Theologie und zur Theologie der Befreiung, zum Verhältnis zwischen Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft und Theologie und zum Theorie-Praxis-Verhältnis. Anschrift: Marquette University, Department of Theology, Milwaukee/Wiskonsin, 53233, USA.

Malcolm McVeigh

Afrika: Der Religionsbegriff in den christlichen Theologien Afrikas

Die afrikanische Kirche und die afrikanischen Theologien werden sich in zunehmendem Maße ihrer eigenen Identität bewußt. Sie sind nicht mehr von missionarischen Tutoren und aus dem Westen kommenden Bekehrungsbemühungen abhängig. In theologischer Hinsicht ist Afrika erwachsen geworden, und das afrikanische Christentum schaut nach innen auf der Suche nach neuen Verständnisformen seines Glaubens.

Es ist eine Zeit des Fließens und der Gärung, aber auch eine Zeit der Erregung. Es geschieht etwas, etwas Einzigartiges und Wichtiges. Noch ist nicht völlig klar, was dieses Etwas ist, aber es ist auf dem Weg, klarer zu werden. Und das ist nicht für die afrikanische Kirche allein von Bedeutung, sondern für die Weltkirche.

Die panafrikanische Konferenz von Theologen der Dritten Welt, die vom 17. bis 23. Dezember 1977 in Accra (Ghana) ihre Versammlung abhielt, hat dazu beigetragen, die Fragen deutlicher zu formulieren. Namentlich das «Schlußkommuniqué» ist eine wichtige Quelle für eingehendere Untersuchungen dessen, was sich im theologischen Denken Afrikas abspielt.

Noch ist es zu früh, dieses Denken in einem Wort zusammenzufassen, und vielleicht wird dies noch weiterhin gelten. Afrikanische Theologie erweckt den Anschein, als sei sie ein ganz vielgestaltiges, uneinheitliches Phänomen. Dennoch kristallisieren sich gemeinsame Themen heraus, die Aufmerksamkeit und Beachtung verlangen.

Einheit

Eines dieser gemeinsamen Themen im Denken afrikanischer Theologen unserer Tage läßt sich wohl am besten unter dem Begriff «Einheit» fassen. Einheit ist einer der Begriffe, die durch das ganze Schlußkommuniqué hindurch immer wieder vorkommen. Und seine Implikationen liegen klar auf der Hand in einer Anzahl von Punkten, bei denen das Wort selbst nicht auftaucht.

Da stoßen wir einmal auf die nachdrückliche Betonung dessen, daß Leben selbst eine Einheit ist und daher keine existenzielle Trennung in religiöse und

weltliche Kategorien duldet. «Wir erklären, daß unsere Geschichte zugleich religiös und weltlich ist», heißt es in dem Dokument, das anschließend die Kirche aufruft, dieses traditionelle Verständnis der Wirklichkeit ernst zu nehmen: «Im traditionellen Rahmen gab es keine Zweiteilung zwischen religiös und weltlich. Diese gesunde Art, unsere afrikanische Gesellschaft zu verstehen, muß von der Kirche ernst genommen werden.»

Tatsache ist, daß es in den meisten afrikanischen Sprachen kein eigenstämmiges Wort für «Religion» gibt. Das Wort «dini», das in Ostafrika weithin dafür gebraucht wird, ist beispielsweise aus dem Arabischen importiert. Eine oberflächliche Betrachtung könnte zu dem Schluß gelangen, daß die Afrikaner in ihrer traditionellen Gesellschaft nicht religiös waren. Das haben tatsächlich manche westliche Beobachter in der Anfangszeit angenommen. Ein tiefer gehendes Studium zeigt, daß das Gegenteil wahr ist. Religion hat jeden Bereich des Lebens derart durchdrungen, daß es unmöglich wird, es als Einzelelement des traditionellen Erbes herauszulösen. Afrikaner sein bedeutet in der traditionellen Gesellschaft, ein religiöser Mensch sein, das Leben religiös verstehen und deuten.

Die afrikanischen Theologen sind sich vollkommen dessen bewußt, was geschehen ist im Gefolge des Einflusses, den westliche Zivilisation auf ihr gemeinsames Leben genommen hat. Sie lehnen das Christentum nicht ab, sind aber überzeugt, daß die Art, wie der Westen es interpretiert, Verzerrungen hervorgerufen hat. Sie betonen nachdrücklich, daß Jesus das Leben immer ganzheitlich sieht.

Durch ihre Betonung dieser Ganzheitlichkeit und ihre Weigerung, das Leben in religiöse und weltliche Kategorien zu zerteilen, glauben afrikanische Theologen, daß sie in der Lage sein werden, traditionelles afrikanisches Denken mit den Perspektiven des Urchristentums in Einklang zu bringen und damit einen bedeutenden Beitrag zum heutigen Verständnis der christlichen Frohbotschaft auch außerhalb Afrikas zu leisten.

Ein anderer Aspekt des Themas «Einheit» hängt aufs engste zusammen mit dem afrikanischen Verständnis von Gemeinschaft. Auch hier glauben afrikanische Theologen und behaupten, daß ihre traditionelle Kultur mit ihrer eng verflochtenen Gesellschaft und ihrer Idee der Großfamilie im weitesten Sinne dem Evangelium und dem Urchristentum näher ist als die offenbar in der westlichen Welt erkennbare Lebensform oder deren Manifestation in den Kirchen des Westens, die ihnen das Evangelium gebracht haben.

Sie sehen die Gemeinschaft nicht als eine Macht, die das Individuum erstickt. Sie sind der Meinung, daß in der Gesellschaft ein wichtiger Platz für das Individuum ist, doch bestreiten sie, daß das Individuum jemals den Vorrang vor der Gemeinschaft haben kann: «Gott verlangt, daß die Menschen sich Gottes Willen unterordnen im Interesse der gesamten menschlichen Gemeinschaft, indem sie Christi Auftrag verwirklichen, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Lieben bedeutet für uns einen Gemeinschaftsakt des Gehorsams Gott gegenüber, der ewig bei uns ist.» In diesem Licht muß man auch die seltsame Reaktion des «Schlußkommuniqués» auf alle Formen des Sexismus und Rassismus sehen, sowie das besondere Verständnis afrikanischer Theologie in ihrer Beziehung zum «Volksbewußtsein (*ethnicity*)» (das Dokument spricht nirgendwo von «Stammesbewußtsein – *tribalism*). Die eingewurzelten Unterschiede zwischen Völkern sind nicht das Problem. Was mit diesen Unterschieden gemacht wird, das verursacht Spaltung und Bruch: «Volksbewußtsein darf in Afrika ebensowenig wie andernorts mit Rassismus verwechselt werden. Volksbewußtsein ist ein positives Element in jeder Gesellschaft. Es kann indessen durch von außen kommende Kräfte mißbraucht werden für Ziele des Rassismus und damit Entzweiung, Kriege und menschliches Leid verursachen.»

In einer noch ganz anderen Weise schließt das afrikanische Gemeinschaftsverständnis recht enge Beziehungen zwischen den Lebenden und denen, die aus dem Leben fortgegangen sind, mit ein, mit denen also, die bisweilen «die lebenden Toten» genannt werden. Eine der Aufgaben, denen sich afrikanische Theologie heute gegenübersieht, besteht darin, sich an eine Neuformulierung der Vorstellungen des traditionellen Ahnenkultes zu wagen, so daß er eine Bedeutung für das christliche Verständnis der Gemeinschaft der Heiligen erhält.

Der Gärungsprozeß, der gegenwärtig in der afrikanischen Theologie im Gange ist, kann nur dann verstanden werden, wenn man ihn im Zusammenhang eines Weltbildes betrachtet, das nebeneinander die Realität der sichtbaren und der unsichtbaren Welt anerkennt. Afrikanische Theologie betont nachdrücklich, daß in Afrika kein Platz ist für eine rein materialistische Deutung der menschlichen Existenz. Die Afrikaner beharren vielmehr auf der Einheit der beiden Welten und der Wichtigkeit, das Verhältnis beider zueinander zu verstehen.

Kontinuität

Ein zweiter Begriff, anhand dessen man den gegenwärtigen Gärungsvorgang in der afrikanischen Theologie charakterisieren kann, ist der der «Kontinuität».

Dieses Thema (und die mit ihm zusammenhängenden Ideen) hat zwei hauptsächliche Brennpunkte.

Da ist als erstes von allem die Frage der Kontinuität mit dem traditionellen afrikanischen Erbe. Afrikanische Theologen rufen keineswegs nach einer Rückkehr zur Vergangenheit, doch fordern sie, daß die Vergangenheit ernst genommen wird, speziell als Begegnung von Vergangenheit und Gegenwart in der Wirklichkeit des heutigen Afrika. Als Quellen einer Theologie für heute zählt das «Schlußkommuniqué» auf: afrikanische Anthropologie, die traditionellen Religionen Afrikas und die unabhängigen afrikanischen Kirchen. Was bedeutet das?

Afrikanische Theologen sind sich klar darüber, daß die Anliegen der traditionellen Religionen angesprochen werden müssen, wenn das Evangelium in einer sinnvollen Weise für die gegenwärtige Situation sprechen soll. Vielleicht mußte es einfach erwartet werden, aber die Missionskirchen sind bis heute allzusehr mit westlichen Problemen belastet und zu wenig interessiert an diesen für Afrika so eigentümlich relevanten Dingen. Einer der Gründe, aus denen afrikanische Theologie die unabhängigen Kirchen für so wichtig ansieht, ist in der Feststellung zu suchen, daß diese Kirchen weiter gegangen sind als die Missionskirchen in ihrem Bemühen, den christlichen Glauben als Antwort auf die traditionellen Probleme darzustellen. Offenbar teilen alle Völker eine Anzahl ähnlicher Fragen. Doch ihre Ausdrucksform und die für sie bedeutsamen Lösungen unterscheiden sich je nach den Umständen. Afrikanische Theologen sind sich dieses Umstandes in zunehmendem Maße bewußt. Sie wissen, daß das Evangelium Elemente kennt, die direkt in ihre Situation hinein sprechen, und sie sehen ihre Aufgabe unter anderem darin, Kanäle für diese Kräfte zu öffnen, damit sie die ihnen entsprechende Rolle spielen können. Dennoch sollte man die traditionellen afrikanischen Religionen nicht einfach als eine Quelle für Fragen ansehen. Es gibt durchaus auch Antworten, die von dem Afrika der Tradition ausgehen, – Antworten von bleibendem Wert, ja eine spirituelle Deutung des Lebens, die alle Völker bereichern und zu einem tieferen Verständnis des christlichen Evangeliums selbst einen Beitrag leisten kann.

Die Kontinuität mit dem traditionellen afrikanischen Erbe ist für afrikanische Theologie wichtig. Ebensowichtig ist indes auch die Kontinuität zum historischen christlichen Glauben. Und es gibt in dem «Schlußkommuniqué» keinerlei Anzeichen für einen Versuch, afrikanische Theologie aus ihrem Kontext zu entfernen. Afrikanische Theologie will vielmehr christliche Theologie in afrikanischem Kontext sein. Das wird in dem genannten Dokument deutlich von Anfang bis Ende. Die ersten Worte der Einleitung lauten: «Wir sind afrikanische Christen», und unmittelbar im Anschluß daran wird die Treue zu Jesus Christus, dem Herrn und Heiland, beteuert: «Wir versammeln uns wegen unseres tiefen Interesses für den Glauben an Jesus Christus in Afrika. Dieser Glaube an den Herrn der Geschichte spricht heute konkret zu uns. Wenn wir den erlösenden Herrn voll Freude preisen und unsere Probleme einander mitteilen, werden wir der wahrhaft realen Gegenwart des menschgewordenen Jesus gewahr, der uns stärkt und uns Hoffnung gibt.» Der Glaube an Jesus Christus ist der Grundstein des ganzen Dokuments, und die Kontinuität mit dem historischen christlichen Glauben schafft sich auf verschiedene Weisen Ausdruck.

Überall zeigt sich eine große Achtung vor der Heiligen Schrift: «Die Bibel ist die grundlegende Quelle der afrikanischen Theologie, da sie das hauptsächliche Zeugnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus darstellt. Keine Theologie vermag getrennt von der Heiligen Schrift ihre christliche Identität zu wahren.» In der Zusammenfassung des «Schlußkommuniqués» wird «eine Rückkehr zur Schrift» als Hauptmittel zur Erneuerung der Kirchen gewertet.

Ein weiterer Aspekt dieser Kontinuität ist die deutliche Bestätigung, daß «das afrikanische Christentum einen Teil des weltweiten Christentums» bildet. Im Hinblick darauf suchen afrikanische Theologen neue Wege, in einer für die afrikanische Situation relevanten Weise zu sprechen, doch sind sie der Ansicht, daß sie diese Aufgabe nicht erfüllen können, wenn sie isoliert sind von der geschichtlichen Vergangenheit der Kirche, aber auch von der gegenwärtigen Verschiedenheit des Glaubensausdruckes in den verschiedenen Teilen der Welt: «Das christliche Erbe ist auch für afrikanische Theologie wichtig. Es handelt sich um das Erbe des Lebens und der Geschichte der Kirche seit den Zeiten unseres Herrn.» Darüber hinaus ruft das Dokument ganz besonders nach dem «Dialog mit nichtafrikanischen Theologien».

Wie läßt sich die Kluft zwischen Vergangenheit und Gegenwart in ihrer Beziehung zum traditionsgegebenen afrikanischen Erbe und dem historischen christlichen Glauben überbrücken? Mit anderen Worten: Wie läßt sich eine Kontinuität schaffen zwischen diesen beiden Kontinuitäten? Afrikanische Theologen halten diese Frage für wichtig. Zutiefst betrachten sie die «in den traditionellen Religionen liegenden Werte» als «eine Vorbereitung für das Evangelium». Sie sind aber ebenfalls überzeugt, daß «Glaubensgehalte und Praktiken der traditionellen Religionen Afrikas zur Bereicherung christlicher Theologie und Spiritualität beitragen können».

Der Beitrag der unabhängigen afrikanischen Kirchen zum Leben des afrikanischen Christentums und zu einer afrikanischen Theologie muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Wie oben bereits bemerkt, haben die unabhängigen afrikanischen Kirchen afrikanische Kultur ernster genommen als ihre missionskirchlichen Schwesterkirchen. Und sie sind in manchen Fällen weiter gegangen als diese in der Anpassung christlichen Glaubens an das afrikanische Milieu. Daher ist nicht allein ihre Praxis, sondern auch ihr Denken eine Quelle von großer Wichtigkeit für afrikanische Theologie.

Befreiung

Man kann die gegenwärtige Gärung innerhalb der afrikanischen Theologie nicht verstehen ohne Berücksichtigung des Begriffes der Befreiung. Afrikanische Theologen sind sehr bemüht um seinen Sinn, und das Wort kommt tatsächlich häufig vor in unserem «Schlußkommuniqué».

Eine oberflächliche Lektüre dieses Dokumentes könnte zu dem Schluß verleiten, afrikanische Theologie sei ganz einfach Theologie der Befreiung, geformt nach dem Muster der lateinamerikanischen oder «schwarzen» Theologie der USA. Das wäre ein Fehlverständnis der Situation. Natürlich weiß afrikanische Theologie um das, was im theologischen Denken Lateinamerikas oder der Farbigen in den USA geschieht, und sie findet von der afrikanischen Situation aus viele Berührungspunkte damit.

Afrikanische Theologen haben ein tiefes Einfühlungsvermögen Menschen gegenüber. Haben sie doch auch unter dem Kolonialismus die Realität der menschlichen Entwürdigung erlebt. Überdies ist das Problem nicht nur Kolonialismus in der Vergangenheit. Sie sehen einen Neo-Kolonialismus in der gegenwärtigen Situation am Werk und sind sich völlig klar über einen anhaltenden offenen Kolonialismus in Südafrika.

Dennoch ist es wichtig anzuerkennen, daß der Brennpunkt der Befreiung in der afrikanischen Theologie nicht auf politische, soziale und wirtschaftliche Bedingungen beschränkt ist. Das «Schlußkommuniqué» drückt das vielleicht nicht ganz so klar aus, wie man es in anderen Konferenzen lesen kann. In Accra gab es eine beachtliche Diskussion über diese Frage. Doch zeigt die starke Betonung der afrikanischen Anthropologie, der traditionellen afrikanischen Religionen und der unabhängigen afrikanischen Kirchen im «Schlußkommuniqué», eine Betonung, der gegenüber politische, soziale und wirtschaftliche Probleme im modernen Sinne kein Übergewicht bekamen, daß im afrikanischen Verständnis der Befreiung etwas mehr enthalten ist.

Afrikanische traditionelle Religionen setzen sich zutiefst auseinander mit dem Problem des Bösen, und zwar auf verschiedene Weise: Angst vor Zauber, Bemühen um das rechte Verhältnis zu den Geistern der Vorfahren, Dürre, Unglück, die täglichen Tragödien des Lebens – das sind ihre Themen. Eines der Hauptziele dieser Religionen besteht darin, das Übel in seiner Richtung umzukehren – Unglück in Glück, Mißerfolg in Erfolg – und dem Leben Heilung und Ganzheit zu geben. Afrikanische unabhängige Kirchen sind bestrebt, dieselben Ziele zu erreichen: Heilung und Ganzheit, und zwar durch den Gebrauch christlicher Mittel.

Es gibt einen ganz bestimmten Sinn, in dem man die gegenwärtige Unruhe der afrikanischen Theologie im Zusammenhang mit der Befreiung charakterisieren kann: im Sinne von Erlösung als Befreiung. Drei Ströme fließen hier in eins zusammen. Ein Strom kommt von den Missionskirchen; hier identifiziert man Erlösung als Befreiung von Sünde. Ein anderer Strom kommt von der Theologie der Befreiung, wie sie in Lateinamerika Gestalt gewonnen hat; sie versteht Erlösung als Befreiung von unterdrückenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen. Der dritte Strom schließlich kommt aus der afrikanischen Tradition; hier betrachtet man Erlösung als Befreiung von den objektiven Kräften des Bösen, das hinter Dürre, Unglück und den täglichen Tragödien des Lebens steht.

Afrikanische Theologen mögen verschiedener Meinung sein in der Einschätzung ihrer relativen Bedeutung. Doch es liegt klar auf der Hand, daß alle im zeitgenössischen theologischen Denken Afrikas eine Rolle spielen und bezeichnenderweise auch in der Schrift. Jesus ging es um die Vergebung von Sünden, aber auch um die Heilung von Krankheit und um Befreiung der Armen und Unterdrückten. Möglicherweise ist afrikanische Theologie wirklich die erste, die eine sinn- und bedeutungsvolle Synthese dieser drei schafft.

Schlußbemerkung

Afrikanische Theologie ist außerordentlich lebendig und tätig. Sie erlebt eine Zeit der Erregung und der Unruhe. Das Neue taucht auf: Ideen und Perspektiven, die nicht allein Afrika und die afrikanische Kirche, sondern das Christentum der ganzen Welt bereichern werden. Die Weltkirche wird gut daran tun, die Diskussion zu verfolgen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

MALCOLM McVEIGH

1931 in Painesville, Ohio, geboren. Verbrachte seine Jugend in New Jersey, erwarb seinen B.S. 1952 an der Rutgers University und seinen B.D. am Drew Theological Seminary 1956; studierte Theologie an der Universität Heidelberg 1956–57 mit einem Drew's Tipple Stipendium; anschließend studierte er Portugiesisch in Lissabon und wirkte als Methodistenmissionar in Angola. Nach seiner Rückkehr in die USA studierte er Neues Testament am Union Theological Seminary in New York und erwarb 1963 seinen Magistergrad in Theologie, veröffentlichte eine Reihe von Artikeln über die Situation in Angola, erhielt 1965 sein Certificat d'études Françaises von der Universität Grenoble und arbeitete anschließend für die Congo Protestant Relief Agency in Kinschasa, Zaire. Seinen Doktorgrad in Philosophie über Ökumenik, Missionen und Weltreligionen erhielt er 1971 an der Universität Boston, kehrte dann nach Afrika zurück, diesmal nach Nairobi, Kenia. Von 1971 bis 1976 lehrte er in der Fakultät für Philosophie und religionswissenschaftliche Studien an der Universität Nairobi und war mit religionswissenschaftlichen Forschungsarbeiten befaßt. Er war Herausgeber des Kenya Churches Handbook: The Development of Kenyan Christianity 1498–1973; seine Dissertation für den Doktorgrad in Philosophie wurde veröffentlicht unter dem Titel: God in Africa: Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity. Neben den genannten Buchtiteln veröffentlichte er in den letzten Jahren eine Vielzahl von Beiträgen in den verschiedensten Zeitschriften. 1976 bis 1978 arbeitete er in der Leitung des Board of Global Ministries der United Methodist Church in New York und war seit Juni 1978 Pastor der United Methodist Church in Sussex, New Jersey. Anschrift: Sussex United Methodist Church, 15 Bank Street, Sussex NJ 07 461, USA.

Berichte

Italo Mancini

Religionsphilosophie

Einleitung

Man wird leicht begreifen, wie schwierig es ist, ein mehr oder weniger vollständiges Bild der Tendenzen und Fragen vorzulegen, die in der Religionsphilosophie vorherrschen, in einer Disziplin, die immer mehr in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Wenn man einfach Namen, Werke, Strömungen und Schulen anführt, besteht die Gefahr, sich in einer Unmenge von Angaben zu verstricken; steuert man hingegen geradewegs auf die Probleme los, läuft man Gefahr, der eigenen Ansicht zu viel Gewicht beizulegen. Ich werde dieses halbe Dilemma dadurch zu lösen suchen, daß ich zwar den zweiten Weg einschlage, dabei aber an wichtige Namen und Werke erinnere, ohne allerdings dem weisen Grundsatz untreu zu werden, auf eine Bibliographie zu verzichten.

Dieser Grundsatz gilt erst recht in dieser Disziplin, die geradezu als Herz der Philosophie ins Leben trat und, auch wenn sie sich natürlich von ihr gelöst hat, mit Spinoza (Tractatus theologico-politicus, 1670), Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793) und Hegel (Vorlesungen über Religionsphilosophie) deren philosophisches Vorverständnis mit aller Wucht zu verspüren bekam. Und als sie sich während unseres Jahrhunderts ein eigenes Objekt, eine eigene Methode und eine eigene Grundlage geschaffen hatte, gab sie zu einem ganzen Reigen großer Deutungshypothesen Anlaß. Diese sind allerdings in Kulturströmungen eingebettet, die bestimmte Formen von Religionsphilosophien zu ermitteln erlauben: eine phänomenologische, eine idealistische, eine existentialistische, eine marxistische, eine psychoanalytische und so weiter.

Aufgrund von Entscheiden, die ich in meinen dieser Disziplin gewidmeten Schriften geschichtlich und theoretisch begründet zu haben glaube, möchte ich eine Achse von Fragen herausgreifen, die mehr problematisierend als behauptend dargelegt werden, und dabei zu sehen suchen, wieviel Unterschiedliches und Gegensätzliches in sie hineingebracht werden kann und wieviel für immer draußen bleiben muß.

Warum eine Religionsphilosophie?

Aus zwei gegensätzlichen, aber gleichbedeutenden Motivierungen denkt man an die Religionsphilosophie: Man will die Religion entweder verteidigen (Apologetik) oder verdammen (Gottlosenbewegung). Diese Motive liegen außerhalb der Sache und sind ideologisch in negativem Sinn, da es dabei nicht um die Wahrheit, sondern um die Hegemonie geht (Nietzsches «Fürwahrhalten» anstelle des «Wahrnehmens»[1]). Es gibt den idealistischen Konstruktivismus (die Religion als «Provinz»[2] des transzendentalen Geistes: Schleiermacher) und den phänomenologischen Ansatz, der das Phänomen und dessen spezifische Erscheinungsformen «einfach» beschreiben will, dabei aber auf die Schwierigkeit stößt, die van der Leeuw[3] sehr scharf verspürte, denn wie soll man das beschreiben, was seinem Wesen nach unbeschreibbar ist? Und es gibt Forschungsarbeiten über das Heilige, das wenigstens während der langen Saison von Mircea Eliade schließlich zu einer Bestimmung des Seinsgrundes geworden ist, welche in ihrer Korrelation des Heiligen und des Profanen äußerst packend ist[4].

Das alles gehört zwar in den Umkreis der philosophischen Erwägungen über die Religion. Wenn man aber die Religion im starken Sinn nehmen und mit Dilthey[5] von «ungeheuren Massen religiösen Lebens» sprechen will, die in der Geschichte und im Leben vorhanden und vermutlich geoffenbart, Geschenk Gottes sind, was das Objekt der Religionsphilosophie in einen Gegenstand der Theologie umschmilzt, und wenn man die Religionsphilosophie zum kritischen Bewußtsein der Theologie nehmen will, scheint mir, man müsse über all das Genannte hinausgehen und die Religionsphilosophie so verstehen, wie Kant, darin Schüler Rousseaus, sie vertreten und verteidigt hat.

Kant hält es für das gute Recht des Philosophen, sich nicht nur zu fragen, wie viel von der Religion mit der «bloßen» Vernunft zu erreichen ist, was er in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» getan hat[6], sondern er spricht dem Philosophen auch das Recht zu, über die Vernunftgemäßheit und «Liebenswürdigkeit»[7] des Christentums zu befinden, was er im «Streit der Fakultäten» getan hat, wobei er freilich, wie Karl Barth bemerkt[8], der allgemeinen Anlage von absolutistischem Gepräge, die dem theologischen Inhalt selbst eine menschliche und anthropozentrische Form («Formwille») geben will, mehrere Male untreu wird, da er in seiner Auffassung über das Böse, den Sohn Gottes, die Erlösung, die Kirche gleichsam supranaturalistische Dementis auf sich nimmt.

Im Grunde sind es zwei Beweggründe, weshalb Kant für diese Intervention der Vernunft und deren Notwendigkeit eintritt. Vor allem tut er dies deswegen, weil man die Religion vor das Urteil der Vernunft bringen muß, nicht der maschinellen und technischen der (auch gegenüber sich selbst) kritischen Theorie, sondern der einfachen, gewöhnlichen, allgemeinen (die Vernunft des savoyardischen Vikars bei Rousseau), in allen Menschen entfachten, die an einem so großen Geschenk teilzuhaben ermöglicht, wie das Heilsame des Tuns es ist, und welche die Hoffnung zu geben vermag, daß schließlich ein höchstes Gut das Ziel der moralischen Vernunft sein wird. Ohne diese Teilhabe, die vom Appell an die «Allgemeinvernunft», an der alle Menschen universal teilhaben, hervorgebracht wird, würde das bewußte Heil nur wenigen zuteil; es fände eine Diskriminierung statt zwischen Menschen und solchen, die es nicht sind, und es käme zu falschen spiritualistischen Verstiegenheiten. In der Sprache der Arzneibücher seiner Zeit sagt Kant, die Vernunft funktioniere als «Vehikel»[9], als Träger aktiver Elemente.

Der zweite Beweggrund, auf den sich Kant beruft, ist der, daß man einer Welt des Fanatismus verfällt, wenn man sich des Instruments der Vernunft nicht bedient. Schon auf den ersten Seiten der «Religion...» bemerkt er, eine Religion, die nicht mit der Vernunft in Einklang sei, könne sich auf die Dauer nicht halten, und in einem Brief an Stäudlin[10] sagt er, die entscheidende Waffe, deren sich der Theologe bedienen könne, sei die Überzeugung und der Konsens, sonst bliebe nichts übrig als die Gewalt. Entweder Konsens oder Gewalt, dies ist für Kant die entscheidende Alternative und der Grund, weshalb es notwendig ist, die Religion rational zu vermitteln.

Die Aporie der Religionsphilosophie

Diese Gründe sind politischer Natur, da sie eine Religion erfordern, die von allen Menschen begriffen werden kann, eine Religion, die an der allgemeinen Vernunft teilhat und vermittels der Überzeugung, nicht der Gewalt übermittelt wird; die die Würde des Menschen achtet und nicht mit Zwangsmitteln, Tröstungen, Einschüchterungen erniedrigt. Doch, so wichtig diese Gründe sind, welche die philosophische Vermittlung, die Durchdringung durch die Vernunft verlangen, so sind sie doch erst die eine Hälfte der Medaille. Wären sie das Ganze, so würde sich die Religionsphilosophie in die Gnosis und in Formen von religiöser Philosophie auflösen, die man schon kennt (Blondel, die endlosen Spielarten des Spiritualismus).

Auch ohne den Begriff Religion schon vollständig zu definieren, können wir doch bereits sagen, daß dieser nur durch eine tödliche Abschwächung unter die Herrschaft der Ratio und der Determination zu bringen ist. Religiöse Erfahrung im biblischen Sinn besagt gerade das Gegenteil von dem, was Kant vertrat; sie betont (gegenüber der Allgemeinvernunft) den Entscheidungscharakter, den Bruch, das Paradox (im Gegensatz zu der rationalen Kontinuität). Schon Kierkegaard hat an einer Stelle seines Tagebuches vermerkt: «Die Idee der Philosophie ist die Vermittlung – die des Christentums das Paradox»[11]. Es ist das, was Pascal die «Wette»[12] und Lucien Goldmann «den Glauben»[13] nennt und im Zentrum des Systems eines Augustinus, Pascal, Kant und selbst Marxens erblickt.

Ich will zwei Beispiele vorlegen, um zu zeigen, wie das christliche Empfinden gegen die philosophische Vermittlung rebelliert. Erstes Beispiel: Das absolute, unverzichtbare Herrsein Gottes, wie der Metaphysiker bei der höchsten Leistung der menschlichen Vernunft, dem Sprechen von Gott, es sich denkt, ist nicht imstande, das ärgerniserregende und verblüffende Verhalten des biblischen Gottes zu vermitteln und in sich zu begreifen, des Gottes nämlich, der, wie Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen[14] erklärt hat, für sich die Ohnmacht, das Herrschen vom Kreuz herab, die Selbstentleerung in die Gestalt des Menschen gewählt hat. Wenn das Maximum der Philosophie im Sprechen von Gott besteht, so liegt das Maximum der Religion im Sprechen mit Gott, und dies kann nur auf dessen Initiative hin geschehen. Hierin also liegt der Sinn für die Religion im Widerstreit mit der Vermittlung. Nur das Paradox kann darüber Rechenschaft geben. Läßt sich das Dasein-für-die-anderen, das man als die Wesensbestimmung des biblischen Gottes ansieht und einen wahren «Exodus» aus den zeusartigen Formen des Allerhöchsten darstellt, daran «der artige Knecht nicht zu rühren» hat[15], mit dem notwendigen Sein der Metaphysiker identifizieren und mit dessen daltonischem Verhalten gegenüber der schlimmen Lage des Menschen[16], das es in der Bibel nicht gibt, weil Gott die Gestalt des Unterdrückten angenommen hat?

Zweites Beispiel: Die platonische Idee der Unsterblichkeit der Seele steht im Widerstreit mit dem biblischen Gedanken der Auferstehung des Fleisches, der will, daß auch der Sieg über den «letzten Feind», den Tod, eine höchste, schwindelerregende Wirkung der Gnade sei und nicht eine natürliche Kontinuität wie im Blochschen Bild, wo die Seele die «Hand» und der Leib der «Handschuh» ist, so daß «in uns eine Hand den Handschuh regiert und ihn vielleicht auch ausziehen kann»[17], ohne daß sie deswegen zugrunde ginge.

Es gibt also ein religiöses Empfinden und einen Glaubenssinn, der die Vermittlung transzendiert und gewissermaßen verlacht[18]. Der Glaube hat seine rationes, welche die Ratio nicht kennt[19]. Und doch hat auch die Vermittlung ihre rationes, ihre Berechtigung, gerade auch auf dem Feld des Glaubens, sonst würde die Entzweiung auf die Spitze getrieben; man käme nicht um die Absurdität des Glaubens herum und würde voll und ganz vom Anspruch der «wissenschaftlichen Theologie» gegenüber der bloßen kerygmatischen Theologie getroffen, den Harnack in den zwanziger Jahren gegenüber Barth geltend gemacht hat. Gegen das, was als «hochmütiger gnostischer Radikalismus»[20] erscheinen möchte, bemerkt Harnack mit Recht, daß man auf diese Weise das Kulturprodukt des Menschen Barbareien ausliefern würde, daß dann Kant und Goethe als Atheisten anzusehen wären, daß es keine Erziehung zum Glauben gäbe, und daß selbst die Nächstenliebe nicht mit der Gottesliebe verbunden werden könnte.

Wie soll man diese zwei Forderungen, die beide berechtigt und doch einander entgegengesetzt sind, miteinander in Einklang bringen? Nicht indem man die Religion zwischen den Zähnen der Philosophen zerkauen läßt. Maritain hat ja geschrieben: «Eine Kirsche zwischen den Zähnen enthält mehr an Geheimnis als die ganze idealistische Philosophie»[21]. Dies wäre ein Weg zu einer falschen Aussöhnung, die als «Reduktion», als «bürgerliches Christentum» bekannt ist[22]. Ebenfalls nicht gangbar ist der Weg des kerygmatischen Surrealismus, der jede Form der Kontinuität zurückweist und jede Seinsform, jedes Haben und Tun des Menschen an den roten Faden des Todes hängt, so daß am Ende die Botschaft von einem Menschen gebracht wird, der zu einem bloßen «Anlaß» verkümmert ist, so wie der Hund sein wackeres Stück Fleisch in seiner Schnauze trägt.

Die Utopie der Religionsphilosophie

Was soll man also tun? Wenn es nicht darum gehen kann, religiöse Philosophie oder reine Verkündigungstheologie zu treiben, so ist eben Philosophie der Religion zu treiben, eine Arbeit also, worin die Philosophie der Religion nachläuft, ohne sie je gänzlich einzuholen und in sich, in einer Gnosis, einem Spiritualismus oder einer Metaphysik aufzulösen. Dieser Lauf kann die Utopie der Religionsphilosophie genannt werden. Utopie in dem Sinn, daß der Begriff sich mit der unbegrifflichen Wirklichkeit (Wort, Ereignis, Gemeinschaft, Gebot), mit der er sich befaßt, nie deckt. Adorno hat diesen Status auf das gesamte Wissen ausgedehnt und spricht von negativer Dialektik, wonach auf kein Subjekt die Identität der Prädikate zutrifft. Er sagt: «Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.»[23]

Wenn all dies stimmt, so besagt dies, daß das Wissen der Religionsphilosophie ein deuteronomisches Wissen ist, d. h. ein Wissen, das infolge eines «göttlichen Apriori»[24] in logischem und ontologischem Sinn eintritt. Es gründet mehr auf der Logik des Erkennens (deshalb der epistemologische Primat der Hermeneutik) als auf dem des reinen Denkens (bei einigen Autoren geht dies bis zum Ausschluß der Metaphysik, wozu es meines Erachtens nicht kommen dürfte, könnte diese doch das Möglichkeitsschema des Religiösen bieten oder mindestens das geläuterte Ideal des Daseins Gottes wachhalten); es hat die gleiche Struktur wie die Geisteswissenschaften, die mehr auf einem Willensakt, der die Bedeutung wertet, beruhen als auf Sätzen absoluter Intention.

Die Religionsphilosophie erschöpft sich somit nicht in einem einzigen philosophischen Akt, der nur dann möglich ist, wenn man das «ungeheure Objekt»[25], das gegenüber den ästhetischen, moralischen, metaphysischen und politischen Möglichkeiten des Menschen zu etwas Unmöglichem wird[26], mit sich identifiziert, sondern sie umkreist ihr Objekt, belagert es gewissermaßen. Zu bestimmen, welches diese philosophischen Akte sind, ist eine Methodenfrage. Um drei Aufgaben kommt man gewiß nicht herum: Erstens ist zu bestimmen, welches das spezifische Objekt des Religionsbegriffs ist. Hier spielt die Abneigung mit, sich Gedanken über die Naturreligion zu machen, die nunmehr der ganze Diskurs mit sich bringt. Zweitens ist zu entscheiden, auf welche Weise und in welchen Grenzen man über die Wahrheit der Religion Rechenschaft geben kann (ich möchte sagen: Wieso kann Religion zu meinem Glauben werden?). Und da eine Religion als Heilslehre Sinn hat, so daß sie solange dauert, als etwas in Gefahr[27] und zu retten ist, stellt sich drittens die Aufgabe, ihre Einheit mit der Praxis grundzulegen und sie mit den anderen großen Hypothesen zur Befreiung der Erde zu konfrontieren, mit der Kybernetik, Semiotik, der Psychoanalyse und vor allem mit dem Marxismus.

Somit gibt es zwei Hauptfragen der Religionsphilosophie: die Frage nach der Wahrheit und die Frage nach der Wirkkräftigkeit der Religion: Welchen Wert sie hat und wozu sie dient – Fragen, die wegen des Zusammenhangs zwischen Theorie und Praxis auf das gleiche hinauslaufen und den gleichen Sinn haben. Und deswegen ist die Rechtfertigung im tiefsten Grunde nicht theoretisch, sondern praktisch; sie be-

steht nicht in der Absicht, sondern in der Befähigung, zu befreien. Kant hat richtig gesehen, als er bemerkt hat: «Alles kommt in der Religion aufs Tun an.»[28]

Mehr als hier konzediert worden ist bei der Bestimmung, welche und wieviel Philosophie die Religion zu ertragen vermag, ohne zu etwas anderem zu verkümmern, scheint man meines Erachtens nicht zugestehen zu dürfen. Meiner Ansicht nach ist es sehr wichtig, daß die Theorie zur praktischen Herausforderung übergeht, auch wenn die Frage nach dieser Emanzipationsfähigkeit, nach der Wirkkräftigkeit zur Befreiung des Menschen immer offen bleibt.

[1] Friedrich Nietzsche, Werke. Bd. XIV. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit (1882/83–1888) (Leipzig 1904) 13–14.

[2] F. Schleiermacher, Über die Religion (Ausg. Meiner, Hamburg 1961) 20.

[3] Gerardus van der Leeuw, Fenomenologia della religione (Boringhieri, Turin 1960) epilogo.

[4] Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957). Eine geglückte Synthese des Denkens Eliades bietet: Ioan Culianu, Mircea Eliade (Cittadella, Assisi 1978).

[5] W. Dilthey, Das Problem der Religion, in: Gesammelte Schriften VI (Stuttgart ^{5}1957) 288.

[6] Italo Mancini, Kant e la teologia (Cittadella, Assisi 1975).

[7] I. Kant, Das Ende aller Dinge, in: I. Kant, Werke, Bd. 9 (Wiesbaden 1964) 189.

[8] K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, I (Hamburg 1975) 221–258.

[9] I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Meiner, Hamburg 1956) 117.

[10] Brief vom 4.5.1773, in: AK XI, 249.

[11] S. Kierkegaard, Die Tagebücher I (Düsseldorf/Köln 1962) 254.

[12] Blaise Pascal, Pensées et opuscules, par Léon Brunschvicg (Hachette, Paris 1946) 435–442 (Nr. 233).

[13] Lucien Goldmann, Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine (Laterza, Bari 1971) 15–38.

[14] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Kaiser, München 1964) 242. 246f.

[15] Ernst Bloch, Atheismus im Christentum (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968) 54.

[16] Italo Mancini, Dio è nero?, in: Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione (Ancona 1975) 107–118.

[17] Ernst Bloch, Religion im Erbe (München–Hamburg 1967) 32.

[18] Vgl. Apg 17,32.

[19] Blaise Pascal, Pensées..., aaO. 458–459 (Nr. 277–279).

[20] Karl Barth, Der Römerbrief (Zürich 1976) 60.

[21] Jacques Maritain, Les degrés du savoir (Desclée de Brouwer 1958) 666.

[22] Italo Mancini, La grande età del cristianesimo borghese e la sua irrealizzazione, Vorwort zu: Karl Barth, La teologia protestante nel secolo decimonono (Milano 1979) 9–60.

[23] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (Frankfurt a. M. 1973) 21.

[24] K. Barth, Der Römerbrief, aaO. 268.

[25] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Meiner, Hamburg 1966) 287.

[26] K. Barth, Der Römerbrief, aaO. 90–120.

[27] Dies scheint mir die These von Marx zu sein in: «Zur Judenfrage».

[28] I. Kant, Der Streit der Fakultäten, in: Werke, Bd. 9 (Wiesbaden 1964) 37.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

ITALO MANCINI

1925 in Urbino geboren, Studien an der Katholischen Universität von Mailand, Priester in der Diözese Urbino. Er lehrt theoretische Philosophie an der Freien Universität Urbino und leitet das dieser angeschlossene Istituto superiore di scienze religiose. Er ist Direktionsmitglied von Bozze '79 und Präsident des Istituto Teilhard de Chardin. Er veröffentlichte zur Religionsphilosophie u.a.: Filosofia della religione (Roma ^{2}1978); Teologia ideologia utopia (Brescia ^{2}1978); Novecento teologico (Firenze 1977); Con quale cristianesimo (Roma ^{2}1979). Anschrift: Via Saffi 1, I–61029 Urbino, Italien.

Victor Turner

Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie

Die praktische Unbrauchbarkeit formaler Definitionen von Religion

Westliche Anthropologen, Ethnologen und Soziologen ziehen es heute vor, formale Definitionen von Religion zu vermeiden. Sie konzentrieren sich dafür lieber auf feststellbare empirische religiöse Verhaltensweisen und Organisationsformen wie religiöses Ritual, religiöse Institutionen usw. Hier kann man als stellvertretendes Beispiel für viele Clifford Geertz zitieren, der schreibt: «Die vergleichende Religionswissenschaft hat immer mit demselben lästigen Problem zu tun gehabt: die Schwierigkeit, ihr Objekt genau zu umgrenzen und zu erfassen. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, daß man keine Religionsdefinitionen finden könnte. Im Gegenteil: wir haben weit mehr als genug davon. Aber gerade die Tatsache, daß wir so viele haben, weist auf unsere Unzufriedenheit. Es geht darum, daß wir herausfinden, welche Glaubensinhalte und Annahmen zu was für einem Glauben unter welchen Umständen führen.»[1]

Diese pragmatische Einstellung verzichtet darauf, unmittelbar nach den letzten Wurzeln des Glaubens eines Individuums oder einer Glaubensgemeinschaft zu fragen. Sie konzentriert sich auf die Frage, wie ein solcher Glaube «in unserer Welt durch symbolische Formen und soziale Übereinkünfte getragen und bezeichnet wird»[2]. Diese Verfahrensweise kann man beispielhaft an dem Namen *Symbol, Myth and Ritual* einer Reihe von Veröffentlichungen der Cornell University Press, herausgegeben von V. Turner, ablesen. Dort wurde das Ritual definiert als «ein formales Verhalten, das sich auf den Glauben an mystische Wesen und Mächte bezieht und das solchen Situationen vorbehalten ist, die der technischen Routine des täglichen Lebens enthoben sind»[3]. Es ist nicht schwer, in dieser Definition die Zusammenfassung und das Erbe des Positivismus, des Materialismus und des Rationalismus zu sehen, wie sie von Forschern wie Comte, Feuerbach, Durkheim und in neuerer Zeit in England von Malinowski und Radcliffe-Brown vertreten wurden.

Die Bedeutung der Ritenforschung für ein neues Verständnis von Religion

Shakespeare hat geschrieben, daß wir gelegentlich den Weg finden, indem wir aufs Geratewohl losgehen: «By indirections we find directions out.» Die Bedeutung des Rituals wurde in unserem Jahrhundert neu durchdacht. Die Riten wurden jetzt eher als ein Geschehen und ein Prozeß betrachtet denn als die korrekte Ausführung einer Reihe von Rubriken, mehr als «performance» – konkretes Ereignis – denn als «competence» – vorgegebene Muster und Strukturen[4]. Die Folge war, daß das Ritual jetzt nicht mehr, ausgehend von kognitiven Strukturen, abstrahierend von den im Ritual engagierten Menschen und ihrem Verhalten, interpretiert wurde, sondern man das Ritual selbst als «Struktur der Erfahrung» verstand. Eine solche neue Annäherung an das Ritual aber führte die Anthropologie zurück zu einem erneuerten und verbesserten Verständnis von Religion, denn das Phänomen – oder die Phänomene – Religion wurde jetzt in Zusammenhang gebracht sowohl mit der Erfahrung einer religiösen Gemeinschaft als mit den persönlichen Erfahrungen von Individuen als Individuen und als Angehörigen einer Gemeinschaft.

Eine Quelle dieser Erneuerung war das epochemachende Buch von Arnold van Gennep *Les rites de passage* (1909), das alle Rituale zusammenstellte und ordnete, «die den Übergang von einer Situation zu einer anderen, von einer kosmischen und sozialen Welt zu einer anderen begleiten»[5]. Diese Übergangs- oder Durchgangsriten unterteilte er in drei Gruppen: Riten der Trennung, Schwellenriten und Riten der Wiedereingliederung, für die er die drei Bezeichnungen «preliminal», «liminal» und «postliminal» einführte.

Van Gennep betonte oft die Wichtigkeit des mittleren «liminalen» Stadiums. Er hat aber dieses Schwellenstadium in der Mitte des Übergangs selbst nicht genügend tief erforscht. Er hat auch nie ein ganzes System dieser *rites de passage* in einer einzelnen Kultur zusammenhängend untersucht oder sich mit den Beziehungen und dem Wechselspiel solcher Riten mit dem sich entwickelnden sozialen Prozeß in einem übergeordneten soziokulturellen Gesamtsystem beschäftigt. Sein Verdienst besteht aber darin, daß er eine unübersichtliche Menge unterschiedlichster Informationen über viele Kulturen und ethnische Gruppen untersucht und in ihnen eine gemeinsame prozessuale Gesetzmäßigkeit entdeckt hat. Zudem bereitete seine Arbeit andere Entdeckungen und Entwicklungen der Wissenschaft vor. So legte er eine solide wissenschaftliche Grundlage für das spätere Studium der sogenann-

ten Folklore oder Volksbräuche. Man sollte ihm dankbar sein, denn er überließ der Ethnologie im besonderen und der Anthropologie im allgemeinen Instrumente und Hypothesen, die der Ansatz für ein weit tieferes Verständnis des menschlichen Lebens und seiner Bedingungen waren als dies die Ansätze des Funktionalismus, des Strukturalismus oder des dialektischen Materialismus je sein können. (Besonders der Ausdruck «dialektischer Materialismus» ist ein widersprüchlicher Ausdruck. Genauso widersprüchlich ist die entsprechende Forschungsmethode, denn wie kann je die Materie «dialektisch» werden? Das müßte doch eine «Anti-Materie» als anderen Pol der Entwicklung voraussetzen.)

«Liminalität»

Der große Beitrag van Genneps konzentriert sich in seinem neuen Begriff «Liminalität». Wenn man diesen Begriff anwendet auf wesentliche Wendepunkte des menschlichen Lebens und der spezifischen Erfahrung, die der Mensch an diesen Wendepunkten macht, zeigt sich, wie sehr er für das Verständnis verschiedener Phänomene ein Schlüssel sein kann. Denn in verschiedenen länger anhaltenden Ritualen vieler Kulturen, die einige Komplexität besitzen, bedeutet die liminale Phase, daß die gängigen kulturellen Normen und Gewohnheiten, die soziale Rollenverteilung und Statuszuweisung und das gesamte System von Sanktionen, die die Normen und Regeln aufrechterhalten müssen, außer Kraft gesetzt sind oder sogar endgültig aufgehoben wurden. Das, was vorher wichtig war, ist es jetzt nicht mehr; das, was in der Zukunft wichtig sein wird, wird in dem Bereich der liminalen Absonderung von der weltlichen und alltäglichen Welt entdeckt und erfahren.

Es ist keine pauschale Verallgemeinerung, wenn man feststellt, daß in länger andauernden liminalen Phasen, besonders in den Initiationsriten, die die Zeit des Übergangs von der Kindheit zum Erwachsensein markieren, symbolisch interpretierte Gegenstände und Handlungen auf allgemeinste und tiefste Weise nicht nur Gegensätze wie Geburt und Tod metaphorisch (und metonymisch, durch Namens- und Begriffsvertauschung) bedeuten, sondern sie auch die liminale Phase zu einer Zeit des Übergangs konstituieren, in der die gegensätzlichen und spannungsgeladenen widersprüchlichen Aspekte der täglichen Erfahrung zu einer dichten Einheit verschmelzen. Die in dieser Zeit aufgesuchten oder ausgegrabenen Höhlen und Gräben, die gebauten Absonderungshütten oder eingerichteten Lager dürften zur gleichen Zeit sowohl die Bedeutung von Gräbern (der früher soziostrukturell bedingten Selbsterfahrung) annehmen, als auch als Gebärmutter (einer neuen Identität) erlebt werden.

Liminalität als Umkehrung der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung

So weist der Begriff «Liminalität» auf einen Prozeß hin. In einigen Phasen dieses Prozesses bezeichnen symbolische Gegenstände, Rollenzuweisungen, Handlungen und Beziehungen das Zusammenkommen und Zusammentreffen von dem, was im alltäglichen Leben als Gegensatz erscheint. Sie ermöglichen so das Erlebnis grundsätzlicher Einheit und Aufhebung von Dualität.

Dies erklärt auch, weshalb diejenigen, die sich in einer solchen liminalen Phase befinden, ob sie jetzt selber initiiert werden oder die Initiation anderer begleiten, sich oft hermaphroditisch, als zweigeschlechtliche Wesen, oder theriomorph, als Wesen in Tiergestalt oder als Tiere, erleben. In anderen Fällen werden die zu Initiierenden als Wesen ohne Eigenschaften oder Attribute behandelt. Dies symbolisiert dann eine deutliche Abgrenzung gegenüber der «normalen» oder «weltlichen» Wirklichkeit, wo Menschen und Dinge durch ihre Merkmale identifiziert werden können. Unter anderen Umständen ist es möglich, daß den Initianden in einer oft sehr vielschichtigen und vieldeutigen Symbolik zentrale, axiomatische Werte ihrer Kultur vorgehalten werden. Diese Symbolik wird dann oft in einer bewußt arkan und geheimnisvoll gehaltenen oder auch in einer aphoristisch in konzentrierten Sprüchen formulierten Sprache weiterinterpretiert.

Riten, die Lebenskrisen oder Wendepunkte des Lebens begleiten, oder andere, die mit der Aufnahme in Geheimbünde zusammengehen, werden oft vorgenommen an streng geheimgehaltenen und verborgenen Orten. Die Riten aber, die mit dem kalendarischen Ablauf des Jahres und ganz besonders mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammenhängen, werden in aller Öffentlichkeit zelebriert. Zu ihnen gehören Spiel und Tanz, Formen des Kampfes und der Rivalität. Sie sind gekennzeichnet durch eine große Zahl bedeutungsträchtiger Elemente, während die Initiationsriten sich auf einige wenige, dafür aber sehr zentrale und bedeutungsgeladene Symbole beschränken. Aber auch die öffentlichen, «liminalen» Rituale, die den wiederkehrenden Ablauf des Jahres und andere liturgische und astronomische Zyklen begleiten, können eine symbolische Umkehr zum Ausdruck bringen. Die spezifischen Rollenerfahrungen und Rollenerwartungen, die zusammenhängen mit dem Alter, dem Geschlecht, der

Kaste, der ethnischen Gruppe oder Untergruppe, der natürlichen Aufeinanderfolge der Dinge in der Zeit usw., werden ausgetauscht, aufgehoben oder umgekehrt.

Liminalität als Aufhebung des «Indikativs»

Strukturalisten wie Jakobson und Lévi-Strauss und Semiotiker wie R. Barthes und U. Eco haben sich ausgiebig mit der Sprache beschäftigt, um Beobachtungen, die man dem Sprachgebrauch abgewinnen kann, auf das Verständnis von kulturellen Prozessen, Beziehungen und sonstigen Phänomenen zu übertragen. Wenn man aber wissenschaftlich sauber arbeiten will, muß man vorsichtig sein mit der Verwendung des technischen Vokabulars einer Wissenschaft in einer anderen. Das mag inspirierend sein und neue Perspektiven öffnen, die Begriffe aber verlieren dabei allzu leicht ihre Präzision und Schärfe, um zu reinen Bildern und Metaphern zu werden. Trotzdem erlaube man auch mir, von sprachlichen Betrachtungen auszugehen, um einen Zugang zu gewinnen zu einem besseren Verständnis von «Liminalität».

Ich würde dann die unterschiedlichen Modi der Verben mit den kulturellen Prozessen in Zusammenhang bringen. Alles, was in einer Kultur mit Liminalität zu tun hat, könnte man dem Konjunktiv oder dem inzwischen aus den indogermanischen Sprachen weitgehend verschwundenen Optativ zurechnen, denn die meisten Phänomene, die mit Liminalität zu tun haben, beziehen sich eher auf ein Wünschen, Vermuten, Unterstellen, Möglichsein als auf eine tatsächliche, aktuelle Gegebenheit. Das gilt auch dann, wenn man dem Phänomen Rechnung trägt, daß «Gegebenheit», «Tatsache», «Wirklichkeit», «Aktuelles» in den unterschiedlichen Kulturen in einem anderen Interpretationsrahmen eingebettet andere Akzente bekommen.

So ist der Modus der Liminalität der Modus des «es könnte», «es könnte so sein», «es sollte», «es wäre nicht unmöglich» (man denke an Rainer Maria Rilkes «Einhorn»). Dieser Modus ist der Modus «wenn es so wäre, daß...», «wenn ich an deiner Stelle wäre...». Dagegen ist der Indikativ eher der Modus, der das alltägliche, gewöhnliche Leben, die Arbeit für den Lebensunterhalt, den wirtschaftlichen Austausch, weite Bereiche des politischen, öffentlichen Lebens und der Sitten und Normen, die dies regulieren, den größten Teil des Familienlebens kontrolliert. Es geht um Gegebenheiten, Ereignisse, subjektive Empfindungen dieser objektiven Sachverhalte, die alle als aktuell, mit einem unleugbaren Kern harter Faktizität empfunden werden.

Aber auch in dem Bereich der Liminalität selbst spielt der Indikativ eine Rolle als Modus, der der Konstituierung von anderen Modi vorangeht. So sind in einem bestimmten Kontext von Riten verschiedene Elemente «im Indikativ»: die Organisation der Aufeinanderfolge verschiedener Handlungen, die Abgrenzung heiliger Bereiche von der gewöhnlichen «profanen» Umwelt, der Bau und die Einrichtung von Heiligtümern, die Vorbereitungen für die Zeremonien usw.

Im Bereich des Liminalen steht aber alles «Indikativische» im Dienst der anderen Modi, indem durch das Indikativische der «Rahmen» gegeben, der «Zaun» abgegrenzt wird, von denen der Bereich des Konjunktivischen («Subjunktivischen» sagt man in anderen Sprachen) geschützt wird. Das Konjunktivische gewinnt dadurch einen privilegierten Raum, in dem es als die Welt des Heiligen und die symbolische Anwesenheit einer höheren Wirklichkeit existieren kann. Hier kann die Erschaffung der Welt oder die Entstehung der Menschheit als Drama erlebt und aufgeführt werden, erscheinen, wie man es beim Vergleich der Initiationsriten verschiedener Kulturen ständig wieder beobachten kann, maskierte und monsterähnliche Gestalten als Personifizierung, aber auch schon als Überwindung des Bedrohlichen. Hier kann der komplizierte und sehr ins Detail gehende Ausbau eines Heiligtums eine kosmologische Hierarchie unterschiedlicher Seinsformen und Wesen darstellen wie in Bali. Hier dienen in der zentralen Phase liminaler Vorgänge kleine Tonstatuen oder verschiedenste Darstellungen der Wandmalerei dazu, nackte oder angemalte oder mit einer Uniform ausgestattete Initiationsnovizen zu unterrichten.

Der liminale Raum wird nicht allein bestimmt von Vorschriften, die auf alte Tradition zurückgehen und daher als extrem verpflichtend empfunden werden, und von einer Symbolik, von der wegen ihrer Verankerung in der Welt des Heiligen nicht abgewichen werden darf, sondern es gibt in diesem Raum auch Zeiteinheiten und Bereiche, in denen Spontaneität und Improvisation nicht nur erwartet werden, sondern sogar verpflichtend sind. Es kann auch sein, daß die alten Symbole neu aktualisiert oder aufeinander bezogen werden müssen, daß symbolische Archetypen wieder neubelebt und der Vernachlässigung entzogen werden sollen, daß ein *Spiel* der Ideen und symbolische Kreativität für unerläßlich gehalten werden. In anderen Worten: auch *Reflexivität* kann zum Bereich des Konjunktivisch-Subjunktivischen gehören.

Die Angehörigen einer kulturellen und kultischen Gemeinschaft besitzen so in den Ritualen an den Wendepunkten ihres Lebens, in den Riten von Hei-

lung und Beschwörung, in den Zeremonien des Jahresablaufs eine Möglichkeit, sich selbst und die Symbole, mit denen sie sich ausdrücken und in denen sie sich wiedererkennen, zu befragen, so daß sie zur gleichen Zeit Subjekt und Objekt dieser fragenden Reflexion sind. Man kann zum Beispiel das eigene Verhalten mit den beispielhaften Taten der Götter und Erlöser, der Heiligen und Helden vergleichen. Es kann sein, daß in der dichten und gespannten Atmosphäre liminaler Tätigkeit und liminalen Erlebens neue Wege und Modelle für die Organisation des sozialen Lebens vorgeschlagen und sogar legitimiert werden. Man denke an die sehr erregten und hypersensiblen Bewußtseinszustände, die mit Schamanismus, Geisterbesessenheit und Trance einhergehen. Meistens werden aber neue Vorschläge und Ideen eher das Ergebnis einer weniger dramatischen Kreativität sein, die sich in der öffentlichen Liminalität der großen zyklischen Rituale entfaltet.

Liminalität und Aufhebung sozialer Unterschiede

Im Gegensatz zu der breitgefächerten Symbolik und kulturellen Bedeutungsfülle der liminalen Riten steht die in ihnen oft stattfindende Vereinfachung der sozialen Struktur. Nach Rang, gesellschaftlichem Status, Zugehörigkeit und Loyalität zu einer bestimmten Gruppe besteht auf politisch-juridischer, «weltlicher» Ebene ein kompliziertes Gefüge von Pflichten und Rechten, von Über- und Unterordnung, von einer sich auch in der Zeit und nach Zuständigkeitsbereich ändernden Zuweisung sozialer Verantwortung und sozialer Rollen. In liminalen Phasen aber werden diese sozialen Unterschiede weitgehend aufgehoben, um für eine einfache Struktur Platz zu machen, in der nur noch zwei homogene Gruppen übrigbleiben: eine Gruppe von schon Initiierten, die eine absolute Autorität über die zweite Gruppe der noch zu Initiierenden ausübt. Besonders in der zweiten Gruppe besteht öfters die totale Gleichheit, die keinen Unterschied im Status mehr duldet[6]. Die Initianden stehen sich nicht mehr als Inhaber von sozialen Rollen gegenüber, sondern sozusagen «nackt», von Person zu Person. In einer früheren Veröffentlichung[7] habe ich diese Beziehung, inspiriert durch die Betrachtungen von Martin Buber über die *Ich-Du*-Beziehung und das dabei wesentliche *Wir*[8], *communitas* genannt. Zwar ist eine solche Erfahrung der Gemeinsamkeit und Gleichheit in der Intensität, mit der sie erlebt wird, vorübergehend, sie hat aber weitreichende kulturelle und soziale Folgen.

«Liminalität» als Spur der Anwesenheit von communitas

Was können wir für unser Verständnis von Religion aus diesen Überlegungen über die Bedeutung von rituellen Prozessen als Wendepunkt im Leben von Personen und Gemeinschaften lernen?

Erstens, wie in Browns Nebelkammer die Elektronen selbst nicht wahrgenommen werden konnten, aber aus ihren Spuren auf sie geschlossen wurde, so ist auch die konkrete Bedeutung der Rituale eine Spur der Möglichkeit einer Erfahrung, die sich sonst sowohl unserer täglichen Wahrnehmung als unserem theoretischen Denken entzieht. Jakob Böhme schrieb irgendwo: «Im Ja und Nein bestehen alle Dinge»: in dem zentralen Kern liminaler Prozesse und Phänomene erhaschen wir gelegentlich eine flüchtige Spur von dem unsichtbaren «Nein», das der große Gegensatz ist gegenüber allen «positiven», «strukturellen» Behauptungen und Sicherheiten. R.A. Rappaport brachte einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck, als er schrieb: «Das liturgische Zeichen ist vieldeutig. In ihm wird die Gegensätzlichkeit zwischen zwei Polen zur Einheit. Es ist zugleich eine ikonische Gegenwart bedeuteter Wirklichkeit, Hinweis auf diese Wirklichkeit und doch auch es selbst, Zeichen, das nicht das Bezeichnete ist, aber durch das das Bezeichnete anwesend ist. Das Zeichen ist eine eigene Wirklichkeit, ein Kreuz, eine Flagge, eine Gebärde, eine Handlung. In ihm verbindet sich eine Kette vieler, aber einfacher Bedeutungen zu einer einzigen, aber komplexen Darstellung des Bedeuteten. Wenn einmal eine solche Darstellung entstanden ist, kann man sie betrachten, als ob sie *das sei*, was sie darstellt und symbolisiert.»[9] Ein Katholik wird hier erinnert an die Wandlung der Messe, bei der das Brot in den Leib Christi umgewandelt wird, an dem die Gläubigen, die alle eine unterschiedliche soziale Position einnehmen, so teilhaben, daß sie durch die Kommunion in den einzigen mystischen Leib Christi zusammengeführt werden. Die Kommunion wird dadurch zu einem Augenblick verwirklichter existentieller *communitas*. Die Eucharistie besitzt dadurch einzigartige liminale Dichte.

Communitas als Anti-Struktur

Der Positivismus weigert sich anzuerkennen, daß es ein liminales Nein gibt. Er kann die ganze Wirklichkeit nur im Modus des Indikativs betrachten. Für einen echten Konjunktiv, der mit einigem Ernst auf ästhetische und religiöse Phänomene eingeht, hat der Positivismus kein Verständnis. Höchstens gelingt es ihm, den Konjunktiv als sprachlichen Hinweis auf die

Abwesenheit positiver Merkmale und Eigenschaften zu sehen oder als Namen für den Gegensatz dessen, was solche positiven Merkmale aussagen könnten. Er kann aber im Konjunktiv keine abgründige Quelle von Möglichkeiten erweiterter Wirklichkeit erkennen. Religiöses und Ästhetisches wird ihm so zur reinen Phantasie. Sie entsprechen nach seiner Sicht auf kultureller Ebene der Verbindung von Ursache und Folge, willkürlichem Produkt von Gewohnheiten der menschlichen Wahrnehmung. Der Modus des Konjunktivs ist ihm so Quelle von Aberglauben und magischer Praxis.

Es ist die gleiche Geisteshaltung, die dazu führt, daß der Positivist meint, durch das Konstrukt «soziale Struktur» die ganze soziale Wirklichkeit des Menschen erschöpfend dargestellt zu haben. Soziale Struktur ist dann nach einer positivistischen Definition: «das mehr oder weniger ausgeprägte Gleichgewicht von spezialisierten und voneinander abhängigen Institutionen. Sie ist aber zugleich die institutionelle Organisation der unterschiedlichen Orte und Standpunkte, die diese Institutionen und diejenigen, die in ihnen handeln, einnehmen. Auf diese Weise sind die stabileren Elemente der Struktur funktional derart aufeinander bezogen, daß die allgemeine Form des Ganzen bewahrt bleibt.» Von einem solchen «positiven» Standpunkt des Positivismus muß jede *communitas* als «Antistruktur» und antisozial verstanden werden. Eine wirkliche *communitas* hebt ja die Unterschiede von Status, Rolle und Funktion auf und bringt zusammen, was soziale Struktur und kulturelle Taxonomie differenziert und getrennt hatten.

Dagegen aber erinnert die liminale Phase des Rituals an die unersetzliche Bedeutung solcher *communitas*. Das tun auch schon die vielen Restformen von Liminalität, die wir in unserer Kultur besitzen und die auf die Riten zurückgehen oder wenigstens «dialektische Tanzpartner»[10] des Ritus sind. Das Ritual findet so, zwar nicht mehr unmittelbar liminal, aber doch noch paraliminal eine performative Fortführung im Theater, im Karneval, im Ballett und in Musikkonzerten. Narrativ lebt das Ritual weiter in Erzählformen wie dem Mythos, dem Epos, dem literarischen Großwerk, dem Roman... Diese ritualähnlichen Erlebnisformen und besonders das Ritual deuten auf wesentliche religiöse Inhalte: sie sind «Träger» religiöser Botschaft.

Daher ist das Ritual weit mehr als nur ein Ausdruck oder eine Projektion einer sozialen Struktur. Wir finden in ihm einen Schlüssel zu einem besseren Verständnis der Natur der Religion, den wir in einem abstrakten, von jeder Konkretheit losgelösten Denken vergeblich suchen würden. Im Ritual offenbart sich *communitas*. Mag dies auch mehr eine symbolische als eine schon empirisch verwirklichte, mehr eine als Aufgabe und Ziel empfundene *communitas* als eine schon spontan geteilte Gemeinsamkeit sein, so zeigt sich durch ihre Anwesenheit im Ritus doch die Kurzsichtigkeit derjenigen, die nur von «sozialer Struktur» zu reden vermögen.

Diese soziale Struktur ist eindeutig ein Konstrukt, ein vielleicht wohlgemeintes oder vielleicht auch bewußt betrügerisches Märchen, ja, wie das berühmte Buch heißt, «a social construction of reality». Dagegen aber ist die wirkliche Wirklichkeit strukturfeindlich, «Antistruktur». Das liminale «Nein» offenbart sich als religiöse Uraussage.

Die Liminalität als Chance

Wir müssen in unseren Meinungen einen weiten Schritt zurückgehen. Nicht die Riten sind Fetzen alter, überholter Wirklichkeitsbetrachtung, leere Hülse, die am Rande des Weges liegen blieben, während die Menschheit auf dem Weg zur Zukunft vorbeimarschierte, Erinnerungen an Durchgangsphasen der Menschheitsgeschichte, sondern unsere sozialen und kognitiven Strukturen sind vielleicht kümmerliche Reste des Reichtums, den liminale Erfahrung darstellen kann. Dies sollte nicht heißen, daß unsere sozialen und kognitiven Strukturen jeder neuen kulturellen Erfahrung im Wege stünden. Wir sind zwar durch sie eingeengt, durch die Beschränkung aber, die sie unserem Denken und Erfahren auferlegen, werden sie sozusagen zu Kanälen, durch die neue Strömungen von Gedanken, Gefühlen und Hoffnungen auf vorgezeichnetem, dafür aber auch gezieltem Weg fließen können.

Die Strukturen unseres sozialen Lebens und unseres Denkens sind wie ein Lexikon und eine Grammatik von Symbolen und Worten, mit deren Hilfe wir kommunizieren können. Aber diese Sprachkompetenz – um einen Ausdruck von Noam Chomsky aufzugreifen – beruht auf einer Zerstückelung von Wirklichkeit, durch die «die Welt in kleinste Quanten wie Bits eines Computers auseinanderfällt, aufgeteilt wird in Kategorien, Klassen, Gegensätze, Konflikte»[11].

Dieser Aufspaltung der Wirklichkeit, der Einheit der Menschheit und schließlich des Menschen selbst kann man nur entgegentreten, indem man zurückfindet zum Herzen der Liminalität, dorthin, wo die Rituale ihre Lebendigkeit schöpfen und das Nein der Selbstverleugnung oft der Weg zur Erlösung ist. Hier gibt es unendliche Möglichkeiten, eine unversiegbare und mächtige Quelle von Zuversicht und Stärke.

Die Völker des Buches, das Judentum, das Christentum und der Islam, symbolisieren und personifizieren dieses Herz der Liminalität als Gott. In Süd- und Ostasien, im Buddhismus, spricht man von dem Weg ohne Eigenschaften. Man kann auch philosophisch von einer ersten Ursache oder kontemplativ von einer stillen Mitte reden. Oder die unendlichen Dimensionen und Aspekte dieser zentralen Wirklichkeit werden in einem polytheistischen Pantheon personifiziert.

In dem Prozeß, der ein Ritual ist, offenbart sich, daß Religion (vom Wort *religare*, rückbinden) dadurch neu-bindet (das Präfix *re-* bedeutet auch eine Wiederholung), indem sie uns befreit, «ent-bindet» von der sozialen Strukturiertheit, die uns gebunden und gefesselt hält. Dadurch eröffnet Religion eine Quelle von Einheit (oder Nichtdualität): die *communitas* als Antistruktur. Gerade diese communitas verbindet und ermöglicht die vielen Strukturen der Natur, der Gesellschaft, der Kultur, des Denkens und des Geistes. Wenn diese Strukturen aber den Menschen einfangen und fesseln wollen, dann müssen sie von der in der Liminalität anwesenden *communitas* vernichtet werden, damit der Mensch wieder frei sein kann.

[1] C. Geertz, Islam Observed (Yale University Press, New Haven/London 1968) 1.
[2] AaO. 2.
[3] V. Turner, The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual (Cornell University Press, Ithaca/London 1967) 19.
[4] D. Hymes, Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach (University of Pennsylvania Press, Phildadelphia 1974) 130–131.
[5] A. van Gennep, Les rites de passage (Noury, Paris 1909) 13.
[6] V. Turner, aaO. 99.
[7] V. Turner, The Rital Process: Structure and Anti-Structure (Aldine Publishing Company, Chicago 1969).
[8] Vgl. M. Buber, Das dialogische Prinzip (Heidelberg [4]1979).
[9] R.A. Rappaport, Ecology, Meaning and Religion (North Atlantic Books, Richmond Cal. 1979).
[10] R. Grimes, Ritual and Drama (unveröffentlichtes Manuskript, verfaßt 1977).
[11] R.A. Rappaport, aaO. 206.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

VICTOR TURNER

1920 in Glasgow, Schottland, geboren. 1949 B.A. in Ethnologie des University College, London. 1955 Ph.D. der Victoria University of Manchester. Heute Professor der Ethnologie und Religionswissenschaften der University of Virginia. Veröffentlichungen u. a.: The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, (u. a.: Aldine, Chicago 1969); Profiles of Change: African Society and Colonial Rule (als Herausgeber; Cambridge University Press, Cambridge 1970); Dramas, Fields and Metaphors (Cornell University Press, Ithaca 1974); Revelation and Divination in Ndembu Ritual (Cornell University Press, Ithaca 1975); Image and Pilgrimage in Christian Culture (Colombia University Press, New York 1977). Anschrift: Department of Anthropology, University of Virginia, Charlottesville, VA 22903, USA.

Aldo Natale Terrin

Die Definition der Religion in der Religionsgeschichte

Die Definition der Religion steht in Zusammenhang mit dem Problem der Methode in den religionsgeschichtlichen Studien. Im Grunde handelt es sich um einen Sonderfall der ganz engen Wechselbeziehung, die in jeder Wissensdisziplin zwischen der Definition/Erfassung des Objekts und den sich daraus ergebenden methodologischen Perspektiven besteht.

Die heutige Situation der Studien in «Religionsgeschichte»[1] ist für diesen Stand der Dinge bezeichnend und zeigt genau, daß das Überdenken der Studienmethode, das heute auf diesem Feld in Gang ist, sich ganz auf die Problematisierung des Objekts «Religion» auswirkt. Dies äußert sich darin, daß es immer schwieriger wird, dieses Objekt vermittels einer geeigneten Definition, Beschreibung, Konzeption oder Erfassung in den Griff zu bekommen[2].

Es ist jedoch wichtig, daß die Religionsgeschichte sich weiterhin mit ihrem Objekt befaßt und sich um es kümmert. Sich nach der Begriffsbestimmung der Religion fragen heißt ja die klassischen methodologischen Probleme wieder aufs Tapet bringen, z. B. die Frage nach den Apriorismen und Reduktionen auf dem Gebiet der Religion, die Frage, ob nichtwertende Beschreibungen und Verständnisse möglich sind, ob eine Wesensbestimmung und/oder normative Definition berechtigt ist oder nicht, die Frage nach der Autonomie und Eigenart der Religion und schließlich

nach der gesellschaftlichen und kulturellen Funktion, die der Religion zukommt.

In diesem Zusammenhang ist die Bestimmung des Begriffs «Religion» keineswegs eine bloß akademische Übung und erfüllt sie nicht bloß eine Stilforderung, sondern ist sie von vitaler Wichtigkeit, namentlich für den Religionshistoriker, der wissen muß, wie weit er sich auf seinem Forschungsfeld betätigen kann, und zweitens ist sie wichtig deshalb, weil jede Definition symptomatisch und orientierend ist, da sie ein bestimmtes Empfinden mit sich bringt und den Weg weist, wie man die Probleme – in diesem Fall die oben aufgezählten – einer Lösung entgegenführen kann.

Nachdem so die allgemeine Problematik, die mit der Definition der Religion zusammenhängt, in großen Strichen umrissen ist, zeige ich hier bloß auf, wie verschiedene Schulen und Richtungen der Religionsgeschichte mit unterschiedlichen Definitionen der Religion zusammenhängen, und wie dementsprechend die Bestimmung des Begriffes «Religion» nie ein naives, unschuldiges Unternehmen ist, sondern Ergebnis eines Entscheides, der oft und gern dazu führt, daß man sich der Gültigkeit einer gegebenen methodologischen Perspektive nicht mehr sicher ist.

Der Einfachheit halber und um größerer Klarheit willen lege ich zur Veranschaulichung einige Definitionen und die entsprechenden Problematisierungen der Religion vor. Dabei beschränke ich mich darauf, einige der bekanntesten Schulen und Richtungen anzuführen und unter ihnen einen besonders repräsentativen Namen herauszuheben. Bei einem solchen schematischen Vorgehen kommt es natürlich zu einer gewissen Vereinfachung und bloßen Approximation, wofür ich den Leser um Entschuldigung bitte.

1. Die europäische historisch-positive Richtung

Die erste große Richtung im Studium der Religionsgeschichte, die mit einer bestimmten Auffassung der Religion und einem bestimmten Versuch, das Phänomen «Religion» einzufangen, zusammenhängt, wird heute von einigen hervorragenden europäischen Gelehrten vertreten, deren qualifizierteste der Italiener U. Bianchi, Schüler von R. Pettazzoni, und der Deutsche K. Rudolph, Schüler von W. Baetke, sind.

Der Ansatz, von dem aus diese historisch-positive Richtung an das Studium der Religion und im Zusammenhang damit an das spezifische Problem einer Definition der Religion herangeht, ist wiederholt thematisiert worden von U. Bianchi, auf den ich mich deshalb in diesen knappen Ausführungen vor allem beziehe.

In erster Linie ist festzustellen, daß dieser italienische Autor das besondere Ziel verfolgt, an der positiven Forschung festzuhalten, von der aus man jede vorgegebene Definition der Religion nur problematisieren kann. Er hebt mit Recht die Aporie hervor, die jeder religionsgeschichtlichen Forschung innewohnt, da das historisch-positive Studium den Begriff «Religion» selber bilden sollte, andererseits genötigt ist, irgendeine Definition des Objekts schon vorauszusetzen, wenn man die Forschung aufnehmen will. Der Autor behauptet, jede mögliche Definition der Religion müsse von einem doppelten Anstoß her erfolgen. Der erste sei mit dem Religionsverständnis gegeben, das in dem liege, was in der betreffenden Kultur «Religion» genannt wird – ein unerläßliches Element zu einem ersten Ingangbringen der Forschung –; der zweite, entscheidende Anstoß aber werde von der historischen Forschung selbst aus erfolgen. Nur in einem Rahmen, worin die Definition der Religion beständig mit dem Fortschritt konfrontiert werde, der mit der historischen Kenntnis des Objekts gegeben sei, werde man zu einer nicht vorgefaßten und somit nicht ideologischen Definition gelangen.

Die Religion wird demzufolge etwas «Analoges», ein «historisches Universale» sein; sie wird, mit anderen Worten, «als eine Familie von Phänomenen erscheinen, die, so unterschiedlich und irreduzibel sie auch sind, wenn auch nicht immer eine Kontinuität und einen realen Zusammenhang mit einer erwiesenen geschichtlichen Abfolge aufweisen, so doch wenigstens eine teilweise Affinität oder ‹Analogie›... dem Charakter, den Inhalten, den Funktionen nach»[3]. Im Grunde wird also keine eigentliche Definition der Religion vorgelegt, sondern lediglich eine Definition *in fieri*, die sich im konkreten Zusammenhang mit der Geschichte bildet, wenn man auf die Affinität und die Analogien achtet, die uns von Fall zu Fall von so etwas wie «Religion» zu sprechen erlauben.

Selbstverständlich fällt in diesem Rahmen jede Definition der Religion dem Verdacht anheim, daß sie die historisch-positive Forschungsarbeit infizieren oder gänzlich vereiteln könnte, indem sie mehr oder weniger getarnt Apriorismen und Reduktionismen einführt, die nicht zur Wirklichkeit der Geschichte gehören. Bianchi ist diesbezüglich sehr entschieden sowohl psychologischen und sozialen als auch solchen Definitionen gegenüber, mit denen die Religionswissenschaftler arbeiten, die aber nach Ansicht des Autors rein reduktionistisch sind[4].

Eine ähnliche Charakterisierung der Religion innerhalb der religionsgeschichtlichen Studien und eine dementsprechende methodologische Position vertreten im Grunde viele Gelehrte, so u. a. A. Brelich, G.

Lanczkowski, H. Ringgren, Z. Werblowski, G. Widengren und – wie oben angedeutet – K. Rudolph.

Was diesen zuletzt genannten Autor betrifft, sei mir eine Bemerkung gestattet. Die historisch-positive Methode sucht gegenüber ihrem Objekt den idealen Abstand zu wahren, der Objektivität ermöglicht, so daß die Ideen des Forschers nicht mit den geschichtlichen Sachverhalten und der Wirklichkeit verwechselt werden, in denen sich die Religion inkarniert. Bianchi schreibt: Als Historiker darf der Religionshistoriker «weder gläubig noch ungläubig sein»[5]. K. Rudolph hingegen hat unlängst diesen Grundsatz aufgegeben und den Gedanken geäußert, die Religion sei als eine Form von Ideologie zu studieren und die Religionswissenschaft als eine Kritik der religiösen Ideologie zu verstehen[6]. Diese neue These des deutschen Historikers gibt zu denken. Handelt es sich dabei um einen Sonderfall oder um eine Versuchung, die das Streben der historisch-positiven Forschung nach sogenannter «Objektivität» recht oft befällt?

2. Die Marburger Schule

Den entgegengesetzten Standpunkt gegenüber der Objektivität der historisch-positiven Forschung nimmt die Marburger Schule ein, die in den zwanziger Jahren unter dem Einfluß von R. Otto und seines Werks «Das Heilige» ins Leben trat und noch heute ihre Tradition fortsetzt. Sie stützt sich vor allem auf das Ideal des Verständnisses und der Partizipation und vertritt den Gedanken, die Religion müsse von ihrem eigentlichen Zentrum und somit von der «religiösen Erfahrung» her studiert werden. Die Berufung auf phänomenologisch-hermeneutische Kriterien, auf die «Einfühlung» und das «Verstehen» ist in dieser Schule zu einem Gemeinplatz geworden. Diese zieht es deshalb vor, nicht von Definition – als ob die Religion ein Objekt unter anderen Objekten wäre – zu reden, sondern eben von «Verstehen», «Intuition», «Partizipation» an der Welt des Religiösen.

Dieses besondere, gewissermaßen «östliche» Gespür für das Religiöse verpflichtet dazu, die Koordinaten zu ziehen, durch welche eine Definition, ein Verständnis der Religion zustande kommt. Wir führen sie kurz an:

– Vor allem das Bewußtsein, daß die Religion von der «religiösen Erfahrung» und von der Voraussetzung her zu verstehen ist, daß diese Erfahrung für den Menschen, der sie erlebt, bezeichnend ist.

– Zweitens betont man den Gedanken: Da die Religion in der «religiösen Erfahrung» besteht, muß sich der Religionsforscher mit dem religiösen Menschen identifizieren. Wird man dann in Vertiefung dieses Gedankens nicht verlangen, daß der Forscher selbst religiös sein müsse, um die Religion verstehen zu können? Nur innerhalb des religiösen Hörfeldes ist man imstande, religiöse Sinngehalte aufzufangen.

– Zudem wird in dieser Schule die religiöse Erfahrung als «Sinn für das Heilige» verstanden; dank dieser Projektion der religiösen Erfahrung in die Vertikale kann man sämtliche psychologischen, soziologischen, historizistischen und wirtschaftlichen Verkürzungen fernhalten.

– Schließlich wird die These vertreten, daß der Sinn für das Heilige eine reale Intentionalität besitzt: Er ist ein Gespür, dem eine echte Realität entspricht. Wird sie dermaßen vertieft, so wird die Definition, das Verständnis der Religion zur Deckungsgleichheit mit der Wahrheit der Religion selbst gebracht, und infolgedessen bewegt sich die Religionswissenschaft auf eine Religionstheologie hin[7].

Die Marburger Schule ist also eine religiös engagierte Schule, die eine intuitive, wesenhafte, ostentative und auch hermeneutisch-theologische Definition der Religion vorschlägt. In der Überzeugung, das Wesen der Religion verstehen heiße an der Wahrheit der Religion selbst teilhaben, macht sie es sich zur Aufgabe, die Religionsgeschichte der Religionstheologie anzunähern.

3. Die Schule von Chicago

In gewissen Zügen kann man die Schule von Chicago für einen Abkömmling der Marburger Schule halten, nicht nur gedanklich im Blick auf das hermeneutische Programm, das sie entwickelt, sondern auch geschichtlich, da J. Wach, ein Schüler von Heiler, der Mittelsmann war. Er wanderte von Deutschland nach Amerika aus und gab dort den religionsgeschichtlichen Studien das erste Gepräge.

Heute ist das unbestreitbare Haupt der Schule von Chicago Mircea Eliade, auf den ich mich deshalb in diesen Notizen beziehe.

Man würde bei Eliade vergeblich nach einer Definition der Religion suchen. Die Religion hat für ihn eine Identität, die man intuitiv erkennt, und ihre Strukturen sind nicht Funktionen einer besonderen Kultur, sondern das tiefe Substrat des Menschseins selbst. Die Grundauffassung bleibt die von Marburg: Das Heilige ist eine echte, unreduzierbare Urerfahrung, der man eine umgreifende Theorie des *homo religiosus* entnehmen muß. Zu Beginn seines Traktates über die Religionsgeschichte schrieb Eliade: «Ein religiöses Phänomen wird als solches nur unter der Bedingung herauskommen, wenn es in seiner eigenen Seinsweise verstanden, will sagen auf religiöser Stufe stu-

diert wird.»[8] Indem er diesen besonderen Gehraum um die Religion herum schafft, beabsichtigt der rumänische Gelehrte, nicht nur negativ sämtlichen Reduktionismen den Weg zu verlegen, sondern auch positiv den Wert der Religion und der Religionswissenschaft aufzuzeigen. So etwas wie eine Definition in positivem Sinn der Religion bietet Eliade im Vorwort zu seinem letzten großen Werk, der «Histoire des croyances et des idées religieuses». Hier schreibt er: «Für den Religionshistoriker ist jede Äußerung des Heiligen folgerichtig; jeder Ritus, jeder Mythos, jede Glaubensüberzeugung oder göttliche Gestalt widerspiegelt die Erfahrung des Heiligen und impliziert infolgedessen die Begriffe ‹Sein›, ‹Bedeutung› und ‹Wahrheit›.»[9]

Will man erfassen, welche Unterschiede zwischen den beiden Schulen in bezug auf den Begriff «Religion» bestehen, so liegen diese einmal darin, daß die Schule von Chicago die hermeneutischen Kriterien, mit denen man an die Welt der Religion herangeht, verfeinert hat und daß sie mehr anthropologisch ausgerichtet ist, insofern sie sich bestrebt, das Heilige und die Darstellungen des Heiligen in die tiefsten Dimensionen des Menschen einzubetten; zudem bedient sie sich einer mehr morphologischen Perspektive, indem sie eine weit ausgefächerte zugleich beschreibende und paradigmatische Typologie der Formen des Religiösen vorlegt.

4. Die Richtung von Lancaster

Eine neuere Richtung, die, was die Methode des Studiums der Religionen betrifft, meines Erachtens noch in Bildung begriffen ist, stellt diejenige dar, die 1967 unter der Leitung von M. Smart an der Abteilung für religiöse Studien der Universität Lancaster ihren Anfang genommen hat.

Der Religionsbegriff, mit dem diese Richtung arbeitet, unterscheidet sich durch zwei Grundgedanken: Erstens wird die Religion als eine religiöse Erfahrung gesehen, die den Menschen in seiner Totalität trifft und so sämtliche Humanwissenschaften (polymethodischer Ansatz) ins Spiel bringt und der Religionsgeschichte im Studium der Religion ihren Vorrang nimmt; zweitens weil diese Richtung meint, sie könne sich einer axiologischen Definition der Religion bedienen, ohne in bezug auf den Wahrheitswert der Religion selbst damit verpflichtet zu sein[10]. Die Unterscheidung, die dazu dienen sollte, die Religionswissenschaften von theologischen Beimischungen freizuhalten, erscheint jedoch schwierig, und zwar um so mehr, als das Schulhaupt, M. Smart, in das Religionsverständnis hermeneutische Motive hineinbringt, indem er von «innerer Logik» spricht, es für notwendig hält, den inneren Gefühlen Rechnung zu tragen, und anerkennt, daß in der Religion eine innerreligiöse Erklärung liegt, die nicht außer acht gelassen werden darf.

Ich würde so sagen: Die Position Smarts und der Religionswissenschaftler von Lancaster ganz allgemein bewegt sich auf ein «religionistisches» Verständnis zu, das weniger historisch ausgerichtet ist als die anderen Richtungen, aber ein stärkeres Gespür hat für die Schwierigkeit, Religionswissenschaft und Theologie miteinander zu kombinieren[11].

5. Die Gruppe von Groningen

Es erscheint mir wichtig, als letzte Richtung in der Definition und im Verständnis der Religion die Groninger Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Grundfragen und Methoden der Religionswissenschaft zu nennen, die sich zur Aufgabe stellt, die methodologischen Probleme der Religionswissenschaft global neu durchzudenken.

Eine der wichtigsten Veröffentlichungen dieser Gruppe ist das von Th.P. Baaren und H.J.W. Drijvers herausgegebene Buch «Religion, Culture and Methodology», über das ich kurz referiere[12]. Die Groninger Gruppe, die mehr der Kulturanthropologie als der Religionsgeschichte verpflichtet ist, stimmt im wesentlichen darin überein, daß sie die Religion als «Kulturfunktion» definiert und so Elemente der Religionsdefinition von C. Geertz und E. Spiro miteinander verbindet. Es handelt sich um eine Definition auf soziologischem Hintergrund, die jedoch die Religion nicht auf ihr gesellschaftliches Element reduzieren will, sondern vielmehr ein Protest gegen den «theologischen Absolutismus» sein will. In diesem Zusammenhang sagt man, um imstande sein zu können, von Religion zu sprechen, müsse eine Personengruppe mit einem Minimum an Institutionalisierung und einem Minimum an rituellen Formen gegeben sein. Man versucht also, durch die Beobachtung des Verhaltens im Kreis der Gesellschaft dem Studium der Religion eine objektive Wissenschaftlichkeit zurückzugewinnen.

Dementsprechend nimmt man in dieser Richtung gegen den Intuitionismus Stellung, mit dem man in einer wissenschaftlichen Erörterung nicht argumentieren dürfe. Somit hätte die «Verstehende Schule» eine interessante ästhetische Dimension, aber keinen operationalen Charakter, weshalb sie für die wissenschaftliche Forschung nicht verwendbar wäre. Damit die Forschung ernst zu nehmen sei, müsse ihr Ausgangspunkt und ihre erste Aufgabe die sein, jede philosophi-

sche oder religiöse Voraussetzung auszuschließen[13].

Doch ist zu sagen, daß auch diese Gruppe nicht sehr kompakt ist, und daß Waardenburg, einer der Hauptforscher von Groningen, einen anderen Pfad einschlägt, da es ihm um die Bedeutung der Religion in der Kultur geht, um eine Bedeutung, die keine objektive Gegebenheit sein kann, sondern im Zusammenhang mit dem Endziel des Lebens zu verstehen ist und sinnbildlich den «Selbstausdruck des menschlichen Daseins» darstellt[14].

Schluß

Es sei mir gestattet, aus dem hier vorgelegten kurzen Überblick zwei abschließende Bemerkungen abzuleiten. Die erste ist formaler Natur. Wenn das Problem der Religionsdefinition die Frage nach der Methode oder den Methoden im Studium der Religion nach sich zieht, so gewahrt man hinwiederum, daß das Methodenproblem zu einem Problem wird, das den epistemologischen Status der Wissenschaften im allgemeinen und der Humanwissenschaften im besonderen betrifft und somit zu einem viel radikaleren Problem wird, das noch schwerer zu lösen ist.

Die zweite Bemerkung ist axiologischer Natur. Nach dem hier vorgelegten Panorama nehmen sich sämtliche Richtungen und Schulen vor, die Autonomie und Eigenart der Religion zu respektieren. Sollte man, um sich an diese Verpflichtung zu halten, nicht nach einer «autonomen» Definition der Religion suchen, so daß man sich dann auf eine eigentümliche unveränderliche Größe beziehen könnte, die der Autonomie der Welt der Religion gerecht würde? Wie mir scheint, können nur im Anschluß an eine solche unveränderliche Größe weitere Versuche zur Klärung des Religionsbegriffs vorgenommen werden. Diese Versuche werden dann den Hauptkern der Identifikation und Anerkennung der Religion als Religion wohl zu ändern, aber nicht zu beeinträchtigen vermögen.

[1] Ich verwende den Ausdruck «Religionsgeschichte» im weiteren Sinn, wie er in Amerika gebraucht wird. Zu einer genauen Terminologie vgl. R. Pummer, Religionswissenschaft or Religiology?: Numen 19 (1972), vor allem 102–106.

[2] Zu der Schwierigkeit, eine Definition/Erfassung der Religion aufzustellen vgl. R. Pummer, Recent Publications of the Methodology of the Science of Religion: Numen 22 (1975) 161–182; D. Wiebe, Is a Science of Religion possible?: Studies in Religion 7 (1978) 5–14; Vgl. auch meinen Aufsatz: Sulla metodologia della ‹Scienza delle religioni›. Analisi critica di alcune recenti pubblicazioni: Teologia 2 (1978) 164–188.

[3] Vgl. U. Bianchi, Storia delle religioni (oggetto e metodo): Diz. teol. interdisc., Bd. III (Turin 1977) c. 316.

[4] Vgl. U. Bianchi, Recenti ‹Storie delle religioni› e altri studi sul tema: Rivista di storia e letter. rel. 14 (1978) 89.

[5] Ebd.

[6] Vgl. K. Rudolph, Die ‹ideologiekritische› Funktion der Religionswissenschaft: Numen 25 (1978) 17–39.

[7] In diese Richtung bewegt sich heute W. Pannenberg. Vgl. W. Pannenberg, Scienza della religione come teologia della religione: Epistemologia e teologia (Brescia 1975) 338–350; Vgl. auch C. M. Ratschow, Methodik der Religionswissenschaft: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden 9 (München – Wien 1973) c. 347–400.

[8] M. Eliade, Trattato di storia delle religioni (Turin ^{2}1972) XIII.

[9] Vgl. M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis (Payot, Paris 1976) 7.

[10] Smart schreibt: «Das Empfinden des Numinosen ist ein Faktum, aber das Objekt, das es angeblich offenbart, ist nicht ein Faktum.» Vgl. M. Smart, The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions (Princeton, New Jersey, 1973) 63.

[11] Vielleicht ist daran zu erinnern, daß im Ausdruck «Science of Religion» der Begriff «Wissenschaft» im strengen Sinne zu nehmen ist, anders als im deutschen «Religionswissenschaft», was in bezug zu setzen ist zu dem humanistischen Begriff «Geisteswissenschaften».

[12] Th. P. Baaren, H. J. W. Drijvers (Hg.), Religion, Culture and Methodology (Mouton, Den Haag – Paris 1973).

[13] AaO. 160 passim.

[14] AaO. 166.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

ALDO NATALE TERRIN

1942 in Fossò (Venezien) geboren; philosophische und theologische Studien in Padua; 1965 zum Priester geweiht. Weiterstudium in Mailand mit Doktorat in Philosophie an der Katholischen Universität Sacro Cuore und in Theologie (Sektion Religionswissenschaft) an der Interregionalen Theologischen Fakultät. Darauf am Indologischen Seminar der Universität Münster/Westf. Studien in Sanskrit und östlicher Philosophie. Gegenwärtig Leiter des Seminars für östliche Philosophie an der Katholischen Universität Mailand und Dozent für Religionswissenschaft am Institut S. Giustina für Pastoralliturgie in Padua (das der Fakultät von Sant'Anselmo in Rom eingegliedert ist). Er veröffentlichte u. a. Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto (Brescia 1978) und verschiedene Aufsätze über die Methodologie der Religionswissenschaften sowie über den Beitrag der Religionswissenschaften zum Verständnis der Volksreligiosität in den Sammelbänden verschiedener Autoren: Religiosità popolare. Cammino di liberazione (Bologna 1978); La religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale (Bologna 1979). Auch besorgte er die italienische Ausgabe des Sammelbandes «Le cinque grandi religioni del mondo» (Brescia 1977). Anschrift: Via Necchi 9, I–20123 Milano, Italien.

Lawrence E. Sullivan

Die Religionswissenschaft: Wie sie Gestalt annahm

Der heutige Stand der Religionswissenschaft

Die noch relativ junge Religionswissenschaft erlebt heute wie nie zuvor eine Phase großer Produktivität von hoher hermeneutischer Qualität[1]. Sie hat das Stadium überwunden, in dem sie sich ziemlich steril mit einer philologisch vertretbaren Herausgabe alter Texte beschäftigte oder vergeblich versuchte, die unübersichtliche Menge von Informationen über religiöse Rituale, Gesänge, Tänze, Kunstwerke, Glaubensinhalte... zu ordnen und in ihnen eine allgemeine Gesetzmäßigkeit zu entdecken.

In diesem Anfangsstadium war man gefesselt von der Frage, wie Religion definiert werden sollte und wie Religion entstanden sei. Dies war die Reaktion des neunzehnten Jahrhunderts auf die archäologischen und ethnologischen Entdeckungen, durch die man anfing zu ahnen, welche zeitliche Tiefe die menschliche Geschichte besitzt und welches breite kulturelle Spektrum in dieser Geschichte noch möglich war und in der eigenen Zeit eigentlich noch bestand. Zuvor hatte man die Geschichte der Menschheit mit den Zeitangaben aus der Bibel berechnet, die die Schöpfung wenige tausend Jahre zurückdatierten, und so hatte man von der selbstverständlichen Gegebenheit der europäischen Kultur aus denkend die gesamte sonstige Welt als eine wenig tiefe, weitgehend leere Peripherie für die europäischen Kolonisationsbemühungen betrachtet. Wo man vorher meinte, sowohl die Geschichte der Menschheit als auch die eigene aktuelle Welt bequem überschauen zu können, befand man sich plötzlich in einem großen Raum ohne Boden, ohne Wände.

Bei dem Schwindelgefühl, das durch die Entdekkung, die menschliche Geschichte habe gar keinen sichtbaren Boden und keine festen Grenzen mehr, entstehen mußte, zeigte sich verständlicherweise ein großes Bedürfnis danach, einen neuen Orientierungspunkt zu finden, um wieder Boden unter den Füßen zu bekommen. Das war der Grund, weshalb man eine formale, logisch stichhaltige Definition von Religion oder einen historisch nachweisbaren oder wenigstens plausiblen Grund für die Entstehung von Religion suchte.

Dieses Stadium intellektueller und existentieller Unsicherheit und Betroffenheit der Religionswissenschaftler ist heute überwunden. Die heutigen Religionswissenschaftler können wieder freier und unbefangener fragen, was die religiösen Äußerungen, Sitten, Kunstwerke und Texte bedeuten. Die Religionswissenschaft ist lebendig, offen und fragt. Davon soll dieser Aufsatz einen Eindruck vermitteln, er kann sich allerdings nicht beschäftigen mit den wichtigen methodologischen Diskussionen innerhalb der Religionswissenschaft, die sich in zahlreichen, gedrängt geschriebenen Aufsätzen niederschlagen[2].

Fehlende Rezeption der Religionswissenschaft in der Theologie

Wenn stimmen soll, was William James über die Macht der Mode in wissenschaftlichen Dingen schrieb («the power of fashion in things scientific»), dann ist es verwunderlich, daß die Theologie ungestört weiterarbeiten kann, ohne sich von den Ergebnissen, Einsichten und auch von dem Forschungspathos der Religionswissenschaft beeindrucken zu lassen[3]. Dario Zadra schreibt in einer Einführung für eine neue Reihe von Veröffentlichungen, die diese Kluft zwischen Religionswissenschaft und Theologie überbrücken sollen: «Heute verhindert die Starrheit verschiedener Interpretationsmodelle neue Erkenntnisse, die immer notwendiger werden. Sie stehen so der Entwicklung zu einer kulturellen, wirklichen Ökumene im Wege. Das geschieht gerade dort, wo ein solcher Prozeß der Begegnung doch notwendig wäre, um die gemeinsamen Probleme definieren und lösen zu können.»[4]

Die Theologie weiß zwar eine ganze Menge von den Inhalten, der Geschichte und der Entwicklung der Religionen und Kulturen des Nahen Ostens, mit denen das Judentum und später die Christen in Berührung kamen. Sie weiß um die griechische, hellenistische, römische Welt, in der das Christentum missionierte. Sie weiß sogar etwas von der Religion der Germanen und Slawen[5]. Aber sie beschränkt ihre Erkenntnisse nur auf die Religionen und Kulturen, die unmittelbar mit dem Christentum in Berührung kamen. Dieses Forschungsinteresse ist aber höchst willkürlich und eng. Übrigens sollte man bedenken, daß oft von der Feststellung historischer Begegnung und historischer Zusammenhänge zu viel erwartet wird: historische Nähe bedeutet noch nicht unbedingt echte historische Ursächlichkeit und historischen Einfluß. Auch ist der hermeneutische Wert historischer Forschung noch nicht genügend durchleuchtet: bedeutet die Feststellung historischer Sachverhalte schon automatisch eine wirkliche Einsicht in das Zusammenspiel

der religiösen Symbole, das die Begegnung auf einer tieferen Ebene der Bedeutungen konstituiert?

Die Religionen und ihre Erfahrungen des Heiligen als unverzichtbares Erbe

Religionswissenschaftler, die hermeneutisch zu verstehen versuchen, entdecken, welchen Wert das Bewußtsein des Heiligen für die Menschheit hat. Dieses Wissen nimmt zwar unterschiedlichste Formen an, aber man kann es als eine wunderbare Leistung menschlichen Fragens und menschlicher Offenheit überall hinter den vielen, immer neuen und andersartigen Kultursymbolen wiederfinden. Sowohl weit zurück in der Menschheitsgeschichte als auch heute, sowohl in sogenannten primitiven als in kulturell hochstehenden Gesellschaften, sowohl in kleinen Stammesgruppen als in den großen Religionen und religiösen Systemen in Asien, Ozeanien, Afrika und Amerika wird die Begegnung mit dem Heiligen in einer reichen religiösen Symbolik zum Ausdruck gebracht, die dann wieder zum Brennpunkt wurde für viele nichtreligiöse geistige Leistungen der Menschen.

Viele Wissenschaftler haben die Bedeutung der großen kulturellen Kreativität der vielen Religionen unserer Erde eindrucksvoll beschrieben. Es wäre nicht schwer, die vielen Formen religiöser Erfahrung, die in den Riten und Symbolen einen vielfältigen Ausdruck finden, ernst zu nehmen. Man würde vieles lernen von der mannigfachen, aber doch auch gemeinsamen Erfahrung und Begegnung, die die ganze Menschheit mit dem Heiligen hat. Die Theologie aber nimmt kaum Notiz davon.

Inhalt und Ziel dieses Aufsatzes

In diesem Aufsatz werde ich die wichtigsten Gedanken einiger großer Religionswissenschaftler zusammenfassen. Die Synthese, die ihnen in ihrer Arbeit gelang, gab unserer Disziplin ihre Orientierung und war so auch Grundlage für die Fruchtbarkeit unseres Forschens. Ihre Gedanken könnten auch für die Theologie von Nutzen sein. Daher werde ich abschließend auf einige Gebiete hinweisen, in denen die Theologie und die Religionswissenschaft gemeinsame Interessen haben. Vielleicht könnte dann hier auch eine Brücke zwischen diesen zwei Wissenschaften geschlagen werden: beide wollen doch verstehen und fragen, beide haben hermeneutische Interessen.

In einer produktiven Wissenschaft wie der Religionswissenschaft bestehen so viele unterschiedliche Forschungsansätze und Forschungsergebnisse, daß eine solche Auswahl, wie ich sie vorhabe, sehr einseitig sein muß und sehr gefährlich sein kann. Man bedenke daher, daß meine Auswahl Wichtiges übergehen muß, nicht erschöpfend sein kann und auch nicht eine in irgendeiner Weise vollständige Übersicht geben kann. Dieser Aufsatz kann auch nicht so etwas wie den orthodoxen oder den richtigen Standpunkt der Religionswissenschaft vertreten. Als Warnung ist es gut, hier ein Zitat von Mircea Eliade anzuführen: «Viele gute Forscher halten sich deswegen für Religionswissenschaftler oder Experten in der Geschichte der Religionen, weil sie historisch-kritische Forschungsmethoden verwenden und die entsprechenden Fragestellungen und Voraussetzungen ihrer wissenschaftliche Arbeit beherrschen. In Wirklichkeit sind sie nur Experten für eine einzige Religion und oft genug auch noch nur für einen Aspekt dieser Religion oder für eine Zeitspanne in ihrer Entwicklung... Wenn aber jemand wirklich ‹Religionswissenschaftler› genannt werden möchte, darf er sich nicht auf einen einzigen Bereich beschränken. Wenn er der Offenheit seiner Wissenschaft entsprechen und wirklich auf das Phänomen Religion eingehen will, muß er wenigstens einige andere Religionen kennenlernen, so daß er sie untereinander vergleichen kann und es ihm dabei gelingt, die unterschiedlichen Formen und Modalitäten des religiösen Verhaltens, der religiösen Institutionen und der religiösen Glaubensinhalte zu verstehen.»[6]

Die Religionswissenschaftler, die uns hier am meisten beschäftigen werden, sind Raffaele Pettazzoni, Henry Corbin, Ananda K. Coomaraswamy, Georges Duzémil, Mircea Eliade und Claude Lévi-Strauss[7].

Raffaele Pettazzoni

Raffaele Pettazzoni hat die Religionswissenschaft für immer beeinflußt. Der interpretative Rahmen, den er benutzte, um religiöse Phänomene zu verstehen, ist ein Beispiel für alle anderen ähnlichen Untersuchungen[8]. Er hatte mit dem Studium der sardischen Religionen angefangen, interessierte sich dann für das griechische und römische Altertum und widmete sich dann nach kurzer Zeit der gesamten Religionswissenschaft. So war er an dem interessiert, was Paul Radin «die großen und wiederkehrenden, beunruhigenden Themen der Menschheit nannte»: das Geheimnisvolle, die Mysterien, den Monotheismus, Sündenbewußtsein und Sündenbekenntnis usw. Die Geschichtsphilosophie von Benedetto Croce hatte ihn tief geprägt. So legte auch er Wert auf das *genómenon* (griechisch = das Gewordene, d. h. das historische Gewordensein, die Historizität) eines jeden religiösen *phainómenon* (griechisch = das, was erscheint: Phänomen)[9]. Trotzdem wußte er: «Religionsphänomenologie und Reli-

gionsgeschichte sind nicht zwei Wissenschaften, sondern sie sind zwei sich ergänzende Aspekte einer vollständigen Religionswissenschaft. Gerade der Religion als ihrem einzigartigen Objekt verdankt die Religionswissenschaft ihre Eigenart und ihre Abgrenzung gegenüber anderen Wissenschaften.»[10]

Die große synthetische Leistung Pettazzonis wurde von verschiedenen Schülern besonders in Italien auf bescheidenerer Ebene weitergeführt. G. Tucci, Umberto Pestalozza, Gillo Dorfles, Angelo Brelich, E. de Marin, V. Laternari, Alessandro Bausani, Ugo Bianchi, Dario Sabbatucci, Maria G. Piccaluga und andere sind Autoren von Veröffentlichungen, in denen Pettazzonis komparativer und historischer Forschungsansatz weitergeführt wurde. Ioan P. Culianu veröffentlicht in diesem Jahr einen Forschungsbericht, der auf ungefähr hundert italienische religionswissenschaftliche Veröffentlichungen eingeht[11].

Henry Corbin

Henry Corbin ist ein typisches Beispiel dafür, wie sich der Denkhorizont eines Menschen erweitern kann, wenn er ernsthaft bereit ist, sich von der Dynamik seines Forschungsobjektes mitreißen zu lassen. Er fing an mit dem Studium der europäischen Philosophie[12], setzte sich dann, um diese europäische Philosophie besser zu verstehen, mit islamischen philosophischen Traditionen auseinander, besonders mit der der Ismaeliten und mit Formen esoterischer Predigt im Iran. 1946–1970 war er Direktor der Abteilung für Iranologie des französisch-iranischen Instituts in Teheran, seit 1954 auch noch Professor an der Ecole des Hautes Etudes in Paris. Den größten Teil seiner Zeit verwandte er auf das Entziffern und Herausgeben vieler kleiner unbekannter Manuskripte. Trotzdem fand er auch die Zeit für seinen äußerst wichtigen Beitrag zur Religionswissenschaft. Dieser fand seinen Niederschlag besonders in den Konferenzen, die er von 1949 bis 1977 auf den Eranostagungen in Ascona hielt. Hier redete er über Initiation, über den Hermetismus im Iran, über Alchimie, zyklisches Zeitverständnis, Vorstellungen eines himmlisch-irdischen und himmlisch-geistigen Körpers in den iranischen Traditionen. Sein Interessengebiet wurde immer weiter: Gnosis, Formen prophetischer Religion, Initiation im Mittelalter, Beziehungen zwischen der jüdischen Theologie und dem jüdischen Mystizismus. Der einzige Grund, weshalb Corbin nicht über diese Themen hinaus ausführlich auf ein komparatives Studium indischer, chinesischer, japanischer, tibetanischer, archaischer Religion und Volksgebräuche einging und sich weigerte, sich dazu zu äußern, war die peinliche Gewissenhaftigkeit, die ihn nur das vertreten ließ, was er historisch-kritisch aus dem Studium seiner Materialien begründen konnte.

In Cambrai, Frankreich, gründete er 1974, vier Jahre vor seinem Tod, zusammen mit ungefähr dreißig anderen, vor allem französischen und deutschen Wissenschaftlern einen neuen Typus von Universität: das Centre Internationale de Recherche Spirituelle Comparée. Als «Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem» erschienen fünf Bände Referate der alljährlichen Zusammenkünfte dieser Institution[13]. Die Arbeit dieser Gruppe ging aus von dem Gedanken eines «geistigen Rittertums». Man meinte, dieser Gedanke sei ein gemeinsames Ideal des Christentums, des Judentums und des Islams, man wollte daher seinen Einfluß studieren und selber dieses Ideal verwirklichen.

In dieser Reihe entfaltete Corbin den Gedanken, daß es drei Quellen der Erkenntnis gibt: 1. das Ergebnis des menschlichen Denkens in der Philosophie, 2. die religiösen und anderen Traditionen, die z. B. in der positiven Theologie studiert werden, und 3. eine innere Offenbarung mit esoterischem Inhalt, wie sie z. B. von der Theosophie positiv eingeschätzt wird[14].

Corbin setzte andere Ziele in seinem Denken als Pettazzoni. Er erwartete nicht viel von einer historischen Betrachtung der Dinge[15], hatte eher philosophische Interessen, konzentrierte sich auf die drei großen, monotheistischen Religionen, die Religionen «des Buches», suchte auch für sich persönlich eine esoterische Bedeutung im Heiligen Wort dieses Buches, konnte weitgehend selber als Gnostiker oder als Doketist betrachtet werden. Trotzdem wußte er um sich Schüler zu sammeln, die viel zu einem tieferen Verständnis von Religion beigetragen haben: Ernst Benz, Gilbert Durand, Antoine Faivre, Bernard Gorciex, Jean Servier, Richard Stauffer und Jean-Louis Vieillard-Baron.

Ananda Coomaraswamy

«Es besteht kein Zweifel, daß Ananda Coomaraswamy einer der gelehrtesten und fruchtbarsten Forscher unseres Jahrhunderts war», bezeugt Eliade[16]. Bei ihm lernen wir wieder eine andere Dimension der Religionswissenschaft kennen[17]. Wie Pettazzoni und Corbin fing auch er damit an, einen kleinen, eingeschränkten Bereich zu erforschen: die Kunst und das Handwerk in der indischen Geschichte. Durch eine bessere Kenntnis und ein tieferes Verständnis der hermeneutischen Methode erweiterte sich auch der Horizont seiner Interessen[18]. So begann er grundsätzlicher und allgemeiner nach der Bedeutung des Rituals, der My-

thologie, der Kosmogonie und der Vorstellung chthonischer Fruchtbarkeit zu fragen. Schließlich widmete er sich der «ursprünglichsten, ersten, allgemeinen Tradition, die in jeder authentischen Kultur wiederzufinden ist, die nicht von sich selbst verfremdet worden ist»[19]: der *philosophia perennis*.

Dies bedeutet nicht, daß er alle religiösen Inhalte und Phänomene auf ein abstraktes «religiöses Esperanto» – der Ausdruck ist von Lipsey – reduziert hätte, sondern er suchte diese *philosophia perennis* wissenschaftlich sauber zu erkunden: «Er machte lieber vorsichtige Fortschritte, verglich die Ausdrücke und Inhalte einer Tradition mit einer anderen und verlor dabei nicht aus dem Auge, daß alle Religionen wahrscheinlich einen gemeinsamen Ursprung haben.»[20]

Was man auch von einer solchen Annahme eines allgemeinen Ursprungs der Religionen oder von solchen allen religiösen Traditionen gemeinsamen ersten Prinzipien halten mag, seine Gesamteinstellung erwies sich als sehr fruchtbar bei seiner sorgsamen und gewissenhaften Untersuchung und Interpretation der indischen Kunst, der Formen von Religion im vorarischen Indien, der Weden, des Brahmanismus und Buddhismus. Dabei zieht er sehr oft parallele Phänomene aus nichtindischen religiösen Traditionen heran. Dadurch entstehen neue und fruchtbare Einsichten in die Natur des religiösen Bildes, des Mythos, der Symbolik.

George Duzémil

George Duzémil[21] verbindet in einem einzigartigen Vergleich aller indoeuropäischen Religionen einen historischen mit einem strukturalistischen Ansatz, um das Wesen und den Inhalt des Mythos besser zu verstehen. Leider mußte er zuviel Zeit und Energie in die Verteidigung seiner ersten Veröffentlichungen investieren. Übrigens glänzte diese Verteidigung durch ihre brillante Argumentation und das Engagement, von dem sie zeugte. Später aber fehlten ihm diese Zeit und Energie: er kam nicht mehr dazu, eine systematische Theorie des Mythos zu entwickeln. Aber auch so empfing die Forschung wesentliche Impulse von ihm, und wer sich mit den Mythen beschäftigen will, kommt an ihm nicht vorbei.

Unter dem Einfluß von Marcel Mauss gab er sein von Max Müller inspiriertes, schließlich steriles etymologisches Fragen auf und fing an, sozioreligiöse Institutionen und Mythologien, die in einem erkennbaren historischen Zusammenhang stehen, und die Theologien von Völkern, die linguistisch oder kulturell miteinander verwandt sind, miteinander zu vergleichen.

So meinte er einen indoeuropäischen Gesellschaftstyp feststellen zu können, in dem drei Begriffe als drei Funktionen dieser Gesellschaft eine große Rolle spielen: Souveränität, Krieg und Wirtschaft. Diese Funktionen werden drei verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zugewiesen: dem König steht die Ausübung der Souveränität zu, der Gruppe der Krieger der Krieg, den Nahrungsproduzenten die Wirtschaft. Eine unterschiedliche Gottheit wacht dann auch über jeden der drei Bereiche der Wirklichkeit. In Rom waren das z. B. Jupiter, Mars und Quirinus.

Duzémil will zeigen, wie dieses System in der unterschiedlichen Geschichte der indoeuropäischen Völker immer neu interpretiert wurde. Zum Beispiel vertritt er die These, daß in Rom die konkrete Geschichtlichkeit von Völkern und Ereignissen wichtig wurde, wie man es zum Beispiel am ersten Buch der Historiae von Titus Livius ablesen kann. In Indien wurde dieses dreifache System in immer zunehmendem Maße kosmologisch interpretiert.

Duzémil inspiriert viele Religionswissenschaftler, die nicht seine enorme Fähigkeit besitzen, das Material aus der Beobachtung verschiedener Religionen so treffsicher zu vergleichen und zu interpretieren. Zudem ist er für alle Religionswissenschaftler ein Beispiel für «eine philologisch sorgfältige und historisch sehr kritische Analyse der Texte, die er mit tiefen Einsichten aus der Soziologie und der Philosophie zu verbinden weiß. Er hat gezeigt, daß man nur dann die Bedeutung einer konkreten Gottheit, eines konkreten Rituals oder Mythos verstehen kann, wenn es gelingt, das ideologische Basissystem, das die sozialen und religiösen Institutionen trägt, zu entziffern»[22].

Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss ist eigentlich kein Religionswissenschaftler *sensu stricto*. Aber kaum jemand hatte je einen solchen verblüffenden Einfluß wie er, nicht nur auf die Religionswissenschaft, sondern auch auf die anderen Kulturwissenschaften und auf ein sehr großes Publikum, das bereit ist, seine Werke zu lesen[23].

Er fing damit an, Studien über die Phonologie von Troubetzkoi und Jakobson auf die Ethnologie zu übertragen. Demnach kann man in einer Sprache, auch wenn deren Klänge, wenn man sie oberflächlich wahrnimmt, sehr willkürlich erscheinen, eine tiefe, zwar unbewußte, aber trotzdem logisch sehr konsistente Struktur entdecken. Dies gilt schließlich auch für die Beziehung zwischen den Lauten dieser Sprache, auch wenn ihre Beziehung zu der Bedeutung der Wörter auf reine Konvention oder Gewohnheit zurückgeht. Bei der Beobachtung von Verwandtschaftsgruppen, so-

zialen Beziehungen und sozialen Institutionen entdeckte Lévi-Strauss ähnliche Strukturen, die auf die rigorose Logik, die die Tiefenstruktur auch der sogenannten primitiven Gesellschaften bestimmt, hinweisen[24]. Die Schlußfolgerung daraus ist, daß «alle Menschen immer und überall die gleiche Fähigkeit zu denken besitzen»[25].

Ähnlich geht er bei der Untersuchung der Mythen vor. Um ihre Bedeutung zu entdecken, geht er nicht von der bewußten Wahrnehmung ihrer Symbole aus, sondern von ihrer «Tiefenstruktur», d. h. von dem Gefüge der logischen Beziehungen zwischen den Symbolen. Der Mythos ist der Versuch, durch das Spiel von logischen Kombinationen unter der Schwelle des Bewußtseins einzelne Gegensätze wie den zwischen Leben und Tod oder Gruppen von Gegensätzen wie den zwischen Himmel und Erde, Natur und Kultur, innerhalb und außerhalb zu überwinden. Der Mythos ist als solcher eine vermittelnde Wirklichkeit zwischen konkreten Bildern und abstrakten Begriffen, sie teilt die Plastizität der einen und das Vermögen der Deutung und des Hinweisens der anderen. Im Gegensatz zur Wissenschaft ist der Mythos ein Teil des praktischen Lebens, und er ist verwoben mit der Kette der Ereignisse, zur gleichen Zeit aber weist er auf eine unbewußte Vernünftigkeit und daher auch Begrifflichkeit hin: er kann nicht nichtlogisch sein, daher «ist er unermüdlich im ständigen Ordnen und Neuordnen, auf der Suche nach einer Bedeutung»[26]. Der Mythos ist dauernde Wiederholung und muß dauernd wiederholt werden.

In einer großangelegten Untersuchung amerikanischer Mythologien[27] vertieft er, gestützt auf das vielfältige Material, das er verwertet, seine Einsichten über den Mythos. Um die ästhetische, emotionale und zeitliche[28] Dimension des Mythos zu erkunden, greift er dieses Mal nicht auf die Phonologie, sondern auf die Musik zurück. «Musik und Mythologie sind sozusagen zwei Schwestern, die von der Sprache geboren wurden... Die Musik entspricht eher der Sprache als Folge von Lauten, die Mythologie der Sprache als Vermittlerin von Bedeutung.»[29] Wie man auch logisch-linguistisch Bedeutung und Sinn interpretieren mag[30], wie man der positivistischen und materialistischen Leugnung der Möglichkeit von Bedeutung und Sinn gegenüberstehen mag[31], es ist schwierig, an der Arbeit von Lévi-Strauss vorbeizukommen. Er zwingt jeden, der sich mit der Kultur, der Philosophie oder Literatur befassen will, oder der künstlerisch schaffen möchte, sich mit der geistigen Leistung und der Kreativität des mythischen Denkens auseinanderzusetzen. Es war ja geradezu eine beispielhafte Dummheit, die sich für fortgeschritten hielt, daß vor gar nicht langer Zeit die Mythen betrachtet wurden als «eine Krankheit der Sprache, ein naiver Animismus, eine spielerische Laune oder ein verdorbenes Wahngebilde, eine Projektion astraler Phänomene, eine Verbalisierung des Rituals oder eine Phantasie über den Vatermord in der grauen Vorzeit»[32].

Mircea Eliade

Mircea Eliade[33] ist und war die treibende Kraft in der Entwicklung der Religionswissenschaft[34]. Drei Faktoren begründen die Wirkung seines Denkens: 1. Die Kohärenz seines Denkens, durch die eine zielstrebige und doch immer originelle Beschäftigung mit Religion stattfindet, die vom Anfang bis zum Ende stimmig bleibt; 2. der didaktische Aufbau dieses Denkens, der für diese Wissenschaft interessieren und werben will und dem es so gelingt, diese Wissenschaft erst zu dem zu machen, was sie auch qua Wissenschaft ist, und 3. die damit einhergehende Erkundung und Konstituierung einer Hermeneutik, mit deren Hilfe man Religion besser versteht[35].

Die USA sind möglicherweise das Land, in dem die Religionswissenschaft «besser unterrichtet wird als irgendwo sonst in der Welt»[36]. Wenn es zudem ein sehr großes Interesse sowohl der Universitäten als auch der Öffentlichkeit für Religionswissenschaft gibt, dann ist das nicht zuletzt das Verdienst von Eliade und einigen seiner Kollegen.

1. Die Einheit eines reichen Werkes: Die Hierophanie

Wenn wir versuchen, einen Augenblick die tiefe Einheit, die das gesamte Werk Eliades prägt, etwas in den Hintergrund treten zu lassen, dann erscheint erst die enorme Fülle der empirischen Beobachtungen und des verarbeiteten Materials, aus deren Ausbeute dieses Werk lebt: religiöse Glaubensinhalte und Glaubensformen, religiöse Riten und Gebräuche aus der Vielzahl der Völker und aus der Tiefe der Geschichte. Eliade jagt leidenschaftlich den vielen Gestalten des Heiligen nach. Dabei aber bewahrt er den sorgfältigen Ernst des Wissenschaftlers, den Wunsch, möglichst objektiv wahrzunehmen und zu verstehen[37]. Man kann ohne genaue empirische Beobachtung und Untersuchung keine Religionswissenschaft treiben: die Ehrfurcht vor den Tatsachen steht dabei an erster Stelle, ob sie der sozialen, der mythischen, der dogmatischen, musischen, ikonographischen oder liturgischen Dimension der Religion entstammen. «Ich möchte meine Vertiefung in die Texte, die ich studiere, mit einer Einswerdung, einem Untertauchen im Material vergleichen... Ich versenke mich in die Texte. Alles

Persönliche, Originelle, Lebende in mir ist nicht mehr da, ist tot.»[38]

Er versteht seine Aufgabe besonders dahingehend als empirisch, «erfahrungsgemäß», daß die Klassifizierung der gewonnenen Informationen, ihr Verständnis und ihre Interpretation dem Wesen des Untersuchten entsprechen müssen. Das Heilige muß man so erforschen, daß man es auch als heilig entdecken kann. Seine Methode ist dabei die Morphologie[39], ein Eingehen auf die vielen Gestalten des Religiösen. Er fühlt sich darin bestätigt durch seine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Formen des Verständnisses von Geschichte in den indischen Religionen. Die Morphologie ordnet die unterschiedlichen Daten in einer logisch-formalen Ordnung, die vom Einfachen zum Komplizierten fortschreitet. Die Morphologie erlaubt Entwicklung und Veränderung, zwingt ihnen aber kein geradliniges Zeitschema auf.

Wenn morphologisch über die konkreten Formen einer Religion nachgedacht wird, kann man ein formales Muster entdecken, das sie trägt und strukturiert, wenn man aber weiter über diese Muster und Strukturen reflektiert, entdeckt man die Kreativität, die sich in jeder einzelnen Verwirklichung dieser Muster und Strukturen entfaltet.

Eliade entdeckt in jedem religiösen Phänomen einen formal einfachen *Kern*, eine *Hierophanie*, die Offenbarung des Heiligen in der geistigen Welt derjenigen, die an das Heilige glauben[40]. Morphologisch formuliert heißt dies, daß das Heilige ein Element in der Struktur des menschlichen Bewußtseins ist und nicht ein Augenblick in der menschlichen Geschichte. Die Hierophanie hat eine erkennbare Struktur, aber auch eine Struktur, die Erkennen ermöglicht: die Hierophanie offenbart das Wesen und die Bedeutung von Zeit, Raum, Macht und Wirklichkeit. Die Hierophanie offenbart eine Weise des Seins. Kurz: die Hierophanie ist im buchstäblichen Sinne Erscheinung eines «Höchsten Wesens».

Die *Hierophanie* kommt niemals in einer reinen, elementaren Form[41] vor, sondern sie wird immer weiter entwickelt, kommt in einem Kontext der Ausarbeitung, Interpretation und Ergänzung vor. Die Hierophanie nimmt an Intensität zu und ab und ändert sich, ohne etwas anderes, d. h. Profanes, zu werden. Das Heilige erscheint also in vielen unterschiedlichen Formen, «als Pflanze, als Tier, als ein Objekt, eine Gebärde... Schon seit zehntausenden von Jahren religiösen Lebens zeigt sich das Heilige in immer neuer Form. Es ist unwahrscheinlich, daß es etwas geben kann, das so oft eine andere Gestalt annahm»[42].

Jede neue Erscheinung des Heiligen ist eine neue Offenbarung über heiligen Raum und heilige Zeit, heilige Macht und Wirklichkeit und zeigt dadurch neue, *unterschiedliche* Weisen des Seins, ohne daß sich dadurch die Struktur der Hierophanie ändert. Diese bleibt immer wahr und wirklich. Daher sind archaische Religionen echte Ontologien, auch wenn sie dies nur im Stadium des vorsystematischen Denkens sein können. Eliade gruppiert die unterschiedlichen religiösen Ausdrücke nach formalen Übereinkünften: Gottheiten der Luft, Gottheiten der Erde, religiöse Symbolik im Zusammenhang mit dem Wasser usw.

Durch einen solchen Ansatz ist es möglich, die Religion als ein Ganzes zu untersuchen, ohne sich in der Vielfalt der konkreten Formen, in denen diese Religion sich ausdrücken kann, zu verlieren. Zudem gibt es hier einen erheblichen Unterschied im Vergleich zu dem Kompilatorenfleiß eines James Georg Frazer, der in seinem Werk «The Golden Bough» Unmengen an Informationen und Material sammelte, der aber weder die Gemeinsamkeiten im Material zu entdecken wußte, noch unterscheiden konnte, wo neue Kreativität und Entwicklung vorlag. Durch Eliades Ansatz kann man die religiösen Ausdrücke sowohl in ihrem bleibenden Ausgerichtetsein auf das Heilige, das sie offenbaren, als in der neuen, kreativ-einmaligen Manifestation dieses Heiligen besser verstehen. Weiter läßt Eliade sich nicht von der Versuchung verführen, das Heilige metaphysisch zu definieren. Eine solche Definition würde der Wahrnehmung des Heiligen außerhalb des Definierten im Wege stehen und ein Hindernis sein, auf die Hierophanie, wie sie geschieht, einzugehen. Dabei berücksichtigt dieser empirische Ansatz auch die besonderen Dimensionen des Heiligen, die der Religion ihre unverwechselbare Eigenart geben.

Die Morphologie des Heiligen läßt es zu, das Religiöse in seinem besonderen religösen Sinn zu erkennen. So ist die Morphologie des Heiligen für Eliade zur gleichen Zeit eine Methode vergleichender Religionsforschung, aber auch ein Instrument, um die Formen des Religiösen empirisch zutreffend zu beschreiben, eine Struktur und eine Bereitschaft des Bewußtseins als wissenschaftstheoretische Offenheit[43], eine Hermeneutik, die es zuläßt, die menschliche Existenz zu verstehen.

Eliades religionswissenschaftliches Forschen hat «theologische» Relevanz, der er sich nicht entzieht[44]. Wenn das Heilige sich auch zeigt, es zieht sich wieder zurück, und es bleibt im Grunde verborgen. Eliade nennt dies die Dialektik des Heiligen. Der religiöse Ausdruck wird gerade dadurch ermöglicht, daß das Höchste Wesen nicht länger eine aktive Rolle in der religiösen Erfahrung spielt und diese voll für sich beschlagnahmen und ausschöpfen würde. Er zieht sich

zurück und wird der *deus otiosus*. Wenn das Höchste Wesen sich in die Transzendenz zurückzieht, treten andere göttliche Formen an die Stelle, die aktiv sind, Fruchtbarkeit spenden, ein Geschehen in Bewegung setzen usw. Dann beginnt aber auch die Geschichte des menschlichen Suchens nach dem Transzendenten und seiner Bewegung auf dieses Transzendente hin.

Mircea Eliade wendet seine Methode der Morphologie auf die verschiedenen Probleme und Phänomene in der Entwicklung der Religionen an: auf die Initiation, die Alchimie, auf archaische Techniken der Ekstase, auf das Wesen von Symbolen, Mythen, australischen Religionen...[45] Sein Hauptwerk, *The History of Religious Ideas,* beseitigt den letzten Zweifel daran, ob sein morphologischer Ansatz zu einem vergleichenden historischen Ansatz von z. B. Pettazzoni passen könnte. Denn dieses Werk zeigt, wie seine morphologische Annäherung an den Reichtum von Fakten und Informationen zur gleichen Zeit ein Licht auf die Zusammenhänge zwischen den religiösen Symbolen in sehr unterschiedlichen und voneinander getrennten Kulturen wirft, als auch die historische Einmaligkeit jedes einzelnen historischen Phänomens ins volle Licht rückt. Gerade indem Mircea Eliade die Varianten eines religiösen Grundphänomens nebeneinandersetzt und abgrenzt, erscheint die volle Individualität eines jeden singulären religiösen Ausdrucks.

2. Das didaktische Ziel als Wesen dieses Werkes

Die didaktische Eigenart von Eliades Denken wird besonders klar bei einigen, eher allgemein gehaltenen Veröffentlichungen[46], die in Stil und Inhalt anders sind als seine Arbeiten über besondere, ins Detail gehende Themen. In diesen mehr vulgarisierenden Veröffentlichungen treibt er zwar nicht seine Forschung in ihrer durchdringenden Schärfe voran, aber er erlaubt seinen Lesern, ihm beim Arbeiten über die Schulter zu gucken. Er erzählt offen, mit welchen Instrumenten er arbeitete, um dort hinzukommen, wo er hingelangt. So reflektiert er zum Beispiel mit seinem Leser, ob es der Mühe wert war, ein Buch zu schreiben wie *From Primitives to Zen*. Er rechnet, daß er ungefähr tausend Stunden braucht, um ein solches Buch herzustellen, dabei lebt er schon seit ungefähr fünfzehn Jahren zwischen den in diesem Buch dargestellten Dokumenten[47], so daß sie ihm selbst in Fleisch und Blut übergegangen sind. Dann meint er aber doch, daß es gut war, daß er das Buch zusammenstellte. Erstens würde er so leichter mit anderen Wissenschaftlern, die keine Religionswissenschaftler sind, ins Gespräch kommen. Zweitens sollte diese Quellensammlung eine grundsätzliche Hilfe sein, die denjenigen, die sich in die Religionswissenschaft einarbeiten wollen, einen Weg durch das Labyrinth an vorhandenen Informationen weist. Dadurch bekommen jüngere Wissenschaftler eine Anleitung, die ihnen hilft, Religion immer als ein Ganzes im Auge zu behalten.

Man kann sagen, daß Eliade hierdurch selbstbewußt eine neue Weise, Wissenschaft zu treiben, ja eine neue Wissenschaft entstehen läßt. Der kritische Apparat und die kommentierte Bibliographie seiner Werke beweisen dies. Es wäre verkehrt, diese nur als erudierte Sammlung von «Beweisen» oder «Beispielen» seiner Thesen zu betrachten. Sie sind vielmehr und an erster Stelle als ein Dienst für diejenigen gemeint, die es wagen, sich auf die Fülle des religionsgeschichtlichen Materials einzulassen.

3. Religionswissenschaft als Hermeneutik

Die hermeneutische Aufgabe eines Religionswissenschaftlers geht aber über das morphologische Ordnen und Verstehen des empirischen Materials hinaus. Es muß möglich sein, eins zu werden mit dem religiösen Phänomen, die Möglichkeit zu erwerben, die Vielzahl an religiösen Situationen, bei denen Menschen existentiell betroffen waren, selber neu zu «erleben», um sie so besser als Möglichkeiten des menschlichen Seins zu verstehen. Durch einen hermeneutischen Zugang entdeckt man dann sowohl, wie reich und vielfältig sich religiöses Leben in religiösen Ausdrücken äußert, als auch, wie einmalig und unverwechselbar sich menschliches Sein in ihnen verwirklicht[48]. Religionswissenschaftler sollten nicht an erster Stelle gelehrte Monographien produzieren, sondern im Sinne der Spiritualität der Alchimisten ein Werk gestalten, ein großes *Oeuvre*[49] zustande bringen; ein Lebenswerk, das seinen Schöpfer verändert, indem Werk und Schöpfer eine Einheit werden und sich gegenseitig schaffen. Denn das Heilige ist eine universale Dimension der ganzen Wirklichkeit, der aber der Mensch in seiner spezifischen menschlichen Situation gegenübertritt. So sind das Heilige und der Mensch zwei Pole der Wirklichkeit, und die Interpretation des Heiligen wird daher für den Menschen ein Zugang zu einem neuen Humanismus. Die Hermeneutik wird «zu einer lebendigen Quelle einer Kultur»[50].

Die Hermeneutik ist für Eliade eine Lebensberufung, sie ist selbst eine religiöse Erfahrung: «Der Mensch wird sich seines Seins bewußt, er nimmt sein *Dasein* in der Welt auf sich.»[51] Indem Mircea Eliade den vielen Spuren und Erscheinungen des religiösen Universums nachgeht, erschließt er dem modernen Menschen den Bereich kosmischer Heiligkeit, der ihm

verloren zu gehen drohte. Durch seine Interpretationen wirbt er dafür, die religiöse Dimension des Lebens der Menschen nicht zu vernachlässigen, sondern sie zu schätzen und sie so vor Verkümmerung zu retten.

Ausblick auf die Theologie

Man braucht nicht die Ansichten von Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Ananda Coomaraswamy, Georges Duzémil, Henry Corbin oder Raffaele Pettazzoni zu teilen, um von ihnen zu lernen. Sie sind auch selber sehr voneinander verschieden. Wenn wir ihnen auch kostbare Einsichten über das religiöse Leben der Menschheit verdanken, wenn sie ins volle Licht rückten, was wir zu unserem Schaden dabei waren zu vergessen, dann heißt das nicht, daß ihre Meinungen auf einen Nenner zu bringen wären. Auch ihre Schüler weichen oft von der Meinung ihrer Meister ab.

Die Vertreter der verschiedenen theologischen Fachrichtungen sollten sich hier eingeladen fühlen, nicht etwa phantasielos die Ergebnisse und die Thesen eines Religionswissenschaftlers zu übernehmen, sondern sich von ihren Einsichten und vom Licht, das sie auf die religiöse Erfahrung der Menschen warfen, inspirieren zu lassen. Es gibt in der Religionswissenschaft eine Fülle von Anregungen, auf die die Theologie eingehen muß, wenn sie das Objekt ihrer eigenen Forschungen besser verstehen will: religionswissenschaftliche Betrachtungen über die Funktion und das Wesen von Initiationsriten, über die Erfahrung von Sünde und Sündenvergebung, über religiöses Heil und religiöse Heilung, über die Symbolik von Wasser, Feuer und Licht, über die Bedeutung des Rituals, des religiösen Erzählens und der Mythen, des Gebets, über Priester, Propheten, geistbesessene und inspirierte Menschen, über die Kosmologie, Gott, göttliche Wesen und Engel, über Mystik und religiöse Ontologie, Religion in der Stadt und Religion auf dem Land, über die religiöse Erfahrung im Zusammenhang mit der Vegetation und der Fruchtbarkeit, über Weissagung und Beschwörung, über die Schöpfung und die Geheimnisse von Geburt und Tod, über das Leben im Jenseits und die Haltung des Menschen gegenüber der Erfahrung heiliger Geheimnisse. Diese lange Liste ist nur eine Auswahl aus vielen Themen, die die Theologie und die Religionswissenschaft gemeinsam haben.

Dabei sollte die Theologie sich nicht in dem Supermarkt von auf der Hand liegenden Parallelen und leichten Vergleichen aus der Religionsgeschichte nach Belieben bedienen, sondern sie sollte die großen geistigen Leistungen der Religionsgeschichte der Menschheit reflektieren. Dann würde sie die Erfahrung machen, daß sie mehr von der religiösen Vergangenheit und der breiten Palette menschlicher religiöser Möglichkeiten lernt, als sie je vermuten könnte. Die Antwort, die sie aus der religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit den großen religiösen Themen und Erfahrungen aus der Breite und Tiefe der Geschichte der Menschheit gewinnt, würde weit über ihr ursprüngliches Fragen hinausgehen: der beschränkte Horizont des ersten Fragens würde gesprengt werden und die Theologie würde hinausgeführt werden in die Weite der Begegnung der Menschen mit dem Heiligen.

Es ist richtig, daß jüdische und christliche Theologen versuchen, die Einmaligkeit ihrer religiösen Tradition besser zu verstehen, aber sie sollten nicht vergessen, daß die religiöse Erfahrung, mit der sie sich beschäftigen, nicht nur wesentlich von den großen Zivilisationen des Nahen Ostens, den klassischen Kulturen des Mittelmeerraumes und der indoeuropäischen Denkwelt geprägt ist, sondern daß sie auch heute in dauernder Wechselwirkung mit vielen anderen Manifestationen heiliger Totalität und Vollkommenheit, Äußerungen von Sehnsucht und Hoffnung, Verwirklichungen von Einheit und Erscheinungen von Transzendenz und Göttlichkeit steht. Auch das Christentum steht in dem großen Zusammenhang der religiösen Geschichte der Menschheit und im breiten Kontext der Möglichkeiten religiösen menschlichen Seins. Darüber sollte nachgedacht werden.

[1] Vgl. J. Waardenburg, Religionswissenschaft in Continental Europe: Numen 23 (1976) 219–237; U. Bianchi, The History of Religions (Brill, Leiden 1975); D. Allen, Structure and Creativity in Religion (Mouton, Den Haag 1978); G. Dudley, Religion on Trial (Temple University Press, Philadelphia 1977); L. M. Karpinski, The Religious Life of Man (Scarecrow Press, London 1978).

[2] Vgl. M. Eliade, History of Religions in Retrospect: M. Eliade, The Quest (University of Chicago Press, Chicago 1969) 12–36, deutsch: Die Sehnsucht nach dem Ursprung... (Wien 1973); J. Z. Smith, Map is not Territory (Brill, Leiden 1977); U. Bianchi, Storia delle religioni: oggetto e metodo: Dizionario teologico interdisciplinario V (Marietti, Mailand 1977) 308–323.

[3] Das behauptet z. B. Urban T. Holmes, What has Manchester to do with Jerusalem?: Sewanee Review (1976).

[4] D. Zadra, Le scienze humane I (Morcelliana, Mailand 1977) 95.

[5] Es besteht zudem auch ein allerdings nicht tiefgehendes Interesse an den asiatischen und islamischen Philosophien und Moralsystemen *als* System.

[6] M. Eliade, The Quest (s. Anm. 2) 78.

[7] Leider können wir wegen Platzmangels nicht solche Religionswissenschaftler wie Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Wilhelm Schmidt, Louis Massignon usw. behandeln.

[8] Vergleich M. Gandinis Bibliographie von Pettazzonis Werk: Studi e materiali di storia delle religioni 31 (1961) 3–31.

[9] R. Pettazzoni, La religion dans la Grèce antique (1953) 18–19.

[10] R. Pettazzoni: Kitigawa (Hg.), The History of Religions (1959) 66.

[11] Ioan P. Culianu, History of Religion in Italy: The State of the Art: History of Religions (in Druck).

[12] M. Eliade, Some Notes on Theosophia perennis: History of Religions Bd. 19, Heft 2, 167–176. Für eine Bibliographie von Corbins Werk, vgl. Mélanges offerts à Henry Corbin (Teheran 1977) Nr. 20, 23, 28, 71.

[13] Diese Cahiers wurden herausgegeben durch Berg International in Paris: I. Sciences traditionelles et sciences profanes (1974); II. Jerusalem, la Cité spirituelle (1975); III. La Foi prophétique et le Sacré (1976); IV. Les pèlerins de l'orient et les vagabonds de l'occident (1977); V. Les yeux de chair et les yeux de feu (1979).

[14] Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem I 35.

[15] Die Skepsis Corbins gegenüber einer zur großen Erwartung, daß historische Betrachtungen fruchtbar seien, stammt daher, daß «das geistige Rittertum nicht an erster Stelle oder ausschließlich ... eine sehnsüchtige Nostalgie und Pflege der Vergangenheit war ..., (sondern) das Gefühl, einer großen geistigen Familie anzugehören, in der alle an den gemeinsamen Idealen und Überzeugungen Anteil haben»: Cahiers V 12.

[16] M. Eliade, Some notes (s. Anm. 12) 169.

[17] Vgl. Schuyler Camman, Remembering Again: Parabola 3, Heft 2 84–91.

[18] Vgl. Roger Lipsey (Hg.), Coomaraswamy, I. Selected Papers. Traditional Art and Symbolism, II. Metaphysics, III. His Life and Works (Princeton University Press, Princeton 1977).

[19] M. Eliade, Some Notes... 169.

[20] R. Lipsey, Coomaraswamy III (s. Anm. 18) 227; Eliade, Some Notes... 170.

[21] Für eine Bibliographie von George Duzémil: C. Scott Littleton, The New Comparative Mythology (University of California Press, Berkeley 1973, revidierte Auflage) 242–245.

[22] M. Eliade, The Quest (s. Anm. 2) 34.

[23] Vgl. F. H. und C. C. Lapointe, Claude Lévi-Strauss: An International Bibliography (Garland Publishing, New York 1977).

[24] Cl. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de parenté (Paris 1949); Anthropologie structurale (Paris 1958), deutsch: Strukturale Anthropologie (Stuttgart 1967); Le totémisme aujourd'hui (Paris 1962), deutsch: Das Ende des Totemismus (Frankfurt 1972).

[25] Cl. Lévi-Strauss, Structures of Mind: T. Sebeck (Hg.), Myth: A Symposium 66.

[26] Cl. Lévi Strauss, The Savage Mind (University of California Press, Berkeley 1966) 22, deutsch: Das wilde Denken (Frankfurt a/M. 1968).

[27] Cl. Lévi-Strauss, Introduction to a Science of Mythology (bisher drei erschienene Bände, Harper and Row, New York), deutsch: Mythologica (Frankfurt a/M. 1971–1975).

[28] Mit dem Mythos ist es, als wenn «eine Reihe diachronischer Ereignisse gleichzeitig auf einen Schirm der Gegenwart projiziert werden»: Cl. Levi Strauss, Myth and Meaning (Schocken, New York 1977), 38, deutsch: Mythos und Bedeutung (Frankfurt a/M. 1979).

[29] AaO. 53–54.

[30] «Reden von Regeln und Reden von Bedeutung und Sinn ist dasselbe.»: Ebd. 1.

[31] Lévi-Strauss ist überzeugt, daß sich dieselben logischen Strukturen in der sozialen Wirklichkeit, in der geistigen Welt des Menschen und in der Struktur der Materie wiederfinden.

[32] Mircea Eliade, Stichwort «Myth»: Dictionary of the History of Ideas III (1973) 317.

[33] Für eine Bibliographie von M. Eliade: C. Tacou, Mircea Eliade (L'Herne, Paris 1978) 391–409.

[34] Vergleiche die in Anm. 2 erwähnten Werke von G. Dudley und D. Allen / J. A. Saliba, Homo Religiosus in Mircea Eliade (Brill, Leiden 1976).

[35] Vergleiche C. Tacou (s. Anm. 33) 11–15. Dort findet man sowohl eine kurze Bibliographie als auch eine Skizze der Entwicklung des Denkens Eliades.

[36] M. Eliade, No Souvenirs (Harper and Row, New York 1977) XIV, deutsch: Im Mittelpunkt (Wien/München/Zürich 1977).

[37] Zu M. Eliades Beiträgen zur Entomologie (Insektenkunde), Botanik und Mineralogie lese man den Aufsatz von C. Tacou und bei Eliade selbst: No Souvenirs 4, 98 und 254.

[38] AaO. 92.

[39] Goethe hatte in «Die Morphologie der Pflanzen» den Begriff Morphologie von K. F. Burdach aufgenommen und fruchtbar als die Forschung nach den dynamisch ganzheitlichen Gestalten in ihrer Eigenart, Entwicklung und Gesetzlichkeit weiterentwickelt. Über die Verwandtschaft Eliades mit Goethe könnte man ein ganzes Buch schreiben. «Ich fühle mich tief mit Goethe verwandt und stark von ihm angezogen. Das fasziniert mich.»: No Souvenirs 316.

[40] M. Eliade, Patterns in Comparative Religions, 1. Kapitel.

[41] AaO. 30.

[42] AaO. 12.

[43] Vgl. Paul Ricoeur, Le symbole donne à penser: Esprit (Heft Juli-August) 1959.

[44] M. Eliade, Patterns... 38–123; M. Eliade, Sacred and Profane, besonders S. 118–128, deutsch: Die Religion und das Heilige (Salzburg 1954).

[45] M. Eliade, Rites and Symbols of Initiation (Harper and Row, New York 1958); Schmiede und Alchimisten (Stuttgart 1960); Schamanismus und antike Ekstasetechnik (Zürich/Stuttgart 1957); Images and Symbols (1969); Zalmoxis, The Vanishing God (Chicago 1978); Australian Religions (Cornell University Press, Ithaca 1973).

[46] Vor allem Patterns in Comparative Religion, The Sacred and the Profane, Myth and Reality, The Quest und From Primitives to Zen.

[47] M. Eliade, No Souvenirs 218.

[48] M. Eliade, The Quest 10.

[49] AaO. 61.

[50] Ebd.

[51] M. Eliade, The Quest 9.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

LAWRENCE E. SULLIVAN

1949 in Boston (USA) geboren. B.A. der Theologie am St. Francis College in Milwaukee, M. Divinity der Catholic Theological Union in Chicago, M.A. und später Ph.D. (cand.) in Religionswissenschaft der University of Chicago, an der er heute arbeitet. Er hat in Zaire, Mexiko, Italien und Belgien unterrichtet, religionswissenschaftliche Studien durchgeführt und auch als Priester in der Pastoral gearbeitet. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Illinois 60637, USA.

Vorwort

Peter Huizing / Knut Walf

Ortskirche und Bischofswahl

Die Probleme rund um die Ernennung von Personen, die durch eine Ordination den sakramentalen Auftrag zur zentralen Leitung einer Ortskirche empfangen sollen, gehören zu den grundlegenden Problemen für die Neugestaltung der Strukturen der römisch-katholischen Kirche. In ihnen manifestiert sich am stärksten die Spannung zwischen der zentralen Leitung dieser Kirche insgesamt und ihren Ortskirchen.

Wir stehen hier einfach vor diesen historischen Tatsachen: Im Rechtsbewußtsein der Christen der ersten drei Jahrhunderte galt es als eines der Grundrechte, daß die örtliche Gemeinschaft, «Klerus und Volk», das Recht auf die Wahl ihrer eigenen Vorsteher hatte. Dieses Recht wurde auch von Päpsten als etwas auch für sie Unantastbares respektiert und des öfteren ausdrücklich bestätigt. Durch Entwicklungen, die sich dann durch noch viel mehr Jahrhunderte hinzogen, wurde dieses Kirchenrecht durch ein anderes ersetzt, zumindest in der lateinischen Kirche, und zwar in dem Sinne, daß das Recht der freien Ernennung von Bischöfen nun den Päpsten zufiel. Dieses Recht bestand längst, bevor es im Gesetzbuch für die lateinische Kirche von 1917/1918, dem Codex Iuris Canonici, formell festgelegt wurde.

Die historischen Beiträge in dieser Nummer (von Peter Stockmeier, Jean Gaudemet und Jean Bernhard) analysieren die Ursachen dieser Entwicklungen. Eine zentrale Stellung kommt dabei dem seit Kaiser Konstantin immer größer werdenden profan-gesellschaftlichen Gewicht der Bistümer zu, und zwar auch in politischer und finanzieller Hinsicht. In den daraufhin entbrennenden Interessenkonflikten zwischen dem «Volk» – das allmählich reduziert worden war auf Fürsten und andere Mächtige –, dem «Klerus» – der allmählich reduziert worden war auf die Kathedralkapitel (in denen wiederum Konflikte zwischen der Mehrheit und der sich als *pars sanior* hinstellenden Minderheit an der Tagesordnung waren; vgl. den Beitrag von Bernhard Schimmelpfennig) und dem Römischen Stuhl hatte sich schließlich und endlich der Rechtsgrundsatz des freien Ernennungsrechtes der Päpste entwickelt. Die mittelalterlichen Kanonisten legitimierten diese Entwicklung mit Hilfe des Begriffs der päpstlichen «Machtvollkommenheit». Das Erste Vatikanische Konzil definierte diese als höchste und unmittelbare Rechtsmacht über alle Kirchen, Hirten und Gläubigen insgesamt und jede bzw. jeden einzelnen.

Demgegenüber hat sich – mit aufgrund der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche – dann von neuem ein Rechtsbewußtsein der Ortskirchen entwickelt, und zwar insofern diese verstanden werden als selbständige Rechtssubjekte, in denen von Christus und von seinem Heiligen Geist her seine Kirche vollkommen verwirklicht und vergegenwärtigt wird. In diesem Bewußtsein ist «die» Kirche eine Gemeinschaft von im wesentlichen gleichen und gleichwertigen Kirchen: Die Kirchen von Antiochien oder Korinth oder Philippi oder von wo auch immer waren nicht weniger Kirchen und Christen als die Kirche von Rom und ihre Christen.

In dieser Gemeinschaft von Kirchen liegt die Basis der Rechtsbeziehungen in der selbständigen Rechtssubjektivität jeder einzelnen Kirche und den damit verbundenen Rechtsfolgen hinsichtlich ihrer selbständigen Handlungsbefugnis. Die koordinierende Leitung dieser Gemeinschaft kommt dem Kollegium ihrer Bischöfe insgesamt zu. Und dieses Kollegium steht unter der Leitung des Bischofs von Rom.

Die Fülle der Macht bzw. die höchste und unmittelbare Rechtsvollmacht über alle Kirchen, über Hirten und Gläubige, welche die mittelalterlichen Kanonisten bzw. das Erste Vatikanische Konzil dem Bischof von Rom zuerkannten, steht nicht in einem Rechtsvakuum. Diese Macht oder diese Autorität ist kraft ihres eigenen und innersten Wesens bezogen auf die eigenständige Rechtssubjektivität der Kirchen. Und diese zweite Größe ist ebenso wesensgemäß und von ihrer innersten Natur her bezogen auf die erstgenannte Größe. Wo einer dieser beiden Pole verabsolutiert wird, wird nicht allein das eine oder das andere begrenzte Recht angetastet, sondern da wird die Existenzmöglichkeit von Recht an sich in der römisch-katholischen Kirche verkannt. Auch wenn man nicht so weit geht, einen dieser beiden Pole absolut zu setzen, bleibt doch bestehen, daß schon eine Störung des rechten Gleichgewichtes zwischen diesen beiden Polen zugleich auch immer schon eine Störung in der gesamten kirchlichen Rechtsordnung auslöst.

Wenn selbständige Rechtssubjektivität und Selbstbestimmungsrecht von Ortskirchen innerhalb der Gemeinschaft aller Kirchen feststehende Gegebenheiten sind, ist es eine eindeutige Konsequenz daraus, daß sie dann auch das Recht haben auf die Ernennung von Personen, denen die zentrale Leitung dieser Kirchen aufgetragen wird (vgl. die Beiträge von Patrick Granfield und Edward Kilmartin). Dies braucht nicht notwendigerweise identisch zu sein mit dem Recht auf

vollkommen autonome Wahl der Vorsteher durch «Klerus und Volk», wie es sie in den ältesten christlichen Gemeinschaften gab. Dies dürfte übrigens bei der heutigen Struktur von Bistümern und bei deren gegenseitiger Kommunikation nicht realisierbar sein. Jetzt sollte aber eine Rechtsstruktur für die Ernennung von Bischöfen ein gerechtes Gleichgewicht schaffen zwischen dem Anteil der Instanzen, die daran unmittelbar interessiert sind: zwischen dem Anteil des Klerus und des Volkes des betreffenden Bistums; der betreffenden Kirchenprovinz oder der Bischofskonferenz; und schließlich des Römischen Stuhles.

Einen ersten Versuch, der Stellung des Volkes bei der Einsetzung eines Bischofs wieder ein gewisses Relief zu geben, unternahm die neue Liturgie der Bischofsweihe (vgl. den Beitrag von Joseph Lécuyer). Diese will das Volk wieder mehr einbeziehen und läßt daher die örtliche Kirche dem als Konsekrator fungierenden Bischof die Bitte vortragen, diesen Priester zum Bischof zu weihen. Daraufhin ersucht der Bischof, die Ernennungsurkunde des Papstes vorzulesen. Der Autor vermerkt, daß dies keinen wirklichen Sinn habe, weil die örtliche Kirche keinen Anteil an der Ernennung gehabt hat und weil sich damit nichts ändert, falls der neue Bischof ihr gegen ihren Willen aufgenötigt wird.

Der Beitrag über das geltende Recht und über den Entwurf für das revidierte Recht hinsichtlich der Ernennung von Bischöfen (von Hartmut Zapp) kommt zu der Schlußfolgerung, daß beide weit entfernt sind von den Wünschen nach Mitwirkung des gesamten Gottesvolkes bei der Besetzung kirchlicher Ämter und nach der Wiedereinführung der Bischofswahl. Solche Wünsche leiten sich her aus der vom Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerten Sicht der Kirche mit ihrer ausdrücklichen Lehre von der Beteiligung aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi und von der grundlegenden Gleichheit aller Getauften in der Kirche.

Und doch dürfte die Verabschiedung einer neuen Rechtsordnung allein – selbst wenn sie eine theoretische Regelung für die gleichgewichtige Beteiligung aller Betroffenen enthielte – nicht ausreichend sein, weil dabei immer noch die heutige Kluft zwischen der kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Prozedur und der sakramentalen Weihe bestehen bliebe. Die gesamte Prozedur müßte ausgerichtet sein auf die Handlung, die jemanden wirklich zum Bischof macht; die Handlung, die nicht vorgenommen wird im Namen von Päpsten oder im Namen des Bischofskollegiums oder des gesamten Gottesvolkes, sondern im Namen Christi. Darum gilt für diese gesamte Prozedur, was ein sozialpsychologischer Beitrag (von Jean Remy) für die Teilnahme von Klerus und Volk feststellt: daß nämlich dieses Geschehen sich in einer religiösen Atmosphäre, in einer Atmosphäre von «Gebet und Fasten» vollziehen muß, wenn es dem Zugriff von profan-politischen Einflußsphären entzogen bleiben soll.

Es geht hier nicht darum, daß alle Teilnehmer an diesem Geschehen als einzelne sich von guten Zielsetzungen leiten lassen. Das kann man voraussetzen, solange das Gegenteil nicht offenkundig erscheint. Es geht vielmehr darum, daß das Geschehen als solches einen deutlich sichtbaren religiösen, durch den Glauben inspirierten Zeichenwert für die Gemeinschaft haben muß.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Peter Stockmeier

Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche

Mit der Vorstellung einer «Evolution» pflegt man im allgemeinen den Wandel frühchristlicher Verhältnisse zum Erscheinungsbild der Gegenwartskirche zu erklären und vielfach zu legitimieren. In einer solchen Perspektive ist die Rückfrage nach dem Modus der Bestellung von Bischöfen in der frühen Kirche nur von archivalischem Interesse. Aber nicht nur Unzulänglichkeiten im zentralistischen Verfahren der römisch-katholischen Kirche von heute, sondern die Aufwertung des bischöflichen Amtes durch das Zweite Vatikanische Konzil einerseits und das neuerwachte Selbstbewußtsein der Gläubigen zum andern schärften den Blick für die damit verbundenen Probleme. Im Gefolge dieser Impulse erscheint die freie Ernennung der Bischöfe durch den Papst trotz mancher Variationen in den jeweiligen Konkordaten nicht als unabdingbarer Höhepunkt der Entwicklung, sondern als zeitbedingte Konsequenz, die für eine den Bedürfnissen gemäße Verbesserung offen ist. Eine rechte «Theologie des Amtes» führt nicht zwangsläufig zur Mystifizierung administrativer Verfahrensgänge.

Leider wurde die Frage nach der Wahl der Bischöfe zu eng mit der inzwischen ja wieder etwas abgeflauten Demokratisierungsdebatte verknüpft, und sie ist so gelegentlich in Mißkredit geraten, wenn nicht gar gezogen worden[1]. Natürlich wird man den Texten, die von einer Wahl der Bischöfe durch das Volk sprechen, nicht kurzschlüssig den demokratischen Volksbegriff unterlegen dürfen, wonach alle Gewalt vom Volk ausgeht. Andererseits ist es unzulässig, einschlägige Aussagen durch Spiritualisierung oder gar Ignorierung zu entwerten, um eine herrschende Praxis zu rechtfertigen.

Unser Durchblick geht zunächst auf die neutestamentlichen Hinweise zur Bestellung von Amtsträgern ein. Sodann verfolgen wir die sich ausbildenden Formen der Bischofswahlen in den ersten Jahrhunderten, um schließlich die nachkonstantinische Epoche zu behandeln. Im voraus ist dabei zu bemerken, daß vom Ursprung her weder die Funktion des Bischofs eindeutig umschrieben noch allgemein die Theologie des Amtes artikuliert war[2].

I. Verantwortung der Gemeinde nach dem Neuen Testament

Schon der Umstand, daß innerhalb der neutestamentlichen Schriften das Bischofsamt, wie es sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts herauskristallisierte, nicht begegnet, zeigt die Differenziertheit in der Entwicklung des kirchlichen Ordnungsgefüges. Dementsprechend weist auch das Verfahren, durch das einzelne Gläubige in einen Dienst der Gemeinde berufen werden, unterschiedliche Aspekte auf. So deutlich die Berufung des Zwölferkreises auf Jesus selbst zurückgeht, die Bestellung von Amtsträgern in der Folgezeit geschieht nicht nach einem vorgegebenen Prinzip, sie erfolgt vielmehr auf unterschiedlichen Wegen; ja es scheint, daß die junge Gemeinde in dieser Frage keinen eindeutigen Auftrag Jesu hatte.

Bereits bei der Nachwahl zum Zwölferkreis (Apg 1,15–26) stellt der große Kreis der Brüder zwei geeignete Kandidaten vor: «Sie legten Lose für sie ein, und das Los fiel auf Matthias» (Apg 1,26). Die Auslosung galt als eine alte Form, um den göttlichen Willen zu erfragen; sie war im Tempeldienst zu Jerusalem üblich, und darum kann dieses Vorgehen nicht als eigentümlich christliche Beauftragung betrachtet werden. Bei der Nominierung der Ersatzleute, die Zeugen des Lebens und der Auferstehung sein mußten, war offensichtlich die ganze Gemeinde der Jünger beteiligt.

Die Auswahl der sogenannten Diakone erfolgte nach Apg 6,1–7 ebenfalls durch die Gesamtheit der Jüngerschaft, wobei der Besitz des Heiligen Geistes und Klugheit als Voraussetzung gelten. Eignung einerseits und Wahl durch die Versammlung führen zum Aussondern einzelner Glieder der Gemeinde, denen sodann von den Aposteln die Hände aufgelegt werden. Der Terminus für «Auserwählen» begegnet im Neuen Testament häufig im Sinn göttlicher Gnadenwahl, die ein pneumatisches Element impliziert[3]; dies ist im Fall einer Wahl durch die Gemeinde nicht ausgeschlossen, mindert aber auch nicht die Bedeutung der konkreten Gemeinde als Wahlorgan.

Im Verbund mit Aposteln und Presbytern wählt «die ganze Gemeinde« im Anschluß an das sogenannte Apostelkonzil schließlich die Gesandten nach Antiochien aus, wenngleich an dieser Stelle ihre Rolle integriert erscheint (Apg 15,22–29). Die Gesamtverantwortung der Gemeinde kann freilich auch durch einzelne Glieder wahrgenommen werden; so suchten nach Apg 13,1 f Propheten und Lehrer unter unmittelbarer Einwirkung des Heiligen Geistes Barnabas und

Paulus zum missionarischen Dienst aus (vgl. 1 Tim 1,18; 4,14), und nach Apg 14,23 setzten eben diese beiden Missionare für die Bekehrten Presbyter ein, ein Befund, der auch Tit 1,5 bezeugt ist.

Der neutestamentliche Befund bietet also kein einheitliches Bild hinsichtlich der Bestellung von Amtsträgern in der Gemeinde, ganz abgesehen davon, daß jeweils Bischöfe in der Mehrzahl erwähnt werden (vgl. Phil 1,1; Apg 20,28). In den einschlägigen Texten wird nicht nur einmal die Gemeinde als aktives Organ erwähnt; wenn auch ihre Funktion nicht näher zu bestimmen ist, so gewinnt man doch den Eindruck, daß selbst in den Fällen, in denen sie nicht allein als Wahlgremium erscheint, ihre Mitbeteiligung anklingt. Das Volk als Gemeinde trägt demnach Mitverantwortung bei der Bestellung von Amtsträgern, und die Kennzeichnung dieses Verfahrens als «pneumatisch» (L. Goppelt) im Gegensatz zu «demokratisch» ändert nichts an der Tatsache, daß die Gläubigen auf ihrer Ebene die Leiter wählen, ein Akt des Gottesvolkes, dem die Ordination korrespondiert.

II. Die Bestellung von Bischöfen in vorkonstantinischer Zeit

Mit dem Ausbleiben der Parusie gewannen die Ämter, besonders der erstmals in den (vielleicht erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu datierenden) Ignatios-Briefen faßbare monarchische Episkopat besonderes Gewicht, insofern ihre Träger als Garanten der Überlieferung galten. Dieser Aspekt kommt sehr markant in dem Schreiben der römischen Gemeinde nach Korinth Ende des ersten Jahrhunderts zum Ausdruck, deren Verfasser ein konsequentes Sukzessionsmodell entwickelt (Kap. 42), das in seiner theologischen Zielsetzung freilich nicht voll dem neutestamentlichen Befund entspricht. Eirenaios von Lyon († um 200) argumentierte mit dieser Koppelung von Sukzessions- und Traditionsprinzip gegen die gnostischen Häresien[4] und verhalf so der historisch unzutreffenden Anschauung zum Durchbruch, als bedinge die Weitergabe der Wahrheit auch die unmittelbare Berufung des Nachfolgers auf den Bischofsstuhl durch den Vorgänger.

So sehr das überlieferungsorientierte Sukzessionsmodell auch die Vorstellung von der tatsächlichen Bestellung der kirchlichen Amtsträger beeinflußte, so ist doch bemerkenswert, daß im Klemensbrief die Rolle der Gemeinde hierbei nicht unerwähnt bleibt. Um die Unrechtmäßigkeit des Vorgehens gegen die Presbyter in Korinth anzuprangern, heißt es in Klem 44,3, daß sie von den Aposteln oder angesehenen Männern «unter Zustimmung der gesamten Gemeinde» eingesetzt waren. Der ganze Text erinnert nicht nur an «hellenistischen Amtsstil»[5], er setzt eine geläufige Übung voraus und unterschlägt trotz Betonung der Einsetzungsreihe nicht die Beteiligung der Gemeinde. Es wird damit eine Praxis fortgeschrieben, die uns schon in neutestamentlichen Zeugnissen begegnete und weitgehend in der Folgezeit herrschend wird. Im übrigen entspricht die Intervention der römischen Gemeinde in einer Amtsfrage solchem Verständnis.

Nicht als zufällige Bemerkung, sondern als grundsätzliche Weisung erscheint der Appell aus Didache 15,1: «Wählt euch Bischöfe und Diakone, würdig des Herrn, Männer voller Milde und frei von Geldgier, voll Wahrheitsliebe, erprobte, die für euch versehen den Dienst der Propheten und Lehrer.»[6] Der rechte Vollzug des vorher erwähnten Gottesdienstes verlangt offenbar entsprechende Vorsteher, die an die Stelle der charismatischen Propheten und Lehrer treten, und zwar durch Wahl. Nicht die Bestellung von seiten vorhandener Amtsträger, sondern die nach bestimmten Kriterien vollzogene Auswahl durch das Volk beruft nach dieser Instruktion in den Dienst des Bischofs und Diakons. Damit bezeugt gerade die Didache für den syrisch-palästinensischen Raum, daß im zweiten Jahrhundert gewissermaßen die Wahl «von unten» ihre Ebenbürtigkeit beansprucht neben der Geistbegabung «von oben».

Ausdrücklich hebt die um 215 von Hippolyt in Rom verfaßte «Apostolische Überlieferung» die Wahl des Bischofs durch das ganze Volk hervor. «Episcopus ordinatur electus ab omni populo.»[7] Wie in dieser Kirchenordnung auch sonst ältere liturgische Traditionen beschrieben werden, so ist anzunehmen, daß auch bei der Bestellung des Bischofs die geläufige Praxis in der römischen Kirche wiedergegeben wird. Der betonte Hinweis, wonach das gesamte Volk den Bischof zu wählen hat, mag schon ein Signal möglicher Spannungen sein; jedenfalls unterstreicht die Bemerkung, daß der Wahlvorgang Angelegenheit der ganzen Gemeinde ist. Bekanntlich ist diese Bestimmung in die sogenannten «Apostolischen Konstitutionen» eingegangen, die unter Berufung auf apostolischen Ursprung verordnen, daß «als Bischof ein Mann geweiht werde, der in allen Stücken tadellos und vom ganzen Volk gewählt ist»[8]. Da es sich hierbei um die größte Sammlung kirchenrechtlicher Normen des Altertums handelt, ist die Allgemeingültigkeit dieser Vorschrift nicht zu bezweifeln, obwohl gerade zur Zeit ihrer Entstehung (ca. 360 n. Chr.) längst Zweifel an der Sachgemäßheit des Wahlverfahrens angemeldet wurden. Immerhin ist bemerkenswert, daß der pseudapostolische Urheber dieser Rechtssammlung die Wahl der Bischöfe durch das Volk als göttliche Vor-

schrift ausgibt und damit der Konstruktion im Sinne unmittelbarer Einsetzung widerspricht.

Kehren wir zunächst aber noch in die vorkonstantinische Zeit zurück, dann liefert die Briefsammlung Cyprians von Karthago († 258) noch ein anschauliches Bild der Verhältnisse in der lateinischen Kirche. So stark bei diesem Hirten bereits ein bischöflich-hierarchisches Selbstbewußtsein hervortritt, die Verantwortung des Kirchenvolkes bei der Bestellung der Gemeindeleiter wird deshalb nicht zurückgedrängt. Es mag die Nachricht aus seiner Lebensbeschreibung ein hagiographischer Topos sein, wonach sich Cyprian in Demut zurückzog, «als das ganze Volk auf göttliche Eingebung hin in Liebe und Verehrung für ihn überströmte»[9], aber er kann seine Wirkung nur erzielen, wenn die Beteiligung des Volkes bei der Bischofswahl Tatsache war. Diese Mitverantwortung entspricht der altkirchlichen Übung, wonach anstehende Probleme in allgemeiner Beratung einer Lösung zugeführt wurden. Jedenfalls erklärt Cyprian: «Es entspricht der Bescheidenheit, der Zucht und dem ganzen Lebenswandel aller, daß wir Vorsteher (Bischöfe) im Verein mit dem Klerus sowie in Gegenwart des Volkes der Standhaften, denen gleichfalls für ihren Glauben und ihre Gottesfurcht Ehre gebührt, alles in gewissenhafter und gemeinsamer Beratung regeln.»[10] Angesichts der in Frage stehenden Wiederaufnahme von Glaubensverleugnern wirft der Grundsatz gemeinsamer Beratung ein bezeichnendes Licht auf Verfahrensweisen in den frühchristlichen Gemeinden. Trotzdem bereitet es nun einigermaßen Schwierigkeiten, die Rolle des Volkes bei der Bestellung von Bischöfen genauer zu bestimmen; übt es nach Cyprian das Recht einer wirklichen Wahl aus, kann es nur akklamieren oder bildet es durch seine Anwesenheit ein Forum der Öffentlichkeit?

Prüft man die einschlägigen Hinweise in der cyprianischen Briefsammlung, dann sprechen sie doch eher von einer aktiven Beteiligung des Volkes. So heißt es in Cyprians Brief an seinen numidischen Amtsbruder Antonianus, der von Novatian einseitig informiert worden war, über die Erhebung des Papstes Cornelius (251–253): «Erhoben aber wurde Cornelius zum Bischof aufgrund des Urteils Gottes und seines Gesalbten, aufgrund des Zeugnisses fast aller Kleriker, aufgrund der Abstimmung (*suffragio*) des damals anwesenden Volkes und der Zustimmung altbewährter Priester und aufrechter Männer zu einem Zeitpunkt, wo noch kein anderer vor ihm aufgestellt, wo die Stelle des Fabianus, das heißt: die Stelle Petri und der Sitz des bischöflichen Stuhles noch frei war.»[11]

Die aktive Teilnahme des römischen Gemeindevolkes bei der Bestellung des Cornelius bezeichnet Cyprian als «suffragium», also mit dem Terminus, der die Abstimmung der Bürger in den Komitien zum Ausdruck bringt[12]; mit dem Ausdruck «testimonium» wird die Funktion der Kleriker dabei charakterisiert, wohl in Anlehnung an das außergerichtliche Zeugnis der römischen Prozeßordnung[13]. Da der gesamte Abschnitt auf die Rechtmäßigkeit der Erhebung des Cornelius abhebt, darf man in der Erwähnung des *iudicium Dei*, des *testimonium* der Kleriker, des *suffragium* des Volkes und der Unterstützung durch altbewährte Priester jene Elemente einer korrekten Bestellung erblicken, die als maßgeblich galten.

Eine eindeutige Verfahrensweise läßt sich freilich auch aus diesen rechtssprachlichen Begriffen nicht erschließen, wie aus der Schilderung über die Wahl des spanischen Bischofs Sabinus hervorgeht. Danach gilt es als göttliche Überlieferung und apostolische Gepflogenheit, daß die Bischöfe der Provinz und das Volk in dieser Angelegenheit zusammenkommen und eine rechtmäßige Einsetzung (*ordinationem iure perfectam*) vollziehen «aufgrund der Abstimmung der ganzen Gemeinde und des Urteils der Bischöfe»[14]. In aller Klarheit wird auch hier die konstitutive Rolle des Volkes unterstrichen und der gesamte Vorgang als gemeinkirchliche Praxis hingestellt; letztlich bestätigt Gott den Erwählten.

Aus den angeführten Zeugnissen der ersten Jahrhunderte erhellt, daß bei der Bestellung eines Bischofs Volk und Kleriker in konstitutiver Weise beteiligt sind. Unter den verschiedenen Formen der Mitverantwortung steht fraglos das Wahlrecht der Gemeinde im Vordergrund, auch wenn daneben noch andere Weisen der Nachfolgeregelung bestanden, und zwar hin bis zur Vererbung des bischöflichen Amtes[15]; insofern mag auch gelegentlich die Rolle des Volkes auf Akklamation beschränkt gewesen sein. Die häufige Bezeugung der Wahl spricht jedoch dafür, daß weitgehend die Bestellung der Bischöfe auf diese Weise erfolgte, ein Sachverhalt, den die Historia Augusta bezeichnenderweise als Vorbild für die staatliche Beamtenbestellung erwähnt[16].

III. Die Berufung der Bischöfe in nachkonstantinischer Zeit

Mit der staatlichen Anerkennung des Christentums unter Kaiser Konstantin dem Großen (306–337) und der zunehmenden Integration von Kirche und Staat während der Folgezeit geriet das Bischofsamt in einen öffentlichen Interessenkonflikt, der nicht ohne Folgen für die Art und Weise der Bestellung kirchlicher Amtsträger blieb. Belange der Kirche bekamen zuse-

hends politisches Gewicht und führten zu Interventionen des Staates, ganz abgesehen vom wachsenden Ansehen des bischöflichen Amtes, dessen Übernahme bald für Mitglieder höherer Gesellschaftsschichten erstrebenswert wurde.

Trotz dieses Wandels entwickelte auch die nachkonstantinische Kirche keine eindeutigen Rechtsnormen, nach denen die Berufung von Gemeindeleitern erfolgt. Es scheint, daß die Praxis, wonach Volk und Klerus den Bischof wählen, weiter geübt wurde, wenngleich sie starke Modifizierungen erfährt, und zwar in Richtung auf einen erhöhten Einfluß der Bischöfe. Das Konzil von Arles (314) hebt schon ihre Rolle hervor, insofern es verordnet, daß ein Bischof für sich allein keinen Nachfolger ordinieren könne[17]. Vom Einfluß des Volkes ist hier nicht die Rede; er kann freilich soweit gehen, daß Bischöfe für eine Parochie bestellt, aber von ihr nicht angenommen werden. Diese Bestimmung (Can. 18) des Konzils von Ankyra (314) ergreift also Partei zugunsten einer Gemeinde und verweist den erwählten Bischof zurück in sein bisheriges Presbyterium[18]. Der wichtige Kanon 4 des ökumenischen Konzils von Nikaia (325) verlangt schließlich, daß grundsätzlich ein Bischof von allen Mitbischöfen der Eparchie eingesetzt werden soll[19]. Als diese Voraussetzung bei der Erhebung des Athanasios zum Bischof von Alexandrien im Jahre 328 nicht gegeben war, versäumte der Erwählte zur Rechtfertigung dieses Vorgehens nicht, auf die starke Beteiligung des Volkes hinzuweisen[20]. Im Gefolge der donatistischen Auseinandersetzungen und der arianischen Wirren gewann die Einsetzung von Bischöfen dann eine Bedeutung, welche die Belange einer Ortskirche oftmals überschritt; es ist insofern erklärlich, daß in den einschlägigen Regelungen die Rolle der Bischöfe in den Vordergrund tritt.

Gleichwohl blieb auch in dieser Zeit die aktive Beteiligung des Volkes bei der Bischofswahl bestehen, wie es in den oben erwähnten Apostolischen Konstitutionen grundsätzlich zum Ausdruck kommt. Ja, es ist möglich, daß, wie im Fall des Ambrosius, auf eine spontane Äußerung hin ein Mann vom Volke zum Bischof ausgerufen wird[21]. Die Stimme von Klerus und Volk bleibt offensichtlich integrierendes Element der Bestellung, auch wenn etwa in Gallien die Rolle der Metropoliten immer mehr in den Vordergrund rückt[22]. Auf ältere römische Normen weist die Mahnung Papst Leos des Großen (440–461) zurück, der in einem Brief nach Gallien wegen der Verdrängung eines erkrankten Bischofs erklärt: «Man warte wenigstens die Stimmen der Bürger, das Zeugnis der Völker ab; man möge einholen das Urteil der Vornehmen, sowie die Wahl der Kleriker (berücksichtigen), was bei der Ordination von Bischöfen von denen beobachtet wird, welche die Regeln der Väter kennen[23]. Auch für Papst Leo I., der das Primatbewußtsein ausformulierte, stellt die Wahl eines Bischofs durch Klerus und Volk ein überkommenes Recht dar; nur bei Unzuträglichkeiten solle der Metropolit eingreifen[24].

Es ist bezeichnend, daß gerade in der westlichen Kirche das Wahlrecht von Klerus und Volk eher gewährleistet blieb als in der griechischen Kirche, in der manche Kommentatoren die Bestimmungen von Nikaia als Entscheid zugunsten der bischöflichen Verfügung interpretierten. Unter den verschiedenen Faktoren, die zur Einschränkung einer Wahl durch das Volk führten, spielten die aufkommenden Unzuträglichkeiten keine geringe Rolle. Ambrosius, der durchaus das Zusammenwirken von Gläubigen und Provinzbischöfen bei der Neubestellung vertrat, warnte gleichzeitig vor der «menschlichen Begehrlichkeit» in diesem Bereich[25]. Und das Wahlverfahren selbst war in dieser Zeit unter dem Einfluß von Gruppeninteressen bereits in Mißkredit geraten und vermochte nicht mehr zu garantieren, daß der würdigste Mann ins bischöfliche Amt berufen wurde[26]. Johannes Chrysostomos († 407), selbst durch kaiserliche List auf den Stuhl von Konstantinopel befördert, klagt bitter über solche Mißstände: «Alle, die das Ehrenamt zu übertragen berechtigt sind, spalten sich dann in viele Parteien, und man kann beobachten, wie die versammelten Presbyter weder unter sich noch mit dem einig sind, dem die Bischofswürde zugefallen ist; jeder beharrt auf seinem eigenen Standpunkt, indem der eine diesen, der andere jenen wählt.»[27] Eine solche Feststellung, die sich mehrfach belegen läßt, erklärt, daß in der ausgehenden Antike bei der Bestellung von Bischöfen vielfältige Interessen im Spiele waren, denen man nicht zuletzt durch ein Zurückdrängen des Wahlrechts von Volk und Klerus zu steuern suchte.

Überblickt man die Geschichte der Ämterbesetzung in der frühen Kirche, dann steht außer Zweifel, daß hinsichtlich der Bischöfe von Anfang an eine Wahl durch Volk und Klerus praktiziert wurde. So variabel die Formen der Beteiligung waren, auf eine bloße Akklamation läßt sich die Rolle des Volkes insgesamt nicht reduzieren. Dies bedeutet keineswegs, daß ein kirchliches Amt «von unten her» übertragen wird; vielmehr äußert sich im Entscheid der Gemeinde auch das Wirken des Heiligen Geistes. Die zunehmende Verflechtung der Gläubigen mit den Interessen und dem Gefälle der spätantiken Gesellschaft schaffte allerdings Unzuträglichkeiten, die man auszuschalten suchte durch verstärkte Anbindung der Bischofswahlen an kirchliche Normen und deren Garanten in der Hierarchie.

[1] J. Ratzinger hat schon vor Jahren einmal auf die angebliche Gleichsetzung des soziologischen Volksbegriffs mit dem «Volk Gottes» hingewiesen, der sich aber durch eine «spirituelle Transposition» davon unterscheide (Demokratisierung der Kirche, 27–29: J. Ratzinger – H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren: Werdende Welt 16 (Limburg 1970) 9–46).

[2] Zur Thematik siehe C.J. v. Hefele, Die Bischofswahlen in den ersten christlichen Jahrhunderten: Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik I (Tübingen 1864) 140–144; F.X. Funk, Bischofswahlen im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (Paderborn 1897) 23–39; K. Müller, Die älteste Bischofswahl und -weihe in Rom und Alexandrien: ZNW 28 (1929) 274–296; F.L. Ganshof, Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IV^{me} et pendant la première moitié du V^{me} siècle: Rev. intern. des droits de l'antiquité (1950) 467–498; P. Stockmeier, Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche: TThQ 149 (1969) 133–146; R. Gryson, Les élections ecclésiastiques au III^{e} siècle: RHE 68 (1973) 353–404.

[3] Vgl. G. Schrenk – G. Quell, Art. eklégomai: ThWNT IV 147–197, bes. 179.

[4] Vgl. Eirenaios, adv.haer. III 3,1 (Harvey II 8 sq.).

[5] R. Knopf, Lehre der zwölf Apostel. Zwei Clemensbriefe: Handb. zum Neuen Testament, Erg.Bd. I (Tübingen 1920) 119.

[6] Bihlmeyer-Schneemelcher 8. Vgl. R. Knopf, Lehre der zwölf Apostel 37.

[7] Trad. apost. 2 (Botte 4).

[8] Const.Apost. VIII 4,2 (Funk I 473).

[9] Pontius, Vita Cypriani 5 (CSEL 3,3,XCV).

[10] Cyprian, ep. 19,2 (CSEL 3,2,524).

[11] Cyprian, ep. 55,8 (CSEL 3,2, 629 sq.).

[12] Vgl. K. Kübler, Art. Suffragium: Pauly-Wissowa II 4,1,654–658.

[13] Siehe M. Maser, Das römische Zivilprozeßrecht: Handb. d. Altertumswiss. III 4 (München 1966) 281–283.

[14] Cyprian, ep. 67,5 (CSEL 3,2, 739).

[15] Vgl. die Klagen des Origenes, hom. in Num. 22,4 (GCS 7,208, 26).

[16] Vita Alexandri Severi 45,6 sq. (Samberger – Seyfahrth I 287).

[17] C.J. v. Hefele, Conciliengeschichte I (Freiburg ^{2}1873) 215. Zur Entwicklung allgemein vgl. J. Gaudemet, L'Église dans l'Empire romain: Hist. du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident III (Paris 1958) 330–341.

[18] C.J. v. Hefele, Conciliengeschichte 237f.

[19] Ibid. 381–386.

[20] Athanasios, apol. c. Arian. 6,5 (Opitz 92).

[21] Paulinus, Vita Ambr. 6 (PL 14,31 A).

[22] Zosimus, ep. 1 (CSEL 35,1,100 sq.).

[23] Leo, ep. 10,4 (PL 544,632).

[24] Leo, ep. 14,5 (PL 54, 673 A).

[25] Ambrosius, ep. 63,48 (PL 16,1253).

[26] Gregor von Nazianz spricht von den «durch Stimmenzahl gewordenen Theologen» (or. 20,1; PG 35, 1066 A); vgl. Hieronymus, ad Jovin. 1,34 (PL 23,269 C).

[27] Johannes Chrys., sacerd. 3,15 (PG 48,652).

PETER STOCKMEIER

1925 in Hemhof bei Rosenheim, Oberbayern, geboren. Studierte nach dem Kriegsdienst bis 1952 Theologie und Geschichte in München, hier 1955 Promotion. 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 1969 ordentlicher Professor und Lehrstuhlinhaber an der Universität München, Institut für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie. Anschrift: Cochemstraße 2, D–8000 München 55.

Jean Gaudemet

Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung

Als das Decretum Gratiani gegen 1140 die Frage der Bestellung zum Bischof angeht (Distinktionen 62 und 63), erklärt es in einem einleitenden Satz: «Die Wahl ist Sache der Kleriker, die Zustimmung Sache des Volkes» (erstes *dictum* der D. 62). Acht Jahrhunderte später bestimmt der Kanon 329, § 2 des kirchlichen Gesetzbuches von 1917: «Der Papst ernennt frei die Bischöfe.»

Allen denen, die behaupten wollten, die römische Kirche, diese eifersüchtige Hüterin der Tradition, lehne disziplinare Veränderungen ab, kann der Vergleich dieser beiden Texte zu einer deutlichen Richtigstellung verhelfen. Eine solche «Veränderung» ruft den Geschichtsforscher auf den Plan. Wann, wie und warum eine so schwerwiegende Wandlung? Es braucht sich hier nicht darum zu handeln, alle Etappen in all ihren historischen oder regionalen Einzelheiten in Betracht zu ziehen, noch jene Orte in Erinnerung zu rufen, an denen die genannte Wandlung nicht mit der gleichen Klarheit auftrat. Die Grundlinie ist nämlich ziemlich kräftig durchgezeichnet und der zeitliche Rahmen weithin anerkannt, so daß es möglich ist, eine für die gesamte «Christenheit» gültige Antwort vorzulegen, denn in dieser mittelalterlichen und abendländischen Christenheit hat sich diese Veränderung ja vollzogen[1].

Um sie zu verstehen, muß man sich zuerst in die Lage am Vorabend einer Umwandlung versetzen, die weniger als zwei Jahrhunderte beanspruchte (zwischen den letzten Jahrzehnten des 12. und den ersten des 14. Jahrhunderts). In der Folge werden wir dann versuchen, deren Gründe freizulegen, um dann schließlich in einer Art Schlußfolgerung auf die hauptsächlichen Konsequenzen einzugehen.

I.

Während des 11. und anfangs des 12. Jahrhunderts wurde der alte Grundsatz von der Wahl *a clero et populo* bei zahlreichen Gelegenheiten geltend gemacht; die Praxis zeigt freilich, daß die kleinen und großen Lehnsherren die Bestellung der Prälaten häufig für sich beschlagnahmten.

Die kanonischen Sammlungen des 11. Jahrhunderts und in erster Linie die zwei «Dekrete» des Burchard von Worms und des Ivo von Chartres, die dieses Jahrhundert einleiten (1006/1008) und abschließen (1100 oder 1093/1094) rufen jene Texte in Erinnerung, die seit den Briefen Papst Leos an Rusticus von Narbonne in den Jahren 458–459 oder Gelasius' I. im Jahre 494 und seit den Konzilien des Hochmittelalters forderten, daß der Bischof gewählt werde.

Doch bestanden die Könige in Gallien seit der merowingischen Epoche darauf, über das Bischofsamt zu verfügen; und in der Wirrnis der späten Karolingerzeit wurde der Zugriff von Laien auf das bischöfliche Amt eine bedrückende Tatsache (auch Rom entging diesem Schicksal nicht). «Politische» Beweggründe und famililäre Machenschaften lassen diese Gelüste verständlich erscheinen. Die Bischöfe hatten sich tief in das Feudalsystem eingewurzelt; sie waren Grundherren und zugleich Seelenhirten mit Schlössern und Truppen, bildeten also eine politische Macht. Die Wahl solcher Untergebenen konnte den weltlichen Herren nicht gleichgültig bleiben. Selbst wenn man von dieser Grundherrschaft mit ihren ganz offensichtlichen politischen Folgen absieht, bedeutete das bischöfliche Amt – wie zu allen Zeiten – wegen seines starken Einflusses auf die Masse der Gläubigen doch eine Macht, mit der die weltlichen Großen rechnen mußten. Unmittelbar materielle Interessen verstärkten noch diese politische Einschätzung. Der reiche Grundbesitz der Bistümer gab den Bischöfen das verführerische Mittel in die Hand, sich eine ergebene Verwandtschaft zu verschaffen oder erwiesene Dienste zu belohnen. Die oberherrschaftliche Gewalt gestattete die Zufriedenstellung der eigenen Familie und der engeren Vertrauten. Zwei Fälle zeigen die Bedeutung, die die Fürsten den Bischofswahlen zuschrieben, und die Art und Weise, wie sie sich ihrer bemächtigten: die Bestellung zuerst Arnolds, dann Gerberts zum Bischof von Reims, beide Amtseinsetzungen von Hugo dem Kapetinger aus politischen Beweggründen diktiert[2]; sodann die Bestellung des Erzbischofs von Salzburg durch den Kaiser (1106).

Um gegen solche Mißbräuche zu kämpfen, riefen die «gregorianischen» Reformatoren von der Mitte des 11. Jahrhunderts an und etwa um die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts kraftvoll den Grundsatz der Wahl ins Gedächtnis. Schon 1016/1017 schrieb Fulbert von Chartres: «Wie kann man dort noch von einer Wahl sprechen, wo eine Person durch den Fürsten aufgedrängt wird, so daß weder der Klerus noch das Volk und nicht einmal die Bischöfe einen anderen Kandidaten in Erwägung ziehen können!» In der Mitte des Jahrhunderts beklagt Kardinal Humbert von Moy-

enmoutiers, daß «in der Bischofswahl die Könige den Primaten und den Metropoliten vorgehen... Die Rollen sind vertauscht».

Das Konzil von Reims (1049), auf dem Leo IX. den Vorsitz führte, ordnete an (c. 1): «Niemand darf ohne Wahl durch Klerus und Volk zu leitender kirchlicher Stellung aufsteigen.» Gregor VII. erinnerte auf der römischen Synode am 7. März 1080 daran, daß die Wahl durch den Klerus und das Volk die kanonische Form der Einsetzung der Prälaten darstellt, und das Laterankonzil 1123 entschied in einem unmißverständlichen Satz: «Niemand darf jemanden weihen, der nicht kanonisch zum Bischofsamt gewählt worden ist.» Die skandalöse Einsetzung des 22jährigen Stephan von Garlande, des Sohnes des obersten königlichen Hofbeamten, zum Bischof von Beauvais wurde in den berühmten Briefen Ivos von Chartres ausgiebig angeprangert. Solche Beispiele ließen sich leicht vermehren – mit wenig Nutzen freilich. Das Übel ist allgemein verbreitet. Jedoch triumphiert die Energie und die Geduld der «Gregorianer» über die schlimmsten Auswüchse der laikalen Eingriffe. Formelle Übereinkünfte (Wormser Konkordat) oder die Erstellung eines *modus vivendi* (in Frankreich oder in England) zwingen die weltlichen Machthaber, auf die brutale Durchsetzung ihrer Kandidaten zu verzichten. In Frankreich behält der König das Vorrecht, die Wahl zu autorisieren und mittels der Abtretung zeitlicher Belange an den neuen Prälaten die Wahl bestätigen oder ablehnen zu können.

Man muß aber feststellen, daß die Kanonisten die Freiheit der Kirche mit wenigen Ausnahmen durch eine Erneuerung des Wahlsystems verteidigten, und nicht durch einen Appell an ein fernes und manchmal allen Ansehens bares Papsttum. Von dieser Anordnung gibt gegen 1140 das Dekret des Gratian Zeugnis. In seinen Distinktionen 62 und 63 ruft es den Grundsatz der Wahl in Erinnerung und bekämpft zugleich die Einmischungen der Laien.

Die Intervention der Laien hatte sowohl in den Äußerungen als auch in den Beweggründen zwei grundverschiedene Formen angenommen. Seit den ersten Jahrhunderten wählte die Gemeinschaft der Kleriker und Laien ihren Oberhirten, weil – wie Papst Cölestin I. im Jahre 428 mahnte – «kein Bischof denen aufgedrungen werden darf, die ihn nicht wollen». Anderseits verfügten seit der Merowingerzeit Könige, Kaiser und Barone über Bischofssitze. Richtete sich der «Ausschluß der Laien» gegen die Mitwirkung der Gläubigen oder gegen die Willkür der Fürsten?

Beide Gesichtspunkte finden sich in den von Gratian in der Distinktion 63 zusammengestellten Texten ineinander verschachtelt, was beweist, daß das eine wie das andere ihn beschäftigte. Der einleitende Satz der Distinktion 63 scheint in seiner Entschiedenheit keinen Widerspruch zuzulassen: «Die Laien dürfen sich auf keine Weise in die Wahl einmischen». In Wirklichkeit wird aus den zur Absicherung dieses Lehrsatzes beigefügten Texten deutlich, daß es sich vor allem darum handelt, die weltlichen Großen daran zu hindern, ihre Kandidaten durchzusetzen. Das liegt in der Linie der «Gregorianer», die die Beherrschung der Bistümer durch die Lehnsherren und Fürsten verurteilen. Aber auch die Teilnahme der Laien an der Wahl der Oberhirten im Rahmen einer Gemeinschaft von Gläubigen wird ins Auge gefaßt. Nicht um die Laien vollständig auszuschließen, sondern um die Laienschaft den *sacerdotes* unterzuordnen, gemäß dem inzwischen klassisch gewordenen Schema von den *duo genera christianorum*. Die Erklärungen kommen in Fülle: «Die Wahl ist Sache der Kleriker, das Volk gibt seine Zustimmung» (erstes *dictum* der D. 62). Gratian kommentierte die zitierte Formel Cölestins I. vom Jahre 429 («Das Volk soll lernen und nicht führen») so: «Das Volk darf nicht führen, es soll folgen» (*dictum* über die D. 62, c. 2). Da Gratian jedoch die das Recht der Fürsten festlegenden Texte nicht übergehen kann (D. 63, c. 8 bis 25), schließt er mit folgender Nuance: «Es ist klar, daß von der Wahl die Laien nicht ausgeschlossen und die Fürsten nicht ferngehalten werden dürfen. Die Tatsache aber, daß das Volk bei der Wahl eine Rolle spielt, bedeutet nicht, daß es dazu berufen sei, die Wahl selbst zu vollziehen; jedoch soll es der durch die Kleriker vollzogenen Wahl seine Zustimmung erteilen» (*dictum* nach dem c. 25). Von einer päpstlichen Einflußnahme ist im Gratianischen Dekret kaum die Rede.

II.

Zwei Umstände werden in weniger als zwei Jahrhunderten diese Regelung umstürzen: das Schrumpfen der Wählerschaft, die nun auf das Domkapitel mit seinen heftigen Spannungen eingeschränkt wird, und der Wille Roms.

1. Seit dem Altertum wurde die Wählerschaft «hierarchisierenden» Analysen unterzogen. Leo der Große unterschied «die Wünsche der Bürger, das Zeugnis des Volkes, die Meinung der führenden Persönlichkeiten und die Wahl durch die Kleriker» (Ep. 10,4 aus dem Jahre 445); die Wahlberichte zeigen, daß die beistimmenden Zurufe der Menge lediglich eine auf anderem Weg schon vollzogene Wahl bestätigten. Wie bereits bemerkt, bemühte sich Gratian, die Rolle der Laien einzuschränken. Die Dekretisten des 12. Jahrhunderts stoßen in ihren Kommentaren zur Sammlung Gratians in dieser selben Richtung weiter vor; Stephan

von Tournai erklärt um 1160: «Durch seine Zustimmung geht das Volk nur auf dem durch den wählenden Klerus gekennzeichneten Weg weiter» (*Summa*, über die D. 63). In einem Brief an das Kapitel von Bremen 1180 überwindet Papst Alexander III. die letzte Hemmung: «Die Laien dürfen nicht zur Wahl zugelassen werden». Das ist eine ganz neue Haltung, wie es kurz danach, im Jahre 1191, die *Summa Reginensis* hervorhebt: «Heute verlangt man nicht mehr die Zustimmung der Laien, weil ihre Zulassung die Wahl in Verwirrung brächte». Den gleichen Ausschluß finden wir auf dem Konzil von Avignon 1209 und vor allem in einer Dekretale Gregors IX. (I, 6, 56).

Auch unter dem Klerus werden viele abgehalten. Tatsächlich konnte aus praktischen Gründen nur der Klerus der Bischofsstadt, in der die Wahl stattfand, daran teilnehmen. Selten waren die Äbte der Umgebung zugegen, vielleicht einige Vikare des Bistums, die Mittel und Lust hatten, zu diesem Zweck in die Stadt zu reisen. In der Tat wurde das Monopol des Domkapitels zu einer festen Einrichtung, und die Erinnerung an das Recht «religiöser Männer», an der Wahl teilzunehmen, wie es das Laterankonzil von 1139 (Canon 28) formulierte, fiel rasch der Vergessenheit anheim.

Die auf das Kapitel zusammengeschrumpfte Wählerschaft erwies sich zu oft als unwirksam. In dieser abgeschlossenen Welt herrscht nicht immer Friede, und die Bischofswahl wird zum Anlaß von Zusammenstößen, die sich zuweilen zu richtigen Feindseligkeiten auswachsen. Die Erfahrung zeigt, daß die Domherren, oft der Archidiakon, wohlplazierte Kandidaten sind, auch wenn keine Vorschrift dazu verpflichtet, den Bischof aus den Kapitularen zu wählen. Persönlicher Ergeiz und Rivalitäten unter den Domherren verstehen sich meisterhaft auf eine Ausnutzung der Geheimgänge in der Wahlprozedur. Der Gegensatz zwischen Zahl und Qualität, zwischen der *maior pars* und der *sanior pars* nährt eine schikanöse Gesinnung, denn jede zahlenmäßig geschlagene Minorität neigt dazu, sich für den verständigeren Teil auszugeben und so sich durchzusetzen. Daher die endlosen Konflikte, die in zahllosen Texten ihre Spuren hinterlassen haben. Daher auch die Debatten und Prozeduren, die zum größten Schaden der Diözese und der Gläubigen die Vakanz des bischöflichen Stuhls in die Länge ziehen.

Unfähig, ihre Leidenschaften zu zähmen, wenden sich die Wähler gezwungenermaßen an Rom und bitten den Papst um seinen Schiedsspruch in ihren Meinungsverschiedenheiten. Dadurch gestehen sie ihre Unfähigkeit ein und geben dem Papsttum Gelegenheit, sich an ihre Stelle zu setzen. Denn sehr oft entscheidet der Papst (oder ein von ihm beauftragter Prälat) die Debatte durch Aufdrängen seines eigenen Kandidaten. Beispiele derartiger Einsetzungen eines neuen Bischofs sind seit dem Pontifikat Gregors VII. zu verzeichnen. Bis in die letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts hinein sind sie recht selten, werden aber mit Innozenz III. sehr häufig. Die Berufung gegen einen umstrittenen Wähler gilt als *causa maior* und untersteht so allein der römischen Autorität. Die Beispiele solcher Berufungen sind nicht mehr zu zählen, und auf dem Konzil von Lyon 1274 sucht Gregor X. ihre «maßlose Häufigkeit» einzudämmen. Anderseits setzen das 4. Laterankonzil und später Bonifaz VIII. (VI, 1, 6, 12) auf dem Weg einer Rechtsübertragung die Ernennung durch den Metropoliten oder den Papst an die Stelle des unfähigen Kapitels, um einer zu langen Vakanz entgegenzuwirken, oder als Strafmaßnahme wegen der Wahl eines unwürdigen Kandidaten.

Die Wählerschaft gibt sich selbst auf. An ihre Stelle setzt sich das Papsttum. Die Wege zu diesem Ziel sind vielfältig, verschieden sind auch die Gründe, die zu ihm führen.

2. Das Versagen der Wählerschaft hatte den päpstlichen Ernennungen die Bresche geöffnet. Auf die Häufigkeit dieses Versagens wurde hingewiesen. Es gilt nun, die Bedingungen der päpstlichen Ernennungen genauer darzulegen.

Kraft der *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, die dem römischen Pontifex die Vormundschaft über die ganze Kirche anvertraute, war der Papst befähigt, in jedweder Diözese den passenden Oberhirten einzusetzen. Nun hatte das gregorianische Papsttum die Gewohnheit angenommen, durch energisches Dazwischentreten die Würde des Bischofsamtes wiederherzustellen, was das Rechtsprinzip wiederum durch die Anwendung selbst verstärkte. Das Papsttum war schon von vornherein bereit einzugreifen; die zahlreichen Hilferufe, die den Päpsten zukamen, machten dieses Eingreifen zu einer geradezu unausweichlichen Notwendigkeit.

Ein anderes Motiv päpstlichen Einschreitens lag in der politischen Bedeutung des Episkopats. Zur Zeit des Konflikts zwischen Friedrich II. und Papst Innozenz IV. praktiziert dieser in seiner Sorge um ergebene Bischöfe im Kaiserreich deren Ernennung in reichem Maße. Auch für die Ernennungen in Portugal, Schottland oder Ungarn sind politische Erwägungen ausschlaggebend. Zur Bekämpfung des Albigensertums verlangen Gregor IX. und später Innozenz IV., daß der vom Domkapitel Gewählte durch ihre Legaten bestätigt werden. Gegen diese Interventionen von seiten Roms erhebt sich der heilige Ludwig im Namen der «Freiheiten der gallikanischen Kirche». Diese Ernennungen sind Rechtsbruch. Das Wahlrecht war

doch in dem Text *De electione* der Dekretalen Gregors IX. verankert! Derart offensichtlich war die Rechtswidrigkeit dieser Praxis, daß Innozenz IV. selbst am 23. Mai 1252 alle direkten Ernennungen, die ihm «mißbräuchliche Gesuche» abgerungen hatten, widerrief. Aber die Mißbräuche begannen von neuem, denn Alexander IV. revozierte seinerseits die Ernennungen seines Vorgängers (Bulle *Execrabilis quorundam ambitio*). Was nur eine immer häufigere Praxis war, wurde durch das Recht abgestützt. Im Namen der von den Kanonisten des 13. Jahrhunderts verherrlichten *plenitudo potestatis* kann der Papst, «für den der Wille Vernunft ist» (Bernard von Parma), über die Bischofssitze verfügen. Verfahrensordnungen werden aufgestellt, die dem Heiligen Stuhl in den zahlreichsten Fällen die Besetzung der Bischofsstühle reservieren. Wir können diese Verfahren hier nicht in ihren Einzelheiten untersuchen.

Die 1246 auftauchenden «Besetzungsmandate» werden durch die Formel «*de plenitudine potestatis*» gerechtfertigt. Im Jahre 1278 setzt Nikolaus III. durch das Dekretale *Cupientes* den Papst in folgenden Fällen an die Stelle der gewöhnlichen Instanzen (Domkapitel oder Metropolitankapitel): bestrittene Wahl, Versetzung, Resignieren, Suspension, Degradierung des Benefiziumsinhabers, sowie im Falle einer Rechtsübertragung oder eines Rechtsvorbehalts. Dies letztere, von Clemens IV. eingeführte, wird durch Bonifaz VIII., Clemens V. und Johannes XXII. (Constitutio *Ex debito*, 1316) auf immer zahlreichere Fälle ausgedehnt. Urban V. verkündet 1363 sein Recht, in der ganzen Christenheit Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen zu ernennen. Tatsächlich hatte die Ernennung mit wenigen Ausnahmen die Wahl ersetzt.

So erscheint die Ernennung wie vieles andere als ein deutliches Zeichen des römischen Zentralismus und Absolutismus, die seit Gregor VII. unaufhörlich zunehmen. Überall macht sich die römische Autorität bemerkbar; sie wird verstärkt durch die Ausnützung alter, in den Digesten und dem Codex des Justinian wiederentdeckter Aussprüche; sie wird getragen von dem Willen und dem Prestige einer ganzen Reihe großer Päpste, angefangen von Alexander III. bis zu Johannes XXII. Die Schwächen der Ortskapitel erleichtern und rechtfertigen noch das Eingreifen dieser Autorität.

Hierarchische Zentralisation und pastorale Sorgen sind nicht die einzigen bestimmenden Momente dieser neuen Politik. Noch andere, zufällige, aber dringende Beweggründe erklären die päpstliche Haltung.

Die Verfügung über die Bistumsbesetzungen erlaubt es, viele Gelüste zufriedenzustellen. Durch die bedeutenden Einkünfte und den angesehenen Titel werden zahlreiche Kandidaten angezogen. Wie einst die weltlichen Herren können jetzt die Päpste auf diese Weise ihrer Familie und ihren Freunden dienstbar sein[3]. Zur eigenen «Kundschaft» der Päpste kommt noch die ihrer Umgebung hinzu, besonders die der Kardinäle, die für ihre Angehörigen um reichbegüterte Bischofssitze vorstellig werden. Auch die Fürsten bitten den Papst um Benefizien zugunsten von Verwandten, Offizieren und Hofräten[4]. Erleichtert wird die Ausnützung des Bischofsamtes zu persönlichen Zwecken noch durch eine große Freizügigkeit hinsichtlich der Residenzpflicht und also der eigentlichen bischöflichen Aufgaben.

Zu den Gesuchen gesellen sich die Einkünfte. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts schuldet der Bischof gelegentlich seiner Bestätigung oder Ernennung durch den Papst zusätzlich zu den Gebühren der päpstlichen Kanzlei eine finanzielle Abgabe: «manus services» für das Kurienpersonal, vor allem jedoch «allgemeine Dienste», in die sich die apostolische Kammer und die des Heiligen Kollegiums teilen und die ein Drittel der Jahreseinnahmen der Benefizien ausmachen. Dazu fügt das Papsttum noch die «annates», d. h. die Einziehung der Einnahmen des ersten Jahres der gewährten Benefizien, was Clemens IV. die Erklärung abringt (1267), er «erröte» wegen der so von den Diözesen abgeschöpften Summen. Trotz dieses Skrupels blieb die Praxis, wie sie war. Die finanziellen Bedürfnisse der Avignonenser Päpste sind wohlbekannt. Die Ernennung der Bischöfe trug dazu bei, diese Ausgaben zu begleichen.

III.

Die verschiedenen Wege, auf denen die Ernennung die Wahl verdrängte, die Vielfalt der örtlichen Situationen und das mehr oder weniger starke Drängen der päpstlichen Umgebung und der Bittsteller selbst machen es erklärlich, warum sich die Umwandlung nicht mit einem Schlag, zu einem genauen Zeitpunkt und in der gesamten Christenheit vollzogen hat.

Wir sagten es schon, die Wahl besteht manchmal noch bis in unsere Tage. Aber besonders seit den letzten Jahrzehnten des 13. bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts hinein sind beide Systeme nebeneinander in Anwendung; die Ernennung nimmt allmählich zu[5], nicht ohne zuweilen noch von einigen Wahlen abgelöst zu werden. Zwischen 1227 und 1303 hat man mehr als 1400 Bistumsbesetzungen zählen können. In Bordeaux waren es von 1200 bis 1247 drei, von 1261 bis 1314 21 Ernennungen.

Wichtiger als dieses schwankende Verhalten, das ja die allgemeine Ausrichtung des Wandlungsvorgangs

nicht in Frage stellt, sind die Folgen der neuen Ordnung für die Auswahl der Bischöfe und das Leben der Diözese. Im Zeitalter der Bischofswahlen stammte der oft aus den Kapitelsvätern selbst gewählte Bischof häufig der Diözese. Er war beauftragt, sie zu leiten, er blieb ihr treu; und die bei der Weihe eingegangene mystische Ehe erlitt kaum einen Bruch. So kam es zu langen Amtszeiten mit dem Tod des Prälaten als normalem Abschluß.

Die Ernennung verändert diese Sachlage. Der vom Papst erwählte Bischof gehört oft zum päpstlichen Gefolge oder zu dem der Bittsteller. Die ihm zufallende Diözese kennt er sehr selten[6], und auch dann, wenn er in seiner Diözese residiert, fühlt er sich ihr doch wenig verbunden. Nach dem Belieben des Heiligen Stuhls oder auf eigenen Wunsch hin begibt er sich nach einigen Jahren auf einen anderen Bischofssitz. Die Versetzungen, die mit dem mystischen Bund zwischen dem Bischof und seiner Kirche grundsätzlich in Widerspruch stehen und auch lange Zeit eine verpönte Ausnahme bilden, werden zum Normalfall. Familiäre Gründe, die Zugkraft einer angenehmen Residenz oder eines reicher ausgestatteten Benefiziums, die Ortsnähe der Fürsten und der Könige – alles das drängt zu solchen örtlichen Veränderungen. Das Interesse der Gläubigen ist nicht mehr der einzige Grund für die Entwicklung der bischöflichen «Karriere», deren Gipfel in Rom liegt – oder in Avignon.

So zeichnet sich ein neuer Episkopat ab, den Kaiser und Könige im Auge behalten. Er wird zum Verhandlungsgegenstand zwischen Fürsten und Rom werden. Um das französische Exempel zu zitieren: das Konkordat von Bologna bezeugt die Bedeutung, die der «allerchristlichste König» diesem Episkopat zubilligt.

[1] Von daher der Unterschied in der Disziplin der orientalischen Kirchen (melchitische, maronitische, syrische, kaldäische, koptische und armenische Kirche), in denen das Wahlprinzip besser überlebt hat.

[2] Eine französische Übersetzung der meisten hier zitierten Texte findet sich in Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVIe s., veröffentlicht von J. Gaudemet, J. Dubois, A. Dubal und J. Champagne (Paris 1979).

[3] Nach seiner Wahl zum Papst Clemens V. vergißt Bertrand de Got seine Familie nicht; das Quercy, die Heimat Johannes XXII., und die Auvergne, aus der Urban V. stammt, bringen zahlreiche Bischöfe hervor. Die Päpste in Avignon übertragen mehr als 45 Bistümer an ihre Hauskapläne, ihre Kammerdiener und Schatzmeister.

[4] Im Jahre 1243 entscheidet Innozenz IV. einen Wahlkonflikt in Noyon zugunsten des natürlichen Sohnes Philipp Augusts, Pierre Charlot. Während des ganzen 14. Jahrhunderts erfreuen sich Kanzler, Hofräte und Parlamentsmitglieder der päpstlichen Ernennung dank der Bemühungen ihrer Lehnsherren.

[5] Zwischen 1317 und 1378 vier ernannte Bischöfe gegen einen gewählten Bischof in der Provinz Bordeaux, aber 46 von 50 in der Provinz von Toulouse und 81 von 83 in der von Bourges. Für die ganze Christenheit 780 päpstliche Einsetzungen während der 18 Jahre des Pontifikates Johannes XXII.

[6] Ein Kanoiker aus Orléans wird Erzbischof von Aix (1257). Im 14. Jh. stammt kein einziger Bischof in der Provence aus der Gegend selbst.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN GAUDEMET

1908 geboren in Dijon (Frankreich). Professor des römischen Rechts an den Universitäten von Grenoble, Straßburg und Paris sowie am Institut für kanonisches Recht in Straßburg, Direktor der Kirchenrechtsstudien an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (5. Abt., Religionswissenschaften), Fachberater der Päpstlichen Kommission für die Neubearbeitung des Corpus Juris Canonici und des orientalischen Kirchenrechts. Hauptsächliche, das Recht und die Institutionen der Kirche betreffende Veröffentlichungen: L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XIe au XIIIe siècle (Paris 1944); La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles, Institut für römisches Recht an der Universität von Paris, XV (Paris ²1979); L'Eglise dans l'Empire romain: Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident, Bd. III (Paris 1958); Les institutions ecclésiastiques en France du milieu du XIIe s. au début du XIVe s.: Histoire des Institutions françaises au Moyen-Age, III, Les Institutions ecclesiastiques (Paris 1962) 141–335; Conciles Gaulois du IVe siècle: «Sources chrétiennes» (Paris 1977); Le droit romain dans la Littérature chrétienne occidentale du IIIe au Ve s., IRMAE (Mailand 1978); Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVIe s., in Zusammenarbeit mit J. Dubois, A. Duval, J. Champagne (Paris 1979). Anschrift: Université de Droit, d'Economie et de Sciences sociales de Paris, 12, Place du Panthéon, F–75231 Paris Cedex 05.

Bernhard Schimmelpfennig

Das Prinzip der «sanior pars» bei Bischofswahlen im Mittelalter

Im Jahre 1215 legte das 4. Laterankonzil durch den Kanon 24[1], der bald darauf auch in das offizielle Kirchenrecht aufgenommen wurde[2], das Verfahren bei Bischofswahlen fest. Fortan waren nur noch drei Wahlarten erlaubt: *per scrutinium, per compromissum, quasi per inspirationem*. Als üblich galt die zuerst genannte Form, bei der drei vom Domkapitel als Wählerkolleg bestimmte Befrager (*scrutatores*) die Voten erforschten und aufschrieben. Als gewählt galt derjenige, dem alle oder «der größere und gesündere Teil des Kapitels» zugestimmt hatten[3]. Diese Bestimmung setzte voraus, daß sich bis 1215 der Wählerkreis zumindest in der Rechtstheorie auf das Domkapitel beschränkt hatte und schon mehr oder weniger konkrete Vorstellungen über die «Gesundheit» bestimmter Wähler existierten. Daher muß zuerst auf die Vorgeschichte des Konzilsbeschlusses eingegangen werden.

Als Ausgangspunkt für die Entwicklung der Lehre von der *sanior pars* gilt die Bestimmung der Benediktinerregel über die Abtswahl: Als gewählt gilt, wen die gesamte Gemeinschaft oder ein wenn auch kleiner Teil durch «gesünderen Ratschluß» gewählt hat[4]. Worin sich die «Gesundheit» äußert, wurde von Benedikt nicht beschrieben. Als Prüfungsinstanz galt lediglich Gott. Daraus geht hervor, daß Benedikts Bestimmung keine Rechtsformel, sondern eine spirituelle Forderung an die Wähler war zum Schutz eventueller Minderheiten. Ähnlich vage waren auch die meisten anderen Formulierungen aus dem Frühmittelalter gefaßt. Und wie bei Benedikt bezeichneten sie gewöhnlich eher die Intention der Wähler als die Wähler selbst. Und wenn die Wähler charakterisiert wurden, waren es die Führungskreise des Klerus und der Laien (*maiores et meliores* usw.), entsprechend der ständischen Gliederung der Gesellschaft. Auf diese Gliederung bezog sich wohl auch eine Stellungnahme für den Gegenkandidaten Papst Sergius' III. aus dem Jahre 898, die jedoch schon spätere Formulierungen vorwegnahm[5], wenn auch das Korrektiv zur Majorität die «Heiligkeit», nicht die «Gesundheit» war.

Mit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts veränderte sich die Lehre, später auch die Praxis kirchlicher Wahlen[6]. Die Absicht der Reformer war, jeden nichtgeistlichen Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Ämter auszuschalten, um so die «Freiheit der Kirche», die immer stärker als vorwiegend vom Klerus bestimmte Gemeinschaft begriffen wurde, zu sichern. Dafür mußten vor allem zwei Maßnahmen ergriffen und durchgesetzt werden: die Hervorhebung der eigentlichen Wahl gegenüber anderen Akten der Amtseinsetzung – bisher waren Wahl, Akklamation und liturgische Handlungen gleichwertige Akte gewesen – und die klare Bestimmung und allmähliche Eingrenzung des Wählerkreises. Natürlich war dieses Vorhaben nicht auf einmal zu erreichen; außerdem scheinen die Intentionen der Reformer des 11. Jahrhunderts zum Teil von denen des 12. differiert zu haben, wie die erhaltenen Zeugnisse andeuten. Wichtig war den sogenannten «Gregorianern» vor allem die positive Absicht der Wähler. Daher schrieb Gregor VII. selbst von dem «besseren und religiöseren Teil von Volk und Klerus» oder von dem «gläubigeren und religiöseren Teil», und 1078 wurde in Augsburg Wigold vom «besseren und größeren Teil der kirchlichen Funktionsträger» gewählt[7]. Schon etwas genauer formulierte Ivo von Chartres, wenn er in einem Brief an Paschalis II. über die Bischofswahl in Beauvais von den «Klerikern mit besserem Ruf und gesünderem Rat» schrieb[8]. Doch auch diese Formulierung blieb vieldeutig. Gewöhnlich wurde lediglich in etwas umgewandelter Form die Forderung des Mönchsvaters Benedikt auf die Bischofswahlen übertragen. Und wenn der «gesündere Ratschluß» überprüft wurde, so geschah das weniger durch kirchliche Instanzen als durch weltliche Herrscher, wie es Kalixt II. 1122 im Wormer Konkordat dem deutschen König ausdrücklich zugestand. So verwundert es nicht, daß auch im 11. und 12. Jahrhundert vorwiegend die Herrscher bei zwiespältigen Wahlen entschieden und außer ihnen und dem Ortsklerus die mächtigeren Gruppen der Laien die Auswahl der Kandidaten bestimmten[9]. Und nur selten, wie etwa bei den schismatischen Papstwahlen von 1130 und 1159, nahmen die Wähler für sich in Anspruch, der «größere und gesündere Teil» (1130) oder der «gesündere Teil» (1159) zu sein. Wichtiger war statt dessen bei Bischofswahlen häufig die Summe, die ein Kandidat der Kontrollinstanz zahlte.

Doch bahnte sich zumindest in der Rechtstheorie seit den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts die Beschränkung des Wählerkreises auf das Domkapitel und damit zugleich eine wachsende Bedeutung der *sanior pars* an. Voraussetzungen dafür waren die wachsende Verfestigung der Domkapitel als Korpora-

tion und das Vorbild des Kardinalskollegiums als ausschließlichen Wählerkreises bei der Papstwahl[10]. Schon 1139 mußte das II. Laterankonzil gegen den Ausschluß von Ordensleuten bei der Bischofswahl einschreiten; wenn Laien genannt wurden, dann gewöhnlich nur, um ihre Mitwirkung an der Bischofswahl abzulehnen. So erstaunt es nicht, daß seit der Jahrhundertmitte – zuerst vor allem in Frankreich – Domkapitel das ausschließliche Wahlrecht für sich beanspruchten und von den Päpsten auch bestätigt erhielten. Schon Alexander III. betonte in einem Brief an das Domkapitel von Arras die Bedeutung des «größeren und gesünderen Teiles», den er analog zur Benediktinerregel als «Teil mit dem größeren und gesünderen Ratschluß» interpretierte[11]. Und derselbe Papst ließ 1179 auf dem 3. Laterankonzil beschließen, daß für Beschlüsse von Domkapiteln bei Dissens immer die Meinung des «größeren und gesünderen Teiles des Kapitels» gelten solle, wenn nicht die Minderheit begründete Einwände erhob[12]. Das Domkapitel war somit als Korporation sanktioniert; bei Beschlüssen, zu denen natürlich auch die Wahlakte gehörten, hatte die Minderheit die Beweislast. In den Jahren 1209 und 1213 mußten auch die künftigen Kaiser Otto IV. und Friedrich II. in ihren Krönungsversprechen außer der Freiheit kirchlicher Wahlen selbst die Begrenzung des Wählerkollegs auf das Domkapitel und die Bedeutung der *maior et sanior pars* beeiden[13]. Der Weg zu dem anfangs zitierten Kanon von 1215 war somit auch politisch geebnet.

Die Bedeutung des Dekretes von 1215 liegt vornehmlich darin, daß von nun an das Prinzip der *sanior pars* bei kirchlichen Wahlen für die gesamte Kirche galt, während es bisher höchstens in einzelnen Gebieten von rechtlichem Belang gewesen war. Die einzige Ausnahme betraf die Papstwahl, für die seit dem 3. Laterankonzil von 1179 die Zweidrittelmehrheit ausschlaggebend war, da es zur Prüfung der «Gesundheit» keine Instanz gab. Anlaß zu dieser Entscheidung war die schismatische Wahl von 1159 gewesen, in der sich die Minderheitspartei Viktors IV. als *sanior pars* bezeichnet hatte. Doch hatte der Beschluß von 1215 die nicht unbedingt positiv zu wertende Folge, daß ein spirituelles Kriterium juristisch möglichst einwandfrei definiert werden mußte, um bei Prozessen als Argument bewertet werden zu können. Dieser Mühe unterzogen sich die Päpste seit Gregor IX. und die gleichzeitigen und späteren Kanonisten. Sie versuchten zu klären, wer die *pars maior et sanior* sei, wodurch sie sich auszeichne und wer bei zwiespältigen Wahlen über die «Gesundheit» zu befinden habe.

Wichtig für die Klärung war Gregors IX. Dekretale «In Genesi», die festlegte, wie die sogenannte *collatio*, der Vergleich der Wählervoten, durchzuführen sei[14]: Bei zwiespältigen Wahlen müßten bei den Wählerparteien die Stimmenzahl, der Eifer und das Verdienst verglichen und gewertet werden. Derselbe Papst entschied in einer anderen Dekretale anläßlich einer Doppelwahl in Châlons-sur-Marne, daß die Wahl ungültig sei, weil die Majorität nicht die *pars sanior* sei, denn die Minderheit verfüge über größere Verdienste und Autorität[15].

Vor allem am Beispiel dieser beiden Dekretalen verdeutlichten die Kanonisten des 13. Jahrhunderts, wer als *pars sanior* zu bezeichnen sei. Dafür war es notwendig, die Begriffe Eifer (*zelus*), Verdienst (*meritum*) und Autorität (*auctoritas*) zu definieren. Doch konnten sie nur teilweise eine einhellige Lehrmeinung erarbeiten. Auszüge aus den wichtigsten Kommentaren mögen die unterschiedlichen Standpunkte erläutern. Bernardus de Botone forderte in seinem Apparat, der als *Glossa ordinaria* weite Verbreitung fand, von Wählern und Kandidaten den *zelus*, vom Kandidaten außerdem *merita* und von den Wählern *dignitas*, damit aufgrund aller Faktoren der größere und gesündere Teil erkannt werden kann[16]. An anderer Stelle identifizierte er *auctoritas* mit den Dignitäten im Kapitel und mit den im Leben errungenen Verdiensten, *zelus* mit der Absicht, ohne menschliche Rücksichten zu wählen; demzufolge bezeichnete er die Partei als *maior et sanior*, die durch größeren Eifer und größere Frömmigkeit motiviert sei[17].

Differenzierter, aber auch zum Teil abweichend urteilte Gottfried von Trani in seiner vielbeachteten Summe[18]. Die Begriffe *zelus* und *meritum* definierte er vorwiegend negativ: Keinen *zelus* besitzt, wer mit der großen Exkommunikation, der Suspension oder dem Interdikt bestraft ist, einen Unwürdigen wählt oder die Wahlform nicht einhält; über nicht ausreichende *merita* verfügt, wer wegen illegitimer Geburt oder aufgrund seines Lebenswandels und Wissens nicht zu empfehlen ist, wer jünger als 30 Jahre oder mit Exkommunikation, Suspension oder Interdikt bestraft ist. Erstere dürfen nicht wählen, letztere nicht gewählt werden. Seine Folgerung[19]: «Zu wählen ist, wer würdiger erscheint, denn die Partei, die den Würdigeren nominiert, verfügt über den besseren *zelus*. Daher ist sie, wenn sie nicht über die Mehrheit verfügt, doch als gesünder anzusehen, weil der *zelus* aus zwei Faktoren besteht, der Autorität der Wähler und der Würdigkeit des Gewählten». Doch gilt nur der als gewählt, der über die absolute Mehrheit und die *pars sanior* verfügt.

Die von Gottfried entwickelten Kriterien übernahm und erweiterte Heinrich von Susa, bekannt unter dem Namen Hostiensis. *Sanior* identifizierte er mit dem *zelus*, «der aus drei Komponenten besteht: der Eig-

nung des Gewählten, der Autorität und spirituellen Intention der Wähler». Doch wertete er die Eignung am höchsten, denn welcher Kandidat die größeren Verdienste aufweise, dessen Wähler dürften auch den besseren *zelus* besitzen[20]. Anders als Gottfried und realitätsnahe erklärte er, wer nicht über *zelus* verfügt: der durch Bitten, Geld oder Furcht Motivierte[21].

Mit positiven Termini definierte dagegen Innozenz IV. in seinem Apparat den *zelus*: Er besteht aus der größeren Autorität, den größeren Würden, höheren Weihen, höherem Alter und größerer Frömmigkeit. Einfacher und klarer als Hostiensis bezog er die *merita* auf den Gewählten, den *zelus* auf die Wähler[22].

Einig waren sich die Kanonisten demnach nur darin, daß gemäß der Dekretale Gregors IX. bei zwiespältiger Wahl *meritum* und *zelus* zu untersuchen seien. Aber ob die daraus ermittelte *pars sanior* der Majorität vorzuziehen sei, wurde von den einen bejaht, von anderen verneint. Ebenso umstritten war, aufgrund welcher Kriterien *zelus* und *meritum*, also die *pars sanior*, genau zu ermitteln seien. Kein Wunder, daß bei vielen Doppelwahlen alle Parteien behaupteten, die *pars sanior* zu sein. Die Prüfung und Entscheidung lag beim *superior*, an den sie appellierten, und das war immer häufiger der Papst. Daher trug gerade auch das Prinzip der *sanior pars* dazu bei, daß das Papsttum immer stärker bei Bischofswahlen eingriff und sich die Besetzung von Bistümern reservierte. In anderen Fällen nutzten die weltlichen Herrscher, so in England und Frankreich, die Gunst der Stunde und setzten somit trotz entgegenstehender kirchlicher Bestimmungen die Herrscherpolitik früherer Jahrhunderte fort.

Ein weiterer Nachteil der damaligen Wahlpraxis war die Einschränkung des Wählerkreises auf das Domkapitel. Gerade die Bischofswahl wurde von vielen Domkapiteln benutzt, um durch Wahlkapitulationen und Auswahl gefügiger Kandidaten Einfluß auf die Leitung der Bistümer zu erringen. Und wo dies nicht gelang, entwickelten die Domkapitel häufig eine Gegenregierung zum Bischof. Hinzu kam die personelle Zusammensetzung der Domkapitel. Gewöhnlich repräsentierten sie die Führungsschichten der jeweiligen Region. Kein Wunder, daß die Auswahl der Bischofskandidaten zur Wahrung der Interessen dieser Schichten benutzt wurde. Daher spiegelten zwiespältige Wahlen häufig Konflikte zwischen einzelnen regionalen Machtgruppen wider. Diese Tendenz wurde noch verstärkt in den Ländern, wo gerade auch mit Hilfe des Papsttums die Zentralgewalt geschwächt oder völlig eliminiert worden war, wie in Deutschland oder in Norditalien. Daher dienten in Deutschland die Wahlen, wenn möglich, der Stabilisierung territorialer Herrschaft und in Norditalien kommunalen Regimen oder neu entstehenden Signorien. Es leuchtet ein, daß auch das Papsttum die Bischofswahlen benutzte, um in Mittelitalien den Kirchenstaat aufzubauen. Die Prüfung des *zelus* und der *merita* war demzufolge oft nur das durch das Kirchenrecht vorgegebene Instrument zur Wahrung der jeweils vorherrschenden Interessen, die *maior et sanior pars* also die im Augenblick stärkste regionale Machtgruppe. Durch Druck, Geld und geschickte Ausnutzung der päpstlichen Dispenspraxis konnten *zelus* und *merita* auch noch «verbessert» werden. Kein Wunder, daß allein Innozenz IV. 24 illegitim Geborenen – davon 6 Priestersöhnen und einem Bischofssohn – die Weihe zum Bischof erlaubte, obwohl er wie alle anderen Kanonisten in seinem Apparat betont hatte, daß illegitime Geburt ein Wahlhindernis sei[23].

Die Folge war, daß Bestrebungen einsetzten, das Prinzip der *sanior pars* zugunsten des reinen Mehrheitsprinzips aufzugeben[24]. Schon der Bologneser Kanonist Tankred hatte die *maior pars* betont. Innozenz IV. schrieb, daß «durch eine Mehrheit die Wahrheit besser erkannt wird». Hinzu kamen das Bemühen der Päpste seit Alexander IV., nicht mit allen Querelen bei Bischofswahlen befaßt zu werden. Daher entschied sich 1274 das von Gregor X. geleitete II. Konzil von Lyon nach dem Vorbild der Papstwahlen, dann die Mehrheit als allein ausschlaggebend anzusehen, wenn sich zwei Drittel der Wähler auf einen Kandidaten geeinigt hätten. In diesem Falle solle keine Wahlanfechtung aufgrund der Kriterien *zelus, meritum* oder *auctoritas* erlaubt sein. Die unterlegene Minderheit hätte nur die Möglichkeit, die Wahl wegen der Nichteignung des Mehrheitskandidaten annullieren zu lassen; doch trüge sie die Beweislast. Mit Recht folgerte Johannes Andreae in seiner Glossa ordinaria zu diesem Dekret[25]: «Wo die Mehrheit ist, wird vermutet, daß sie auch der gesündere Teil sei.» Und um Appellationen an den Apostolischen Stuhl noch zu erschweren, erließen Gregor X., Nikolaus III. und Bonifaz VIII. Sanktionen gegen Appellanten, die aus nichtigem Anlaß oder mit unzutreffenden Beschuldigungen Mehrheitswahlen anfochten. Ebenso wurde materieller Druck bei Bischofswahlen verboten[26]. Doch bedeutete dies nicht, daß die Majorität bei allen Bischofswahlen genügte. Beim Fehlen der Zweidrittelmehrheit konnte sich auch weiterhin die Minderheit als *sanior pars* bezeichnen und die Wahl anfechten. Und trotz der Beschränkung des Wählerkreises auf das Domkapitel bestand auch für Nichtwähler, ja sogar für Laien, die Möglichkeit der Opposition, wie Johannses Andreae betonte[27]. Erforderlich waren natürlich kirchenrechtlich ausreichende Anfechtungsgründe. Und weil

derselbe Kanonist hervorhob[28], daß nicht alle die Formen der Wahl durch *Scrutinium* genügend kannten, ist zu vermuten, daß Formfehler willkommene Gelegenheiten waren, Bischofswahlen anzufechten.

Allerdings verhinderte die Wahlpraxis nicht, daß sich das Majoritätsprinzip zu ungunsten der *sanior pars* immer stärker durchsetzte. Schon die Päpste des späten 13. Jahrhunderts, wie Nikolaus IV., betonten in ihren Schreiben häufig nur noch die Mehrheit, sofern sie sich nicht schon die Besetzung des betreffenden Bistums reserviert hatten. Und wenn sich Konzilien, wie etwa die von Konstanz und Basel, zur Bischofswahl äußerten, nannten sie nur noch die Majorität, nicht mehr die *sanior pars*. Daher spielte diese auch auf dem so folgenreichen Konzil von Trient keine Rolle mehr[29].

Das Prinzip der *sanior pars* blieb zwar weiterhin bestehen, doch überlebte es vor allem dank der vornehmlich akademischen Zwecken dienenden Tätigkeit der Kanonisten. Ungeachtet des Konzilsbeschlusses von 1274 kommentierten sie die Dekretalen Innozenz' III. und Gregors IX. wie ihre Vorgänger. Typisch dafür ist Guillaume de Mandagout, der den erfolgreichsten Wahltraktat verfaßt hat. Wie Innozenz IV. hielt er den *zelus* für das Kriterium, die Wähler zu prüfen, während die *merita* zur Erkenntnis des würdigeren Kandidaten dienten. Und Hostiensis folgend benannte er die positiven und negativen Merkmale von *zelus* und *meritum*. Was aber seinen Traktat über die meisten anderen Wahlabhandlungen heraushebt, sind seine Vorschläge für Formulare über die Wahlpublizierung und über Prozeßschriften, denn in ihnen sind die sonst vornehmlich theoretischen Ausführungen über *zelus*, *meritum* und *sanior pars* als Argumentationshilfen eingearbeitet[30].

Doch setzte sich die Bevorzugung der Majorität auch bei den Kanonisten immer stärker durch. So betonte Johannes Andreae, der im Spätmittelalter einflußreichste Kanonist, daß eine Minderheit nur dann als *sanior pars* anzusehen und demzufolge der Kandidat der Mehrheit nicht gewählt sei, wenn *auctoritas* und *meritum* der Minderheit die der Mehrheit bei weitem übertreffe und sich die Votenzahlen nur geringfügig unterschieden[31]. Doch gewöhnlich würde unterstellt, daß die Majorität auch über einen guten *zelus* verfüge. Wenn aber der *zelus* der Wähler zu prüfen sei, dann vor allem in Hinblick auf negative Merkmale, wie menschliche Begierde, Bevorzugung der Verwandtschaft, fehlendes Alter und mangelnde Qualifizierung oder Haß gegen den, dem man nicht zustimmt[32]. Johannes von Anagni überbot noch diese Definition, indem er den *zelus* nur negativ beschrieb[33]. Daher konnte lediglich das *meritum* noch positiv interpretiert werden. So erstaunt es nicht, daß um 1400 Antonio da Butrio das *meritum* durch *sanioritas* ersetzte und dies noch an anderer Stelle verdeutlichte: «Die *sanioritas* der Wähler wird hauptsächlich aus der Person des Gewählten heraus erkannt.»[34] Für die Kanonistik des 15. Jahrhunderts und der Frühen Neuzeit wichtig hielt auch Nicolaus de Tudeschis, genannt Panormitanus, in etwas abgeschwächter Formulierung an dieser Einengung fest, auch wenn er sich bemühte, die klassische Lehre des 13. Jahrhunderts in seinen Kommentar einzuarbeiten[35].

Gewöhnlich blieben derartige Äußerungen ohne praktische Bedeutung, weil die Besetzung der Bistümer ein Vorrecht des Papsttums oder der Landesherren geworden war. Doch wenn ein Machtvakuum wie im Deutschen Reich des 17. Jahrhunderts existierte, erwachte die alte Lehre zu neuem Leben und sogar das Prinzip der *sanior pars* konnte dann wie Jahrhunderte zuvor Wählerparteien als Argument bei der Durchsetzung ihrer Interessen dienen[36]. Doch der kirchenrechtliche Nutzen dieses Prinzips, von spirituellen Intentionen ganz zu schweigen, war zu dieser Zeit genauso gering wie im Mittelalter.

[1] Conc. Oecum. Decreta (Bologna [3]1973) 246.

[2] X. 1.6.42. – Um Platz zu sparen, werden die päpstlichen Dekretalen nach dem jetzt üblichen Schema angegeben: Sammlung (X = Decretales Gregorii IX, VI = Liber Sextus), Buch, Titel, Kapitel. Ediert sind sie von E. Friedberg, Corpus iuris canonici 2 (Leipzig 1881, Nachdr. Graz 1959).

[3] Konzilsfassung: maior vel sanior pars capituli; Dekretalenfassung: maior et sanior pars capituli.

[4] Benedicti regula, rec. R. Hanslik (Corp. Script. Eccl. Lat. 75, Wien 1960) 148, Kap. 64 § 1: pars quamvis parva congregationis saniore consilio. – Zur Entwicklung im Frühmittelalter vgl. E. Ruffini Avondo, Il principio maggioritario nella storia del Diritto Canonico: Arch. Giur. «Filippo Serafini» 4. Ser. 9 (1925) 15–67; A. Carboni, «Sanior pars» ed elezioni episcopali fino alla lotta per le investiture: ebd. 6. Ser. 27 (1960) 76–127; A. Carboni, L'influenza della Regula S. Benedicti sul regime delle elezioni episcopali: ebd. 6. Ser. 28 (1960) 34–48; H. Grundmann, Pars quamvis parva. Zur Abtswahl nach Benedikts Regel: Festschrift P.E. Schramm 1 (Wiesbaden 1964) 237–51.

[5] Auxilius gegen Sergius III.: maior et sanctior (!) cleri et populi pars (Ruffini Avondo 110).

[6] Zusätzlich zu der in Anm. 4 genannten Literatur vgl. P. Schmid, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreits (Stuttgart 1926); Ph. Hofmeister, «Pars sanioris consilii» (Regula c. 64): Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben. ordens 70 (1959/60) 12–24.

[7] Gregor VII. (Hofmeister 13): pars cleri et populi melior et religiosior; pars fidelior et religiosior. Augsburg (Carboni, «Sanior pars» 122): a meliori et maiori parte ecclesiasticae militiae.

[8] Hofmeister 14: clerici melioris famae et consilii sanioris.

[9] J. Bauermann, Die Frage der Bischofswahlen auf dem Würzburger Reichstag von 1133: Festschrift Robert Holtzmann (Berlin 1933) 103–34; F. Geselbracht, Das Verfahren bei den deutschen Bischofswahlen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Phil. Diss. Leipzig, Weida 1905); M. Pacaut, Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France 1137–1180 (Paris 1957); R. H. Schmandt, The Election and Assassination of Albert of Louvain, Bishop of Liège, 1191–92: Speculum 42 (1967) 639–60.

[10] Kl. Ganzer, Zur Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jahrhunderts: Zeitschr. f. Rechtsgesch. Kan. Abt. 57 (1971) 22–82 und 58 (1972) 166–97.

[11] J. Ramackers, Papsturkunden in Frankreich N.F. 3, Artois (Göttingen 1940) 169 f. Nr. 108 (undatiert, ca. 1159–81): maior et sanior pars bzw. pars fratrum maioris et sanoiris consilii.

[12] Kanon 16: Conc. Oecum. Decreta 219 f. = X 3.11.1.

[13] Mon. Germ. Hist., Constitutiones 2, 37 Nr. § 2 und 58, Nr. 46 f. § 2.

[14] X 1.6.55: collatio numeri ad numerum, zeli ad zelum, meriti ad meritum.

[15] X 1.6.57 «Ecclesia vestra». Argumentation der Mehrheit: maiorem capituli partem habebat, et per hoc debebat pars sua sanior reputari, cum, ubi maior numerus est, zelus melior presumatur. Argumentation der Minderheit: electores cardinalis (= Minderheit) alios meritis et auctoritate precellerent, habito presertim respectu ad personam electam, meliorem zelum eos habuisse constabat.

[16] Glo. ord. zu X 1.6.55, v. «Ad zelum».

[17] Glo. ord. zu X 1.6.57, v. «Non consenserit».

[18] Gottofredo da Trani, Summa super titulis decretalium (Lyon 1519, Nachdr. Aalen 1968) 10vb–15vb.

[19] Op. cit., 12va: Eligendus est is, qui dignior esse videtur; nam pars illa, que in scrutinio nominat digniorem, in meliori zelo consistit; propterea, si non maior numero, sanior tamen esse censetur, quia zelus consideratur ex duobus, scilicet ex auctoritate eligentium et dignitate electi.

[20] Henricus de Segusio (Hostiensis), In V decretalium libros commentaria 1 (Venedig 1581, Nachdr. Turin 1965) 77vb zu C 1.6.55, v. «Sanior» und «Nec plene». Vgl. auch ebd. 79vb zu X 1.6.57, v. «Meritis», «Et auctoritate» und «Zelum».

[21] Henricus de Segusio, Summa (Lyon 1537, Nachdr. Aalen 1962) 19vb, De electione Nr. 12.

[22] Kl. Ganzer, Papsttum und Bischofsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. (Köln/Graz 1968) 12–18.

[23] B. Schimmelpfennig, Zölibat und Lage der «Priestersöhne» vom 11. bis 14. Jahrhundert: Hist. Zeitschr. 227 (1978) 38. – zur Wahlpraxis im 13. Jahrhundert vgl. Kl. Ganzer, Papsttum, passim; G. Barraclough, The Making of a Bishop in the Middle Ages: The Cath. Hist. Rev. 19 (1933/34) 275–319; E. Roland, Les chanoines et les élections épiscopales du XI[e] au XIV[e] siècle (Aurillac 1909) 73–228; Kl. Ganzer, Zur Beschränkung 2 (vgl. Anm. 10).

[24] Kl. Ganzer, Zur Beschränkung 1, 77f.; O. v. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht 3 (Nachdr. Darmstadt 1954) 322ff.; A. Esmein, L'unanimité et la majorité dans les élections canoniques: Mélanges Fitting 1 (Montpellier, 1907, Nachdr. Aalen/Frankfurt 1969) 355–82, bes. 379f. Zitat Innozenz' IV. zu X 1.6.42 (Gierke 324): quia per plures melius veritas inquiritur.

[25] VI 1.6.9 «Si quando». Glo. ord., vor dem Casus: tamen, ubi est maior pars, presumitur, quod etiam sit sanior.

[26] VI 1.6.11, 12, 16, 29.

[27] Glo. ord. zu VI 1.6.16, v. «Unicus».

[28] Glo. ord. zu VI 1.6.29, v. «Inquisitis».

[29] Conc. Const. Sess. XV c. 26; Conc. Basil. Sess. XII de electionibus; Conc. Trid. Sess. VI c. 1 de residentia, VII c. 1 de reform., XXII c. 2 de reform., XXIV c. 1 de reform. (Conc. Oecum. Decreta 431, 469–72, 681f., 687, 738, 759–61).

[30] Guillelmus Mandagotus, Tractatus de electionibus novorum praelatorum (Köln 1574) 44v und 58v–61v, 125v–134v, 151v–169r: Kap. 22, 31, 59, 60.

[31] Johannes Andreae, In I decretalium novella commentaria (Venedig 1581, Nachdr. Turin 1963) 133vb zur letzten Glo. ord. zu X 1.6.57.

[32] Op. cit. 133va zur letzten. Glo. ord. zu C 1.6.57, v. «Auctoritas».

[33] Johannes Monachus, Glossa aurea super Sexto decretalium (Paris 1535, Nachdr. Aalen 1968) 73va: Zusatz des Probus zu VI 1.6.9, v. «Zelus».

[34] Antonius a Butrio, Super Prima Primi Decretalium Commentarii (Venedig 1578, Nachdr. Turin 1967) 137vb zu X 1.6.42; 150ra zu X 1.6.57: Nota primo, quod principaliter ex persona electi colligitur sanioritas eligentium.

[35] Ruffini Avondo, op. cit. 60f., 63; Esmein, op. cit. 375f.

[36] H. E. Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803 (Stuttgart 1905, Nachdr. Amsterdam 1964) 207–11.

BERNHARD SCHIMMELPFENNIG

1938 in Berlin geboren, studierte dort Geschichte, Germanistik und Altamerikanistik. Nach Forschungsaufenthalten in Italien, Frankreich und Spanien ist er seit 1971 Professor für mittelalterliche Geschichte an der Freien Universität Berlin. Aus dem Bereich der Kirchengeschichte publizierte er u.a. verschiedene Arbeiten zum päpstlichen Zeremoniell und zur spätmittelalterlichen Papstgeschichte, außerdem Studien über die Lage der Priestersöhne und über die spanischen Heiligen Jahre. Anschrift: Schopenhauerstraße 5, D–1000 Berlin 38.

Jean Bernhard

Das Konzil von Trient und die Bischofswahl

Das Thema überrascht auf den ersten Blick. Tatsächlich hat im 13. und 14. Jahrhundert die Ernennung der Bischöfe durch den Papst die «Wahl» der Bischöfe durch die Gemeinde *in der konkreten Wirklichkeit* abgelöst. Der allmähliche Ausschluß der Laien (mit Ausnahme gewisser Herrscher) und eines großen Teils des Klerus war dem vorausgegangen[1]. Dem Recht nach war die Ernennung der Bischöfe dem Papst nur durch das kanonische Rechtsbuch von 1917 vorbehalten[2] (die seltenen Fälle von Bischofswahlen[3], die heute noch vorkommen, sind vom Papst zugestandene Ausnahmen). Hinsichtlich des Trienter Konzils begnügt sich der Canon 8 des Dekrets über das Weihesakrament (23. Sitzung) mit der Erklärung: «Wer sagt, die Bischöfe, die ihr Amt durch Vollmacht des römischen Papstes erhalten, seien nicht rechtmäßige und wahre Bischöfe, sondern menschliches Machwerk, der sei ausgeschlossen.» Und Canon 1 des Reformdekrets (24. Sitzung) beschränkt sich auf einige bei der Bischofsernennung zu beobachtende Regeln: «Das Konzil ordnet an: Sobald eine Kirche vakant wird, sollen auf Anweisung des Kapitels öffentlich und privat Gebete und Fürbitten dargebracht werden, damit der Klerus und das Volk von Gott die Gnade eines guten Oberhirten erlangen»; alle Umfragen bezüglich der Eigenschaften des Weihekandidaten müssen nach Rom überbracht werden, wo sie durch den damit beauftragten Kardinal zusammen mit drei anderen Kardinälen geprüft werden; der Bericht der Kardinäle soll im Konsistorium verlesen und das abschließende Urteil einem anderen Konsistorium übertragen werden; auf diese Weise kann der Papst in voller Kenntnis der Angelegenheit und der Personen für die Kirche Sorge tragen[4].

Diese Texte des Konzils von Trient sind wohlbekannt; was man aber weniger gut weiß, ist der Weg, auf dem die Konzilsväter zur Bestätigung dieser Texte kamen. Am 12. Mai 1563 hatte eine lebhafte Debatte die Bischöfe der Minderheit (in der Hauptsache französische und spanische Bischöfe), die hinsichtlich der Bischofsbestellungen die Rückkehr zur Praxis der alten Kirche herausstellten, und jene der Mehrheit (ganz besonders die italienischen «Zelanti») mit ihrer Treue zum leicht verbesserten Status quo gegeneinander aufgebracht. Eine schematische Darstellung dieser konziliaren Episode soll in diesem Artikel versucht werden; er ist freilich zu kurz, um auch nur in geraffter Form alle Dimensionen des Problems aufzuzeigen.

Vor allen Dingen müssen wir zuerst versuchen, die Debatte über die Bischofswahl in ihrem geschichtlichen und theologischen Kontext zu sehen. Das Konzil stand im Februar 1563 in voller Krise; die Dekrete über das Weihesakrament und die Residenzpflicht der Bischöfe blieben aufgeschoben. Stein des Anstoßes war folgende Frage: Wird die Jurisdiktion den Bischöfen mittels der Bischofsordination unmittelbar von Gott zuteil (episkopalistische Tendenz)? Oder hat die Jurisdiktion der Bischöfe ihre Quelle im Papst (presbyterialistische Tendenz; der Unterschied zwischen Presbyterat und Episkopat liegt jurisdiktionell in dieser selben Perspektive)? Beide Auffassungen stießen auf dem Konzil hart aufeinander. Anderer Grund der Meinungsverschiedenheiten: Die unter der Obhut des Kardinallegaten Simonetta zusammengeschlossenen italienischen «Zelanti» hatten vor allem eine Aufwertung der päpstlichen Vorherrschaft zum Ziel sowie auch die Aufrechterhaltung der bisher üblichen Amtsausübung der römischen Kurie; die «Episkopalisten» dagegen kümmerten sich um eine tiefgehende Reform der Kirche, eine Reform, die die Stärkung der bischöflichen Autorität in sich schließen sollte. Zu all dem kam noch gleichsam als Hintergrund die These des Reformators hinzu, die das Amt auf einen bloßen Dienst am Wort Gottes zurückschraubte, von seiten der katholischen Kirche jedoch das Fehlen einer wahren «Theologie des Wortes». Dies waren die grundlegenden Ausrichtungen. Wir können nunmehr an die Hauptlinien der Debatte selbst herangehen[5].

Am 13. Februar 1563 wird eine Konzilskommission damit beauftragt, einen Entwurf von «Canones super abusibus circa administrationem sacramenti ordinis» auszuarbeiten; der Einfluß des Erzbischofs von Sens und des Bischofs von Verdun ist dabei bestimmend, insbesondere was den Canon angeht, der sich auf die Eignungsprüfung des Bischofskandidaten bezieht. Allerdings nennt der Text nicht die Instanz, die den Kandidaten bezeichnet; doch spricht der Entwurf von der Mitwirkung des Klerus und des Volkes bei der Ernennung selbst. Der Bitte des Erzbischofs entsprechend verkündet das Kapitel der vakanten Kirche durch Anschlag vierzehn Tage lang Namen, Vornamen und Herkunftsort des Kandidaten. Klerus und Volk werden angehalten, «ut omnes, si quid habent adversus ipsum promovendum, ipso archiepiscopo seu episcopis libere patefaciant». Am festgelegten Tag versammeln sich um den Erzbischof und wenigstens

zwei Bischöfe aus der Provinz die Mitglieder des Kapitels und die Vertreter des Diözesan- und Ordensklerus; der Kandidat bezeugt selbst seine Eignung zum Bischofsamt! Nach der Predigt, die er selber vor dem Klerus «aut publice» hält, können aufs neue Einwände gegen seine Ernennung vorgebracht werden. Erzbischof und Bischöfe übermitteln nach einer Besprechung mit dem Kapitel ihre Meinung über den Kandidaten sowie die Niederschrift der ganzen Umfrage nach Rom. Dieser Bericht wird in seiner Gesamtheit im Konsistorium verlesen. So kann der Papst in bester Kenntnis der Sachlage zur Ernennung schreiten.

Gewiß war es das Verlangen aller Konzilsväter, die Bischofsstühle mit den bestgeeigneten Persönlichkeiten zu besetzen; doch spiegelte der Canon 1 des Entwurfs wenigstens teilweise die «Politik» der französischen Bischöfe wider, nämlich den Klerus und das Volk an der Bischofsbestellung teilnehmen zu lassen. Das den Kardinallegaten am 1. April überreichte Dokument wurde in dieser Form am 29. April den Bischöfen und Botschaftern mitgeteilt, trotz der Vorbehalte des Papstes, der darin eine Einschränkung seiner Freiheit in der Ernennung der Bischöfe sah. Auch zwei Botschafter verlangten die Unterdrückung des Canon 1 unter dem Vorwand, das Ernennungsrecht ihres Oberherrn sei verletzt. Die Kardinallegaten widersetzten sich energisch; es stehe den Legaten nicht zu, so antworteten sie, ein durch eine Konzilskommission ausgearbeitetes Dokument zu ändern oder dieser selben Kommission eine Änderung verpflichtend aufzuerlegen. Die Freiheit des Konzils muß gewährleistet bleiben.

Die Erörterung des Entwurfs beginnt während der Generalversammlung am 12. Mai. Der Kardinal von Lothringen, immer noch der Anführer der bischöflichen Opposition, verwirft den Canon 1 als zu «konservativ». In einem glänzenden Vortrag besteht der Kardinal auf dem ehemaligen Recht der Urgemeinde, ihren Bischof zu wählen, und er rechtfertigt es durch neutestamentliche Texte («was Christus angeordnet und was in der Urkirche beobachtet wurde»). Er weist auch auf die Epistel 67 Cyprians hin, worin die Tragweite der Intervention des Volkes schon genau beschrieben wurde: die Wahl entspricht dem Willen Gottes, da das Volk nur dessen Interpret ist. Was nun Cyprian berichtet und was auf die apostolische Überlieferung zurückgeht, so fährt der Redner fort, all das wird heute vernachlässigt: man wird Erzbischof ohne die Meinung der wahlberechtigten Bischöfe, man wird Bischof ohne die Meinung des Metropoliten. Der Kardinal befaßt sich alsdann mit dem Ernennungsrecht der Domkapitel und der weltlichen Herrscher. Dieses Recht sei höchstens dann zulässig, wenn es einem Herrscher *industria personae* übertragen wird; was solle man aber sagen, wenn dieses Recht von Knaben oder sogar von Frauen ausgeübt wird, «quae prohibentur in ecclesia loqui»? Dem Papst selbst gibt der Kardinal den Rat, auf sein Bischofsernennungsrecht zu verzichten, um sein Gewissen zu entlasten.

Eine heftige Kritik entlädt sich über die Aussagen des Canon 1 und vor allem die des Kardinals von Lothringen. Mehr und mehr treten die Meinungsverschiedenheiten zwischen französischen und spanischen Episkopalisten im Verlauf der Debatte an den Tag. Die italienischen Bischöfe stehen in ihrer Gesamtheit dem als zu gewagt erachteten Entwurf ablehnend gegenüber. Wir wollen den wesentlichen Inhalt der wichtigsten Interventionen herausstellen.

Seit dem 13. Mai verlangen die «Kurialisten» die Unterdrückung des Canon 1, «quia non tollit sed inducit abusus». Welche Unordnung würde aus dem vorgesehenen Verfahren entstehen! – ruft der Erzbischof von Otranto aus. Wie kann man von dem Kandidaten verlangen, den Beweis seiner Eignung zum Bischofsamt selbst zu erbringen! Würden nicht die wohlerworbenen Rechte der spanischen und portugiesischen Könige verletzt? Nach den Worten des Kardinals Madruzzo regelt der Entwurf Einzelfragen, während doch die Provinzkonzilien diese Details zu geeigneter Zeit mit sehr viel größerer Wirksamkeit entscheiden könnten. Andere italienische Bischöfe finden den Canon 1 unrealisierbar, überflüssig (das Konzil hatte diese Frage ja schon in der 22. Sitzung behandelt) und geeignet, «mala et scandala» zu verursachen. Der Bischof von Parma zögert nicht, sich offen als Feind dieses Textes zu erklären, obwohl er selbst Mitglied der Kommission für die Abfassung des Entwurfs ist; sein Kollege, der Bischof von Nikastro, zeigt sich zwar solidarisch mit der Arbeit der Ausschußmitglieder, meint aber doch, daß die beste Weise einer Bischofsbestellung die Ernennung durch den Papst sei.

Besondere Erwähnung verdient das *votum* des Erzbischofs von Rossano. Um die Mißbräuche abzustellen, die aus der Nichtbefolgung eines Gesetzes entstehen, denkt man sogleich an die Veröffentlichung eines neuen Gesetzes, während es doch vorzuziehen wäre, die Anwendung des bestehenden Gesetzes durch Schaffung eines Dekrets unter Strafe verpflichtend zu machen. Und der Erzbischof fügt hinzu, nichts sei schwieriger als die Ausarbeitung eines allgemein gültigen Gesetzes: «Wenn ein Gesetz nicht an die verschiedenen örtlichen Umstände angepaßt ist, dann kann es leicht geschehen, daß es nicht durch den Gebrauch bestätigt oder durch die Nichtbefolgung abgeschafft wird.» Wie aber könnte der Reformentwurf in Spanien

und Portugal ohne Schaden in Anwendung kommen? Wie übrigens vom Kandidaten fordern, «ut ipse quodammodo suas cantet virtutes moresque extollat»? Bewiese ein so Handelnder damit nicht selbst seine Nichteignung? Und was die Mitwirkung des Volkes beim Ernennungsverfahren betrifft: «populus ... quo nihil est levius, praesumitur clamoribus, gratia, favore, prece et quandoque pretio moveri potiusquam prudentia». Ja, noch mehr! Würde ein Volk, dessen Glaube immer mehr schwankt, nicht Gefahr laufen, einen Bischof nach seinem Bild und Gleichnis zu wählen? In der alten Kirche trat das Volk *post factum* auf den Plan, indem es einer bereits erfolgten Bestellung zustimmte; und dort, wo das Volk den Bischof wählte, wurde diese Lage geändert. Kehren wir also nicht mehr zu dem zurück, was die kirchlichen Schriftsteller als widerrechtliche Aneignung erachteten.

Der spanische Reformentwurf ist weniger «revolutionär» als der französische, darum aber nicht weniger streng. Die Erzbischöfe von Braga und Granada weisen bezüglich mehrerer Punkte auf das Beispiel der alten Kirche hin. Was die Bischofsbestellungen angeht, so meint der Erzbischof von Granda, muß man die Reform darauf konzentrieren, die dem Bischof unmittelbar von Gott übertragene pastorale Aufgabe erneut zum Tragen zu bringen. Es ist also wichtig, die für dieses Amt geeignetsten Männer zu bestimmen. Zu diesem Zweck bestehen mehrere Verfahren; keines jedoch ist unfehlbar. Es ist nicht unbedingt notwendig, fährt der Redner fort, daß der König von Spanien auf sein Ernennungsrecht verzichtet; doch soll eine «rigorosa examinatio» der erwähnten Ernennung vorausgehen. Der Bischof von Segovia präzisiert: Es handelt sich nicht darum, die Praxis der alten Kirche getreu nachzuahmen (übrigens bestanden zu jener Epoche mehrere Bestellungsverfahren, fügt er hinzu); vielmehr geht es darum, eine Synthese zu schaffen. Der Bischof ist dafür, daß beim Ernennungsverfahren die Provinzbischöfe und der Erzbischof mitwirken, nicht jedoch das Volk (ist die *vox populi* nicht zuweilen die Stimme des bösen Geistes?). Auf jeden Fall besteht kein Grund, die päpstliche Bestätigung einer bereits erfolgten Bischofsbestellung in Frage zu stellen.

Selbst der Bischof von Fünfkirchen befürwortet trotz seiner engen Freundschaft mit dem Kardinal von Lothringen, und zwar in seiner Eigenschaft als «Prediger» des Kaisers, die Vorschläge des Kardinals nicht. Wie soll man das Volk bei der Bischofsbestellung mitwirken lassen können, da doch sein Glaube zunehmend dahinschwindet? Gewiß sind die drei gegenwärtig angewandten Bestellungsweisen verbesserungsbedürftig; sie können aber auch wirklich gebessert werden. Die deutschen Domkapitel, sagt der Bischof, erfreuen sich des Rechts, den Bischof der Diözese zu wählen. Das Konzil möge die Wahl eines Domkapitulars zur Pflicht machen und darüber wachen, daß Männer zum Kapitel gehören, die das Bischofsamt ausüben können. Was die Könige, die das Ernennungsrecht innehaben, angeht, so sollen sie es nicht in Anwendung bringen, ohne vorher die Bischöfe der betroffenen Provinz zu Rate gezogen zu haben; der Papst soll sich an Ort und Stelle über die Eigenschaften des Kandidaten informieren, bevor er dem Gewählten oder Ernannten die kanonische Einsetzung erteilt, und die Kurie soll sich nicht nur der Möglichkeiten vergewissern, daß die Ernennungstaxe gezahlt werden kann.

Die französischen Bischöfe billigen einstimmig die Vorschläge des Kardinals von Lothringen. Der Bischof von Verdun versucht sogar, die Meinungsverschiedenheiten unter den spanischen und französischen (gallikanischen) Reformprogrammen zu vermindern. Kurz, der Canon 1 wird abgelehnt, er ist nicht erneuerungskräftig genug. Gegen Ende der Debatte besteht Claude de Sainctes noch einmal auf der Notwendigkeit, das Ernennungsrecht der weltlichen Herrscher abzuschaffen. Wie können die Bischöfe ihre Kirchen vor den königlichen Einmischungen schützen, wenn sie selbst von den Königen ernannt worden sind? Die Gelegenheit, die aus der Bischofsernennung durch eine Frau oder einen Knaben sich ergebenden Mißstände abzuschaffen, ist einmalig; sie darf nicht ungenützt verstreichen.

So stehen wir nun am letzten Tag der Generalversammlungen (16. Juni 1563). Der Jesuitengeneral Lainez bringt die Debatte sozusagen wieder in Schwung. Die innere Bekehrung des Menschen, sagt er, ist die Frucht der Gnade; die Reformgesetze können diese Bekehrung nur begünstigen. Eine Rückkehr zu den Gesetzen der alten Kirche in Sachen Bischofsbestellung ist eine Absicht, die vom bösen Geist stammt: diese Gesetze sind nicht «antiquae sed antiquatae». Die Gesetze müssen «cedere legi caritatis» (nur die der Liebe entgegenstehenden Gesetze sind zu ändern). Die Weise der Bischofsbestellung ist eine doppelte: sie geschieht durch Laien oder durch Kleriker. Alle diese Verfahrensweisen können entweder durch die Sünde oder durch die einfließenden Irrtümer verderben. Aber in der Hierarchie dieses menschlichen Wahlvorgangs hat die Wahl durch Kleriker den Vorrang vor den Wahlintrigen der Laien. Unter den «Wahlen» durch Kleriker geht die durch den Papst an «Würde» allen anderen voran. Es folgt in dieser Rangordnung die Wahl durch den Erzbischof und die Provinzbischöfe, dann die durch die Domkapitel... Der Redner

wird genauer: die beste Weise an sich ist nicht die beste *hic et nunc* zu verwirklichende Form (das hängt auch von den zeitlichen und örtlichen Umständen ab). Auf jeden Fall – fügt Lainez hinzu – befinden sich jene im Irrtum, die behaupten, die Wahl durch die Bischöfe der Provinz sei göttlichen Rechtes. Wäre es so, dann gälte: «episcopi non sunt episcopi et error in Ecclesia».

Am Schluß der Debatte trat klar an den Tag, daß das französische Reformprogramm von der großen Mehrheit der Konzilsväter abgelehnt wurde, Was den Kardinal von Lothringen betrifft, so erlitt seine Autorität als Haupt der «episkopalisierenden» Opposition eine Einbuße, ebenso auch sein Prestige den weltlichen Autoritäten Frankreichs gegenüber, aufgrund seiner Haltung in der Frage des Ernennungsrechts des französischen Königs.

Im Verlauf der Debatte kam es zu zwei Vorfällen, die Erwähnung verdienen. Am 2. Juni verlas der Sonderbeauftragte des Königs von Frankreich, Präsident de Birague, auf dem Konzil einen alarmierenden Bericht über die religiöse Lage in Frankreich: der Brief Karls IX., den er den Bischöfen vorlas, hatte zum Zweck, den Frieden von Amboise zu rechtfertigen. Das einzig mögliche Heilmittel für unsere Situation, so schloß de Birague seine Darlegung, wäre eine durch das Konzil ins Werk gesetzte, tiefgehende Reform der Kirche, und nicht ein militärischer Sieg über die Hugenotten. Das zweite bedeutsame Ereignis war der diplomatische Sieg, den der neue Vorsitzende der Konzilslegaten, Kardinal Morone, soeben beim Kaiser in Innsbruck davongetragen hatte. Morone konnte den Kaiser von der aufrichtigen Absicht des Papstes überzeugen, das Konzil nicht zu unterbrechen. Dem Kaiser war immer noch an der Reform der Kirche durch das Konzil gelegen, jedoch ohne daß das dornige Problem der Beziehung zwischen päpstlichem Primat und Episkopat auf die Tagesordnung käme.

Die größte Schwierigkeit seiner Sendung blieb Morone noch zu lösen: die Zustimmung zum Dekret über das Weihesakrament und das Reformdekret zu erlangen. Seit Anfang Juni versuchte Morone, auf kleineren und informellen Sitzungen in das Dekret über das Weihesakrament Verbesserungen einzubringen. Mehrere Kompromißformeln wurden teils von den einen, teils von den anderen verworfen. Der Kardinal von Lothringen und die französischen Bischöfe waren immer noch für einen starken Episkopat von fester nationaler Einheit (die gallikanischsten unter diesen Bischöfen lehnten in dem Dekret jeden Ausdruck ab, der die Überordnung des Konzils über den Papst ausschloß). Die spanischen «Episkopalisten» stellten zwar den Primat des Papstes nicht in Frage, unterstrichen aber «die Einsetzung der Bischöfe durch Christus». Unter den italienischen Bischöfen ihrerseits waren die meisten bereit, die Konzilspolitik der Kardinallegaten zu unterstützen; die «Zelanti» freilich wiesen hinsichtlich des Primats jede Formel zurück, die sich von der des Konzils von Florenz entfernte, und auf dem Gebiet der Kirchenreform jede zu radikale Verfügung. In dem Maße, wie sich die Besprechungen zwischen den verschiedenen Gruppen dahinzogen, nahm der Kardinal von Lothringen mehr und mehr eine gemäßigte Haltung ein. Was war geschehen?

Eine innere Bekehrung des Kardinals aus religiösen Beweggründen? Hatte ihn der Bericht des Präsidenten de Birague auf dem Konzil ins Wanken gebracht? Handelte er unter dem Einfluß der neuen Konzilspolitik des Kaisers? Oder vollzog sich diese Wende vielleicht auf ein Versprechen hin, das ihm im Verlauf des Monats Juni gemacht worden war, er werde nämlich den Titel eines päpstlichen Legaten bekommen, wenn er sich zum Geheimplan der «Pratica» schlage (das Konzil so bald als möglich abschließen und unter der Leitung eines päpstlichen Legaten zur Reform der Kirche schreiten, Land für Land)? Alles das mag in dem Gesinnungswandel des Kardinals von Lothringen mitgespielt haben.

Wie dem auch sei, Papst Pius IV. bittet am 23. Juni, daß Kardinal Morone offiziell von dem Geheimplan der «Pratica», den der ehemalige Nuntius in Frankreich, der Bischof von Viterbo ausgedacht hatte, in Kenntnis gesetzt wird. Kardinal Morone weigerte sich, einer solchen religiös-politischen Machenschaft beizupflichten. Seine Sorge war es, das Konzil wieder in die Lage zu versetzen, seine Aufgabe weiter zu verfolgen. Am 19. Juni übersandte er nach Rom eine Neufassung des Dekrets über den Ordo mit folgender zusätzlicher Warnung: Sollte der Papst diese Formulierung (G) ablehnen, müßte das Konzil das ekklesiologische Problem in allen seinen Dimensionen aufgreifen. Um ein solches Risiko zu vermeiden, schlug Morone noch im Namen des Kollegiums der Legaten folgendes Verfahren vor: Beschränkung auf ein kurzes Dekret über das Weihesakrament mit Ausschluß alles dessen, was auf die bischöfliche Jurisdiktion (also auf die Einsetzung der Bischöfe) und auf die Beziehung zwischen Primat und Episkopat Bezug hat.

Die Antwort des Papstes trifft am 9. Juli in Trient ein. Noch immer ist sich der Papst nicht klar über die Schwere der Konzilskrise. Das ekklesiologische Gewicht der Meinungsversichiedenheiten scheint ihm zu entgehen. Die Fassung G des Dekrets über das Weihesakrament wird zurückgewiesen. «Schaffen Sie den für die Definition eines Dogmas erforderlichen *consensus*», schreibt der Papst an Morone; «übrigens ist die vorgeschlagene Fassung nicht klar». Was der Papst

wollte, war die deutliche Feststellung, daß die Bischöfe ihre Jurisdiktion vom Papst haben, und in der Sache des Primats die Wiederaufnahme der Aussage des Konzils von Florenz. Inzwischen erfuhr der Papst, daß die Fassung G in Trient wahrscheinlich nicht angenommen wird; er sendet also eine neue Botschaft an Morone: Beschränken Sie sich nötigenfalls peinlich genau auf ein Dekret über das Weihesakrament und übergehen Sie mit Stillschweigen jedes jurisdiktionelle Element. Beide Briefe des Papstes erreichen Trient am gleichen Tag. Doch hatte Kardinal Morone schon drei Tage zuvor im Einverständnis mit dem Kardinal von Lothringen die große Entscheidung getroffen, die das Konzil retten sollte.

Am 6. Juli bestätigten die «Notabeln» des Konzils (die beiden Kardinäle Guise und Madruzzo sowie etwa vierzig Bischöfe aus verschiedenen Ländern) die Kurzformel des Dekrets über den Ordo und das Dekret über die Residenzpflicht. Der Text wurde am 9. Juli der Generalversammlung unterbreitet. Die spanischen Bischöfe machten Vorbehalte: der Canon 6, der von *hierarchia divina ordinatione instituta* spricht, ist zu unbestimmt, und seine Auslegung wird durch den Canon 8, von dem in der Versammlung der «Notabeln» nicht die Rede gewesen war, noch eingeschränkt. Trotzdem wurde der Text mit beeindruckender Mehrheit angenommen.

Am Vorabend der Sitzung zeigten etwa dreißig spanische Bischöfe, die sich hinter die Meinung der Erzbischöfe von Granada gestellt hatten, erneut ihre Opposition gegen den Canon 6; die «Zelanti» ihrerseits meinten, das Dekret über die Residenzpflicht bestätige mit seiner Beurteilung dieser Pflicht als «göttliches Gebot» die Auffassung, sie sei göttlichen Rechts. Die Kardinallegaten gaben nicht nach. Die Spanier lenkten ein, nachdem ihnen die Legaten mündlich versprochen hatten, später auf die Frage der Bischofseinsetzung zurückzukommen. Ihrerseits wagten es die «Zelanti» nicht mehr, das von Kardinal Morone so mühevoll verwirklichte Werk der «Eintracht» in Frage zu stellen.

Während der letzten Tage vor der Sitzung beschäftigte man sich auch mit der endgültigen Abfassung des Reformdekrets. Der berühmte Canon 1, von dem wir ausführlich gesprochen haben, wurde gründlich umgearbeitet: die öffentliche «Prüfung» des Kandidaten wurde durch die Litterae testimoniales ersetzt, die vom Erzbischof oder von zwei Suffraganbischöfen verfaßt und nach Rom geschickt werden; dort unterliegen sie einer weiteren Prüfung durch vier Kardinäle. Die Debatte über den neuen Entwurf wurde auf der Generalkongregation am 10. Juli eröffnet. Morone fürchtete Schwierigkeiten in letzter Stunde (die feierliche Sitzung war auf den 15. Juli festgesetzt); er schlug daher vor, die Diskussion des Canon 1 auf später zu vertagen. Der Kardinal von Lothringen und mit ihm die große Mehrheit der Bischöfe billigten diesen Vorschlag.

Die 23. Sitzung vom 15. Juli 1563 verlief ruhig. Die vorgelegten Dekrete fanden ohne großen Widerstand Annahme. Der sich auf die Residenzpflicht beziehende Text ersetzte den ehemaligen Canon 1, dessen Prüfung zurückgestellt wurde.

Die Debatte über die Bestellung der Bischöfe, das eigentliche Thema des Canon 1 des neuen Reformdekrets, wurde am 11. November wieder aufgenommen. Der Kardinal von Lothringen und der Bischof von Verdun verlangten die Rückkehr zur Bischofswahl durch den Klerus, ohne jedoch den Entwurf in seiner Gesamtheit zu verwerfen; diesen Standpunkt machte sich die Mehrheit der französischen Bischöfe zu eigen. Nach einer ersten Debatte wurde eine Kommission mit der Verbesserung des Entwurfs beauftragt; dazu gehörten von insgesamt achtzehn Mitgliedern zehn Italiener (der französische Episkopat hatte nur mehr zwei Vertreter in der Kommission). Die zweite Debatte begann am 2. November. Der Bischof von Segovia kritisierte scharf die kurialistische Tendenz des neuen Textes. Der Kardinal von Lothringen und der aus Rom zurückgekehrte Erzbischof von Braga flochten in ihr *votum* einen Lobeshymnus auf den Papst ein und erklärten in Gegenwart aller ihren Reformwillen. Trotzdem blieb der Kardinal von Lothringen den gallikanischen Freiheiten treu verbunden. Unter diesen Umständen wurde dann der Canon 1 des Reformdekretes der 23. Sitzung des Konzils von Trient gebilligt.

So wurden die Texte des Konzils bezüglich der Bischofsbestellungen verabschiedet. Sie liegen in der Linie einer Auffassung vom Priestertum, die dieses einseitig von seiner sakramentalen Funktion her sieht, als Vollmacht, die Eucharistie zu konsekrieren und die Sünden zu erlassen. Wohl erinnert Canon 4 des Reformdekrets daran, daß die Verkündigung des Gotteswortes das erste Amt des Bischofs sei; es bleibt nicht weniger wahr, daß das Zögern des Konzils zwischen Papalismus und Gallikanismus, zwischen Presbyterialismus und Episkopalismus auf eine übersteigerte Sazerdotalisierung des Amtes hinauslief. Die Konzilsväter von Trient waren sich der Enge ihres Standpunktes durchaus bewußt; aber die nachtridentinische Theologie wurde jahrhundertelang von dieser einseitigen «Sakralisierung» des Amtes geprägt, und dies ohne Widerspruch von seiten der katholischen Theologen. Man begreift, daß in einer solchen Ämterlehre das Laienvolk in der Wahl der Bischöfe nur eine äußerst

bescheidene Rolle zu spielen hat. Die Diener der Kirche gelten als Männer, die nicht aus der Gemeinde hervorkommen, sondern von oben in sie hinabsteigen. Die Kirche konnte zur Zeit des Tridentinums kaum anders auf die lutherischen und kalvinistischen Herausforderungen antworten; es erschien damals als unabdingbar, die Diener der Kirche erneut zu einer «acies ordinata» zusammenzuschließen. Der wahre theologische Dialog zwischen Luther und der katholischen Kirche begann erst richtig mit dem Zweiten Vatikanum.

[1] Zu dieser Entwicklung vgl. V. Martin, Le choix des évêques dans l'Eglise latine, in: Rev. Sc. Relig. 4 (1924) 221–264; J. Gaudemet, Les élections dans l'Eglise latine (Paris 1979).

[2] Can. 329, 2 u. 3.

[3] Die ehemalige electio unterscheidet sich grundlegend von unserer heutigen Bischofswahl; vgl. J. Gaudemet, aaO. 8–9.

[4] Vgl. Hefele-Leclerq, Histoire des conciles, Bd. X, I, 493, 565–567.

[5] Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Edidit Societas Goerresiana, Freiburg/Br. 1901 ff., Bd. IX; H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. IV, 2. Teil.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN BERNHARD

1914 geboren in Rappoltsweiler, Oberelsaß. Professor für Kirchenrecht an der Universität für Geisteswissenschaften, Straßburg (katholische theologische Fakultät). Seit 1970 Leiter des Instituts für Kirchenrecht. Offizial der Diözese Straßburg. 1951 Gründer und seither Direktor der Revue de Droit canonique. Mitarbeiter in der päpstlichen Kommission für die Neubearbeitung des CIC. Mitglied des französischen Kirchenrechtsausschusses. Veröffentlichungen: Die zweibändige Sammlung (Cod. Vat. lat. 3832): La forme primitive de la collection en deux livres, source de la collection en 74 titres et de la collection d'Anselme de Lucques. Mitarbeit an verschiedenen Sammelwerken und mehreren Zeitschriften für kanonisches Recht. Die Mehrzahl seiner Studien über das Eherecht ist veröffentlicht in der Revue de Droit canonique. Anschrift: 3, rue Saint-Aloyse, F–67100 Strasbourg, Frankreich.

Patrick Granfield

Der «sensus fidelium» und die Ernennung eines Bischofs

«Laien waren schon immer Feinde des Klerus.» Mit diesem typischen Beispiel seiner auch sonst unverblümten, sehr direkten Sprache begann Bonifaz VIII. seine Bulle *Clericos laicos* von 1296[1]. Fast siebenhundert Jahre später nennt das Zweite Vatikanum viel freundlicher und in einem ganz anderen Geist das Laienapostolat «Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst» (Lumen Gentium 33). Das Konzil unterstreicht das Recht und die Pflicht aller Gläubigen, so weit und intensiv wie möglich am Leben der Kirche teilzunehmen. Eines der wichtigsten Ereignisse im Leben einer Ortskirche ist jetzt die Wahl desjenigen, der für diese Kirche oberster Hirt, Lehrer, Vorsteher der Liturgie und Verwalter sein soll: die Wahl des Bischofs. Diese Wahl ist daher eine wichtige Angelegenheit, die mit Ernst und Verantwortung durchgeführt werden soll.

In unserer Zeit haben viele Katholiken das Gefühl, daß sie auf die Ernennung der Leiter ihrer Kirche viel zu wenig Einfluß haben. Die heute geltenden Normen für die Ernennung von Kandidaten für das Bischofsamt wurden 1972 mit der Zustimmung von Papst Paul VI. festgelegt. Sie sehen zwar in beschränktem Maße ein Stadium der Befragung unterschiedlicher Instanzen und Personen vor, aber nach Meinung verschiedener Kirchenrechtler sind die Bestimmungen «noch zu eng gefaßt und spiegeln offensichtlich nicht das wachsende Selbstbewußtsein des Gottesvolkes wider, selbst in der Kirche Verantwortung zu tragen»[2].

Durch diesen Aufsatz wollen wir darlegen, daß eine aktive Teilnahme der Gläubigen (sowohl der geweihten als der nichtgeweihten) an der Wahl ihrer Bischöfe theologisch berechtigt ist. In unserer Darlegung gehen wir von den sakramentalen und pneumatischen Dimensionen des *sensus fidelium* aus. Nachher wollen wir nicht so sehr Modelle für eine praktische Durchführung einer konkreten Bischofswahl vorschlagen, sondern eher versuchen, eine solide theologische Grundlage für eine neue kirchliche Praxis der Bischofswahl, an der Laien und Klerus beteiligt sind, zu legen.

I. Die Reichweite des «sensus fidelium»

Der Begriff *sensus fidelium* hat eine lange theologische Tradition. Von der Zeit der Kirchenväter bis heute erscheint der theologische Begriff unter verschiedenen sprachlichen Formen: *sensus* oder *consensus fidelium*,

sensus fidei, sensus catholicus und *sensus Ecclesiae*. Im allgemeinen deutet der Begriff auf eine von Gott geschenkte Sensibilität der Gläubigen für die wesentlichen Wahrheiten der christlichen Tradition hin. Yves Congar umschreibt den *sensus fidelium* genauer als «die Gnade des Glaubens im *fidelis*, im religiösen, glaubenden Subjekt; seine fast instinktähnliche Fähigkeit, das Objekt des Glaubens zu sehen und ihm anzuhängen»[3]. John Henry Newman beschrieb ihn als «eine Art Instinkt oder *phronema*, das tief im Herzen des mystischen Leibes Christi angelegt ist»[4]. Beiden Autoren ist die Absicht gemeinsam, hervorzuheben, daß der *sensus fidelium* der Gesamtheit der Gemeinschaft der Gläubigen als eine Art intuitiven Verständnisses des Glaubens gegeben ist. Durch ihn besitzen die Mitglieder der Kirche eine Offenheit für Gottes Offenbarung, und dadurch haben sie die instinktive Sicherheit, daß die Lehre der Kirche mit der göttlichen Wahrheit übereinstimmt. Der Heilige Geist schenkt der gesamten Kirche diese Fähigkeit und dieses Charisma, zu wissen, was zum Wesen des Glaubens gehört. Der *sensus fidelium* ist eine der verschiedenen Möglichkeiten, über die ein Gläubiger verfügt, um seinen Glauben kennenzulernen und dann zu bezeugen und um die Tradition der Kirche zu entdecken und zu verstehen.

Die Theologen beschäftigen sich meistens mit dem *sensus fidelium*, wenn sie über die prophetische Sendung des ganzen Gottesvolkes und die damit einhergehende Unfehlbarkeit dieses Volkes reflektieren[5]. Sie betonen, daß man diesen Instinkt für die wahre Glaubenslehre nicht so sehr als eine formale Ratifizierung und Bestätigung dessen, was das *Lehramt* als wahr vorlegt, betrachten darf, sondern eher als eine geistige Vertiefung des Glaubensbewußtseins sehen muß. In diesem Sinne unterstrich das Zweite Vatikanum: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes (d.h. durch den *sensus fidelium*) dann kund, wenn sie ‹von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien› ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert» (Lumen Gentium 12).

Es scheint aber darüber hinaus legitim, die Reichweite des Begriffes *sensus fidelium* nicht auf den engumschriebenen Bereich der Wahrheit in Sachen des Glaubens und der Sitten einzugrenzen, sondern ihn mit dem ganzen Leben der Glaubensgemeinschaft in Zusammenhang zu bringen. Es gibt genügend Beispiele dafür in der Geschichte der Theologie, die eine solche Ausweitung des Begriffes rechtfertigen. So legte Zyprian z.B. um 238 Wert darauf, den Rat und das Einverständnis von Klerus und Volk bei einer Entscheidung einzuholen, denn «ein Bischof muß nicht nur lehren, er soll auch lernen»[6]. Paulinus von Nola schrieb im Jahre 431: «Hängen wir an den Lippen der Gläubigen, denn der Geist Gottes atmet in jedem Gläubigen.»[7] Kardinal Newman sprach von einer «Zusammenarbeit der Bischöfe und der Gläubigen» (*pastorum et fidelium conspiratio*) und meinte damit ein breites Spektrum von Formen der Zusammenarbeit und der Interaktion zwischen den Bischöfen, dem Klerus und den Laien[8]. Vor allem wurde der *sensus fidelium* in der hier umrissenen Bedeutung jahrhundertelang in der Gewohnheit, daß das Volk seinen Bischof wählte, praktisch anerkannt. Diese Gewohnheit, die das *testimonium*, das *suffragium* und das *judicium* der gesamten Glaubensgemeinschaft miteinschloß, war eine Anerkennung der Tatsache, daß das Volk Gottes das Recht und die Pflicht hat, an der Wahl seiner Bischöfe teilzunehmen[9].

Der *sensus fidelium* hat vor allem eine spirituelle, religiöse Qualität. Er ist mehr als eine numerische Mehrheit oder ein formelles Einverständnis. Wenn der sensus fidelium wieder eine Rolle bei der Bischofswahl spielen soll, muß daher darauf geachtet werden, daß er nicht durch juristische Vorschriften gegängelt oder gar erstickt wird, denn er soll vor allem prophetische Begabtheit und geistige Offenheit der christlichen Gemeinschaft sein. In diesem Kontext sollte man das Gewicht einer numerischen Mehrheit von Laien und deren moralische Qualität auch nicht überbewerten: viele Laien leben in Wirklichkeit nur am Rande des kirchlichen Lebens oder sind keineswegs als besonders heilig oder offen für den Heiligen Geist zu betrachten. Und doch sollte dies kein Argument sein, sich der Wirkung des Heiligen Geistes im Gottesvolk und in seiner Meinung und seinem Urteil zu verschließen. Newman hat beschrieben, wie er sich ideale Laien vorstellte: «Ich träume von Laien, die nicht arrogant, redselig, rechthaberisch und streitlustig sind, die aber ihre Religion kennen, in ihren Kern durchdringen, wissen, wo sie stehen, wissen, was sie für wahr und richtig halten sollen, und was nicht, die ihren Glauben so gut kennen, daß sie von ihm Rechenschaft ablegen können, die so viel von der Geschichte wissen, daß sie diesen Glauben zu verteidigen fähig sind.»[10]

II. Die sakramentale Grundlage des sensus fidelium

Um die volle Bedeutung des «sensus fidelium» verstehen zu können, muß man über seine Verankerung in der sakramentalen Gnade reflektieren. Das Zweite Vatikanum geht dazu von der Lehre des Thomas von

Aquin aus: «Die Kirche Christi wird durch den Glauben und durch die Sakramente des Glaubens zusammengeführt und aufgebaut.»[11] Das Konzil zitiert zudem verschiedene Texte der Schrift, um die Kirche als «das neue Volk Gottes», «ein messianisches Volk», «eine Gemeinschaft von Leben, Liebe und Wahrheit» zu umschreiben, in die man durch die Taufe aufgenommen wird. Besonders die Kapitel 1, 2 und 4 von Lumen Gentium stellen die Kirche als eine Gemeinschaft von Laien, Klerikern und Ordensleuten vor, die im Glauben und durch die Sakramente vereinigt sind und die gemeinsame Aufgabe haben, in der Welt Zeichen und Instrument Christi zu sein.

Laien und Klerus haben «gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit.» Und: «Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit, in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi.» (Lumen Gentium 32) Durch die Taufe und durch die Firmung haben die Laien teil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi.

So ist deutlich, daß die Mitverantwortung der Laien für das Leben der Kirche dem Zweiten Vatikanum sehr wichtig war. Dadurch, daß das Konzil eine wesentliche, in den allen gemeinsamen Sakramenten der Taufe und der Firmung begründete Gleichheit und Würde aller Gläubigen vor Gott hervorhob, legte es eine Grundlage für den Gedanken einer innerkirchlichen Demokratie. Die Beteiligung der Laien an der Wahl der Bischöfe wäre nur die natürliche Konsequenz. Besonders wichtig ist die Betonung der «wahren Gleichheit» der ganzen *plebs sancta*. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Gläubigen, die nicht aufgrund irgendwelcher vorangegangener Verdienste oder moralischer Qualitäten, sondern einzig und allein durch Gottes umsonst geschenkte Gnade zu einer *communio* der Liebe berufen werden, in der alle Anteil haben an dem einen Herrn, dem einen Geist, dem einen Glauben, dem einen Wort, der einen Berufung zur Heiligkeit, der einen gemeinsamen Sendung und dem einen gemeinsamen Dienst. Die Betonung liegt auf der wesentlichen Gleichheit aller innerhalb des einen Gottesvolkes. Elitarismus und der Wunsch, sich hervorzuheben und abzusondern, werden verworfen.

Wenn es dann stimmt, daß es zwar in diesem Volk Gottes unterschiedliche Aufgaben gibt, aber trotzdem alle vor Gott wesentlich gleich sind, gibt es dann noch einen ernsthaften, stichhaltigen Grund, weshalb erwachsene und verantwortungsvolle Mitglieder der Kirche an der Wahl ihrer Bischöfe nicht beteiligt sein sollten? Es kann sein, daß einer solchen Beteiligung noch praktische Gründe im Wege stehen; ekklesiologische oder sakramentale Gründe, die dies verbieten würden, gibt es dagegen nicht. Positiv ausgedrückt: Die Stimme der Laien, der *sensus fidelium* sollte im Entscheidungsprozeß, der zur Ernennung des ersten Hirten und Vorstehers der Eucharistie einer Ortskirche führt, eine wichtige Rolle spielen.

III. Die charismatische Dimension

Wir müssen auch der charismatischen oder pneumatischen Dimension des *sensus fidelium* unsere Aufmerksamkeit widmen, weil die fast intuitive und instinktive, «konnaturale» Antwort des Gläubigen auf den ihm geschenkten Glauben Frucht der Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen ist. Nach Zyprian ist die Kirche «das Volk, das durch die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geeint wurde»[12]. Der Heilige Geist wohnt in den Herzen der Gläubigen, schafft die Kirche als sein Werk, führt sie in die Einheit einer lebendigen Gemeinschaft. Darüber hinaus teilt er «‹den einzelnen, wie er will› (1 Kor 12,11) seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden» (Lumen Gentium 12). Diese Gnaden oder Gaben, diese *charismata*, befähigen den Empfänger zu einem besonderen Dienst in der Kirche. Paulus schreibt hierüber: «Jedem aber wird die Offenbarung des Heiligen Geistes verliehen zum (allgemeinen) Nutzen.» (1 Kor 12,7) Zwar sind die Charismen besondere Gaben der einzelnen, sie dienen aber ihrem Wesen nach dem Aufbau der ganzen Kirche. Sie sind nicht geschenkt worden, um den einzelnen und sein Prestige hervorzuheben, sie sind geschenkt worden, um allen zugute zu kommen. Man besitzt sie nicht, sondern sie sind eine Aufgabe. Der Christ hat daher die Pflicht und die Verantwortung, seine Charismen für das Wohl aller einzusetzen. Dadurch wird er «Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst» (Lumen Gentium 33).

Die Charismen können als konkrete Formen und konkreter Ausdruck des *sensus fidelium* betrachtet werden, denn sie sind Gaben, die die Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Kirche offenbaren und zum Wachstum und zur Heiligung des Leibes Jesu, der die Kirche ist, beitragen. Wenn die Charismen richtig verstanden und angewandt werden, fördern sie die Einheit der Kirche. Weil der Klerus und die Laien mit unterschiedlichen Gnadengaben beschenkt wurden, ist es unerläßlich, daß sie ihre unterschiedlichen Aufgaben und Fähigkeiten gegenseitig anerkennen und zum Wohl der ganzen Kirche zusammenarbeiten. «Es

gibt Verschiedenheiten in den Gnadengaben», so schreibt Paulus, «es ist jedoch der nämliche Geist» (1 Kor 12,4). Die Charismen der Laien sind nicht von denen der Hierarchie abgeleitet, sie bestehen für sich selbst. Geteilte Verantwortung und gegenseitiger Austausch sind daher Zeichen für eine charismatische Gemeinschaft. Jürgen Moltmann schrieb hierüber den treffenden Satz: «Sie (die Kirche) muß aufhören, eine Kirche der Geistlichen zu sein, die für die Laien da sind; sie muß eine charismatische Gemeinschaft werden, in der jeder seine eigene Aufgabe entdeckt und für sein Charisma Verantwortung aufnimmt.»[13]

Die Wahl der Bischöfe hat mit den Charismen der Gläubigen zu tun. Die Kirche ist ja eine Gemeinschaft, die aus vielen Mitgliedern besteht, denen eine Vielzahl von Gaben und Diensten anvertraut wurde. Daher kann keine einzige Gruppe ein Alleinrecht auf die Gaben des Heiligen Geistes beanspruchen und die dadurch geschenkte Verantwortung für sich monopolisieren. Weil alle Stände in der Kirche eigene Charismen haben, sollten auch alle, Laien, Kleriker und Ordensleute, an der Wahl des Bischofs ihrer Ortskirche beteiligt sein. Hierbei ist die Ortskirche der privilegierte Ort, an dem die Gesamtkirche sich offenbart und zum Ereignis wird. Daher darf die eigene Zuständigkeit dieser Lokalkirche für ihr eigenes Leben nicht übergangen werden. Die Angehörigen einer Ortskirche kennen am besten ihre eigenen Bedürfnisse, sie können zur Lösung der eigenen Probleme und Aufgaben ihre besonderen Charismen und Einsichten beisteuern, sie sind geradezu berufen, als Ausdruck ihrer christlichen Verantwortung und Zuständigkeit dort, wo sie leben, denjenigen zu wählen, der ihnen im Glauben und in der Liturgie vorsteht. Die Wahl eines Bischofs ist eine schwierige und delikate Aufgabe, die kritischen Sinn und kompetente Erkenntnis voraussetzt; daher ist sie ein Charisma, und daher sollte die ganze Gemeinschaft mit allen Fähigkeiten und Kompetenzen, die in ihr vorhanden sind, an dieser Wahl teilhaben. «Man kann nicht von einer Mitverantwortung der Laien sprechen, wenn diese an den Entscheidungen nicht beteiligt sind.»[14]

IV. Einige Klarstellungen

Die Teilnahme der Laien am institutionalisierten Leben der Kirche hat seit dem Zweiten Vatikanum sehr zugenommen. Zweifelsohne sind sich die Gläubigen der eigenen Aufgaben in der Gemeinschaft der Kirche bewußter geworden. Mehr und mehr drängten die Laien auf Veränderungen in der Kirche und entdeckten mit immer mehr Klarheit ihre eigene Verantwortung.

Man kann hier besonders auf drei große Bereiche hinweisen. *Zuerst* förderte die liturgische Erneuerung die aktive Beteiligung der Laien an der Feier der Eucharistie. Die Verwendung der Muttersprache und die zeitgemäße Übersetzung der Texte, die erneuerten Riten und eine große katechetische Anstrengung, den Laien die Bedeutung der Liturgie nahezubringen, trugen vielfältige Frucht. *Zweitens* sind viele Laien in unterschiedlichen Aktivitäten, die der Kirche nahestehen, engagiert: die materielle und finanzielle Verwaltung des Kirchenvermögens, andere Aufgaben, die Fachkenntnis voraussetzen und die viele Laien besser erledigen können als der Klerus, die charismatische Bewegung, neue kirchliche Gemeinschaften, die sich nicht mehr mit den kirchenrechtlich vorgesehenen Strukturen decken, wie besonders die Basisgemeinden, Interesse und Arbeit für die Mission und die Dritte Welt, Arbeit für mehr soziale Gerechtigkeit oder für mehr Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen, Katechese und sogar Unterricht der Theologie, Mitarbeit in pastoralen Teams... *Drittens* entstanden nichthierarchisch organisierte Zusammenschlüsse und Entscheidungsgremien: Gruppen von Priestern und Ordensschwestern, Pfarrgemeinderäte und Diözesanräte und in einigen Ländern nationale Pastoralsynoden. Es entsteht in Wirklichkeit eine Art Kirche und eine ihr entsprechende Ekklesiologie «von unten her». Diese Entwicklung wird von vielen Hoffnungen getragen, aber sie geschieht nicht ohne Rückschläge und Fehler, ohne tastende Versuche, schmerzvolle Spannungen, Ängste und Fragen.

Mit diesem Aufsatz wollten wir vor allem eine größere Beteiligung des Gottesvolkes an der Wahl seines Bischofs befürworten. Eine solche größere Beteiligung ist einigen eine große Hoffnung, andere aber machen sich Sorgen und befürchten schlimme Folgen. Um diese zu beruhigen und eine bestimmte Ausgewogenheit unserer Argumente für eine größere Teilnahme des Volkes zu wahren, möchten wir dreierlei klarstellen.

Erstens, wenn wir vorschlagen, die ganze kirchliche Gemeinschaft an der Wahl ihres Bischofs zu beteiligen, ist dies keine blinde Rückkehr zur Vergangenheit. Nostalgie und Utopie sind keine guten Voraussetzungen für die Wiedereinführung der alten Wahl des Bischofs durch das Volk. Dann verfiele man in eine Idealisierung der Vergangenheit und in Archaismus: das Alte würde schon deshalb allein für gut gehalten, weil es alt ist. Dann übersieht man auch den enormen Abstand und den großen Unterschied, die zwischen der Kirche früher und der Kirche heute bestehen. Die Diözese von Karthago aus dem dritten Jahrhundert ist nicht die Diözese von Paris aus dem zwölften und

noch viel weniger eine heutige Diözese in einer modernen Millionenstadt. Es ist unredlich, tote Gewohnheiten aus der Vergangenheit unkritisch wieder aufleben zu lassen.

Fruchtbarer dagegen ist es, den Reichtum der Tradition und die bleibende Wahrheit, die in vielen Gewohnheiten und in den unterschiedlichsten Formen des kirchlichen Lebens der Vergangenheit verborgen sind, entdecken zu wollen. Wenn wir uns dann aber von unserem historischen Bewußtsein und von unserem kritischen Sinn bei der Befragung der alten Tradition führen lassen, entdecken wir genügend überzeugende Gründe für die Wahl des Bischofs durch das Volk: die Überzeugung, daß die Kirche eine *communio* ist, eine Gemeinschaft der Gläubigen, die Betonung der sakramentalen Gleichheit und der Würde aller Christen, der Gedanke eines allgemeinen Priestertums, die verschiedenen Charismen, die Freiheit der Kinder Gottes, das Ideal der gemeinsamen Verantwortung, Zusammenarbeit und Einheit. All diese Gegebenheiten findet man nicht nur in der Schrift, man findet sie auch im Bewußtsein und in der Praxis der Kirche durch die Jahrhunderte. Sie zeugen mit anderen ähnlichen Vorstellungen und Idealen von einem lebendigen *sensus fidelium*. Sie sind auch noch heute gültig. Übrigens kann man aus der Kirchengeschichte ableiten, daß es keine theologischen Gründe waren, die zur Aufgabe der Wahl des Bischofs durch das Volk führten, sondern kulturelle: der Rückgang einer gebildeten und freien Laienschaft, Mißbräuche in der Form von Intrigen, Bestechung, Gewalt, Übergriffe von seiten weltlicher Autoritäten.

Es ist die Aufgabe der heutigen Kirche, darüber nachzudenken, was die Vergangenheit uns lehren kann, und neue Wege für die Ernennung der Bischöfe zu finden, die sowohl die aus der Geschichte gewonnenen Einsichten verwerten als auch auf die heutigen Aufgaben, Bedürfnisse und Nöte der Christen in unserer modernen Welt eingehen. Das Ergebnis würde die Vergangenheit nicht einfach kopieren, aber es würde dem Klerus und den Laien neue Verantwortung anvertrauen. Offensichtlich ist es kaum angebracht, so etwas wie eine Volksabstimmung einzuführen. Man könnte aber den Vorschlag der Canon Law Society of America bedenken, daß ein für die ganze Diözese repräsentatives Wahlgremium den Bischof wählt[15].

Zweitens: Es gibt keine unfehlbare Garantie, daß eine demokratischere Wahl eines Bischofs als die, die heute geschieht, unbedingt den besten Kandidaten bestimmt. Das kann man aber genauso gut vom heutigen System sagen. Es ist eine triviale Wahrheit, daß es kein in jeder Hinsicht vollkommenes und befriedigendes Wahlsystem in der Kirche geben kann: jede Prozedur hat ihre Vor- und Nachteile. Gegenüber dem Aphorismus Kierkegaards «Die Mehrheit hat niemals recht» sollte man den Satz von Leo I. setzen: «Der, der für alle Verantwortung trägt, sollte auch von allen gewählt werden.»

Die Frage, ob eine Wahlprozedur, die von einer breiten repräsentativen Gruppe durchgeführt wird, schließlich zu einem guten Erfolg führt, hängt in der Kirche letztendlich von dem dieser Kirche verheißenen Beistand des Heiligen Geistes ab, aber das Wirken des Geistes geht zusammen mit natürlichen Voraussetzungen: aufrichtiges Engagement der Wähler, christliche Reife, Freiheit der Wahl. Hier drängen sich unterschiedliche praktische und dennoch sehr wichtige und brennende Fragen auf: Wer soll das Recht haben zu wählen? Wie soll die Wahl durchgeführt werden? Welchen kirchenrechtlichen Ort soll eine solche Wahl haben? Soll sie automatisch die Ernennung selbst sein oder eher eine Meinungssondierung? Welche unterschiedlichen Aufgaben und Kompetenzen kommen bei einer solchen Wahl den Laien, dem Klerus, den Ordensleuten, den Bischöfen der Nachbardiözesen und der Kirchenprovinz, dem Papst zu? All diese Fragen sollten ernsthaft überdacht werden. Eine effiziente, demokratische Wahlprozedur hat aber offensichtlich vieles für sich, auch wenn man die Möglichkeit eines gemeinsamen Fehlers nicht ausschließen sollte. Eine solche demokratischere Wahl würde die Verantwortung der Laien unterstreichen und fördern. Die Glaubwürdigkeit und die Transparenz in der Kirche könnten nur zunehmen, die Entscheidung für den Gewählten würde breiter getragen, und der ganze Klerus würde an Legitimation und an Identität gewinnen. Der Sinn für die Kirche als *communio* würde genährt und zum Ausdruck gebracht werden. Die Ausübung der kirchlichen Autorität würde weniger willkürlich erscheinen, und der Bischof stünde von vornherein seinem Kirchenvolk viel näher.

Drittens: Die Tatsache, daß wir eine Beteiligung des Volkes an der Wahl seines Bischofs befürworten, heißt nicht, daß wir die Kirche als eine Demokratie, weder als eine unmittelbare noch als eine repräsentative Demokratie betrachten. Die Kirche ist keine Demokratie und sollte auch keine sein. Die Schrift und die Tradition legen nirgendwo die Annahme nahe, daß alle Macht in der Kirche vom Volk stammt und daß das Volk diese Macht seinen gewählten Vertretern delegieren könne[16]. Es gibt keine andere Organisation wie die Kirche, daher ist auch die Ausübung von Autorität und Verantwortung in der Kirche einmalig. Zwar stimmt, was Robertus Bellarminus in *De controversiis* schrieb, daß es im Leben der Kirche monarchische, aristokratische und demokratische Elemente gibt, aber

wir können die Kirche nicht angemessen und erschöpfend mit Modellen, die der politischen Theorie entnommen sind, erklären. Trotzdem gibt es genügend Gründe, in die Struktur, die Organisation und die Leitung der Kirche demokratische Elemente aufzunehmen und in diesem Sinne von einer kirchlichen Demokratie zu sprechen. Auch wenn ein Bischof vom Volk gewählt würde, wäre er nicht sein Sprecher oder sein Vertreter im Sinne einer parlamentarischen Demokratie, genau so wenig, wie er andererseits Vertreter des Papstes ist: Bischöfe sind Hirten, die «eine ihnen eigene Gewalt» innehaben, «die sie im Namen Christi persönlich ausüben», und die ihnen «als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt» zukommt (Lumen Gentium 27). Auch wenn die Bischöfe von der Gemeinschaft ihrer künftigen Kirchen gewählt werden, sind sie keine Stellvertreter ihres Volkes, sondern sie leiten die Kirche im Namen Christi.

V. Schlußfolgerung

Unsere Schlußfolgerung geht dahin, daß die Wahl eines Bischofs durch Mitglieder seiner künftigen Ortskirche ein sehr wichtiges Element in der heutigen Anstrengung der Erneuerung der Kirche sein würde. Sie würde ein ehrlicher Versuch sein, Männer und Frauen des Gottesvolkes enger an der Sendung und der Verantwortung der Kirche zu beteiligen. Wir wollten die theologischen Gründe für eine solche breitere Mitverantwortung durchdenken und gingen dazu vom Begriff *sensus fidelium* aus. Dieses alte Theologumenon mag verschieden und nicht immer deutlich interpretiert worden sein, wir meinen aber, daß es auf eine so praktische Angelegenheit wie die Wahl eines Bischofs und sonstiger Kirchenleiter angewendet werden darf. Der sensus fidelium ist eine charismatische Gnadengabe, die im Glauben und in den Sakramenten verwurzelt ist. Er befähigt die Gläubigen, sich dem Wirken des Heiligen Geistes zu öffnen und seiner Führung zu folgen. Eine aktive Teilnahme der Gläubigen an der Wahl ihres Bischofs wäre nur eine sehr wünschenswerte und bedeutende Offenbarung der Gegenwart dieses Geistes, der «die Kirche in alle Wahrheit einführt (vgl. Joh 16,13) und sie in Gemeinschaft und Dienstleistung eint» (Lumen Gentium 4).

[1] Die Bulle ist vom 25. Februar 1296: Magnum bullarium romanum IX (1741) 110.

[2] So D.E. Heintschel im Vorwort zu: Procedure for the Selection of Bishops in the United States. A Suggested Implementation of Present Papal Norms, Document from the Canon Law Society of America (1973) II.

[3] Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat (Paris ²1954) 398, deutsch: der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums (Stuttgart 1956). Dieses Buch ist noch immer mit Abstand das beste Buch, das wir über die Theologie des Laientums haben. Congar schreibt auch noch über den sensus fidelium in seinem Buch La Tradition et les traditions (Paris 1960) – ins Deutsche wurde nur der erste Teil übersetzt: Die Tradition und die Traditionen Bd. I (Mainz 1965).

[4] J. Coulson (Hg.), On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine (New York 1961) 71.

[5] Siehe F. Feminiano, Infallibility of the Laity (New York 1967); W.M. Thompson, Sensus Fidelium and Infallibility: American Ecclesiastical Review 167 (1973) 450–486; J.T. Ford, Newman on «sensus fidelium» and Mariology: Marian Studies 28 (1977) 120–145.

[6] Ep. 74, 10 (CSEL 2, 807). Vgl. P. Granfield, Consilium and Consensus. Decision-Making in Cyprian: The Jurist 35 (1975) 397–408.

[7] Ep. 23, 36 (CSEL 29, 193).

[8] J.H. Newman, Lectures on the Present Position of Catholics in England (London o.J.) 104.

[9] Vgl. R. Eno, Shared Responsibility in the Early Church: Chicago Studies 9 (1970) 129–141; W. Bassett (Hg.), The Choosing of Bishops (Hartford 1971), in diesem Sammelwerk sind für unser Thema besonders wichtig: McBrien, A Preliminary Ecclesiological Statement, 11–20 und T.F. O'Meara, Emergence and Decline of Popular Voice in the Selection of Bishops, 21–32; J.E. Lynch, Co-responsibility in the First Five Centuries. Presbyterial Colleges and the Election of Bishops: The Jurist 31 (1971) 14–53; J.M. Torrents, Las elecciones episcopales en la historia de la iglesia Barcelona 1972); das Heft zum Thema «Wahl, Konsens, Rezeption im christlichen Leben»: CONCILIUM 8, Nr. 8/9, August/September 1972; P. Granfield, Episcopal Elections in Cyprian. Clerical and Lay Participation: Theological Studies 37 (1976) 41–52; J. Gaudemet u.a., Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVIe Siècle (Paris 1979).

[10] J.H. Newman, aaO. (Anm. 8), Lecture 9, 4, S. 390.

[11] Summa theologiae III q64 a2 ad 3. F. Klostermann hat einen ausgezeichneten Kommentar auf Kapitel 4 von Lumen Gentium und auf das Dekret über die Laien «Apostolicam Actuositatem» geschrieben: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (Freiburg 1966/1967) I 260–283 und II 585–701.

[12] De oratione dominica: CSEL 1, 285.

[13] Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie (München 1975) 268.

[14] N. Greinacher, Der Vollzug der Kirche im Bistum: Handbuch der Pastoraltheologie III (Freiburg 1968) 106. So auch H. Küng, Participation of the Laity in Church Leadership and in Church Elections, Journal of Ecumenical Studies 6 (1969) 511–533.

[15] AaO. (Anm. 2). Vgl. J.-L. Harouel, Les désignations épiscopales dans le droit contemporain (Paris 1977).

[16] Siehe P. Granfield, Ecclesial Cybernetics: A Study of Democracy in the Church (New York 1973); das Heft zum Thema «Demokratisierung der Kirche»: CONCILIUM 7, Nr. 3, März 1971.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

PATRICK GRANFIELD

1930 geboren. Studium am Päpstlichen Institut Sant'Anselmo in Rom und an der Catholic University of America in Washington. Doktor der Philosophie und der Theologie. Lehrt Systematische Theologie an der Catholic University of America. Veröffentlichungen u.a.: Theologians at Work (MacMillan, New York); Ecclesial Cybernetics. A Study of Democracy in the Church (u.a. Macmillan, New York, 1973), The Papacy in Transition (1980). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

Edward Kilmartin

Das Bischofswahlrecht der Laien

Man sagt, die römisch-katholischen Ekklesiologen des zwanzigsten Jahrhunderts hätten wiederentdeckt, daß die einzelne Diözesankirche wirklich Kirche und nicht einfach Teil der Kirche ist. Vielleicht ist man der Wahrheit näher, wenn man von der Wiederentdekkung einer wichtigen Folgerung aus dem Kirchesein der Ortskirche spricht: der Folgerung nämlich, daß sie Rechtssubjekt ist. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Lehre rezipiert und so eine Stütze für diejenigen Theologen geboten, denen es darum geht, die Rolle des Bischofs von Rom in der Gemeinschaft der Kirchen neu zu durchdenken.

In diesem Zusammenhang ist der Stil der Ausübung der päpstlichen Autorität bei Bischofsernennungen in der lateinischen Kirche in Frage gestellt worden. Dieser hat eine legale Basis (Codex Iuris Can., can. 329,2) und gründet auf der feierlichen Erklärung «Pastor Aeternus» des Ersten Vatikanischen Konzils, wonach der Papst die unmittelbare Jurisdiktion über die einzelnen Kirchen hat («singulas ecclesias»)[1]. Doch dies entspricht eher einer universalistischen Ekklesiologie als einer Ekklesiologie der Gemeinschaft.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat auch die von der römisch-katholischen Theologie gemachte Wiederentdeckung der Theologie der Mitverantwortung der Laien für die Sendung der Kirche rezipiert. Dies hat auf dem Konzil selbst zu einer Diskussion über die Frage geführt, ob es möglich sei, auch die Laien in das Bischofswahlverfahren einzubeziehen[2]. Auch nach dem Konzil hat man diesem Problem einige Aufmerksamkeit geschenkt[3]. Die Fachgelehrten scheinen sich weitgehend darüber einig zu sein, daß die Laien bei diesem Vorgang eine beratende Rolle haben sollten. Sind sie aber auch zum Recht befähigt, zusammen mit dem Klerus den Bischof zu wählen? Wie die Geschichte der Bischofsernennungen in den Kirchen des Ostens und Westens zeigt, waren die Laien auf mancherlei Weisen an der Bischofswahl beteiligt, und kam es erst durch einen Wandel in der theologischen Argumentation dazu, daß die Laien nicht mehr an der Wahl beteiligt, sondern von ihr ausgeschlossen wurden.

I. Geschichte der Theologie des Laienwahlrechts

In der ungeteilten Kirche der ersten vier Jahrhunderte wurde die Beteiligung der Laien, wo sie bestand, als ein integrierender Teil des geistlichen Ereignisses angesehen, das in der Wahl, Weihe und Aufnahme eines Bischofs bestand[4]. Mit der späteren Einschränkung des Wahlrechts im Osten auf die Bischöfe[5] und im Westen auf einen weiteren Kreis des Klerus[6] war beabsichtigt, die ungeistliche Einmischung weltlicher Gewalten in kirchliche Wahlen zu verhindern.

Die theologische Rechtfertigung dafür wurde im allgemeinen in der Autorität der Tradition gesucht. Das Zweite Konzil von Nizäa berief sich, allerdings unkorrekt, auf Canon 4 des Ersten Konzils von Nizäa (32). Als das Wahlrecht der Laien im Westen eingeschränkt wurde, vertrat Gratian, der Vater des modernen Kirchenrechts, in seinem «Decretum» (um 1140) den Grundsatz, daß die Wahl Sache des Klerus, der Konsens Sache der Laien sei[7]. Dies gründete auf seiner Auslegung der Geschichte der Wahlpraxis. Doch die Dekretisten des zwölften Jahrhunderts ließen Ausnahmen von diesem Grundsatz zu. Einzelne dachten sogar, der Klerus könne das Wahlrecht Laien zuerkennen. Sie nahmen an, das Wahlrecht sei nicht in der Ordination zum geistlichen Stand verankert[8].

II. Jurisdiktionsautorität von Laien

Die theologischen Gründe für die Position der Dekretisten sind für römisch-katholische Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts nicht mehr stichhaltig. Die Entwicklungen in der Theologie des ordinierten Amtes haben zum Konsens geführt, daß die Priester- und Bischofsweihen die Übertragung der Weihegewalt (zur Feier der Sakramente) und der Hirtengewalt (zu lehren und zu leiten) als komplementäre Aspekte des Amtes in sich schließen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Lehre rezipiert und spricht so an mehreren Stellen von der «heiligen Gewalt», die das «hierarchische Priestertum» im Bereich des Gottesdienstes, des Lehrens und Leitens auszeichnet[9]. Sind, da das Hirtenamt durch Ordination übertragen wird, infolgedessen die Laien nicht befugt, in begrenztem Maß an der pastoralen Autorität mit Einschluß des Bischofswahlrechts teilzuhaben?

In der Nachkonzilszeit haben Klaus Mörsdorf, der einflußreiche deutsche Kirchenrechtsgelehrte, und andere ein theologisches Argument entwickelt, das die Laien von jeder Ausübung einer pastoralen Autorität ausschließt[10]. Die Kirche wird hier als universales Heilssakrament verstanden, das hierarchisch strukturiert ist, um sein Mysterium zutage treten zu lassen.

Christus wird als das unsichtbare Haupt seines Leibes symbolisch veranschaulicht durch die Häupter der Kirche, die durch ihre Weihe am Leitungsamt Anteil erhalten und so befähigt werden, in seinem Namen und seiner Gewalt zu handeln. Weil die geistliche und die Rechtskirche auf diese Weise zusammenhängen, gehören zum Leitungsamt in der Kirche entsprechende Vollmachten auf dem Gebiet des Kults, der Lehre und der Leitung. Diese Vollmachten lassen sich nicht voneinander trennen, denn sie sind nur Aspekte der einen heiligen Gewalt, in deren Ausübung Christus als Haupt sinnbildlich zugegen und als der Haupthandelnde tätig ist.

Laien, die nicht die Weihe erhalten haben, um Christus als Haupt zu repräsentieren, sind somit nicht befugt, in einer Leitungsaufgabe in seinem Namen und in seiner Gewalt zu handeln. Das Bestreben, ihnen eine begrenzte Teilhabe an der pastoralen Autorität zuzuerkennen, widerstreitet dem katholischen Begriff der hierarchischen Autorität, da es ihm die sakramentale Grundlage nimmt.

Es gibt jedoch noch eine andere Auffassung über die Frage, ob Laien zu einer Teilhabe an pastoraler Autorität befähigt sind. Sie geht vom Verständnis der Kirche als einer Gemeinschaft derjenigen aus, die durch den Geist in Christus leben; darin hat jeder ein bestimmtes Maß von Gaben erhalten, um sie mit den anderen zu teilen. So spricht Ulrich Mosiek, ein anderer deutscher Kirchenrechtsgelehrter, von einer umfassenderen pastoralen Autorität, die sich aus der Ordination ergibt. Sie schließt gewisse Betätigungen in sich, die in der Praxis der Kirche stets den Ordinierten vorbehalten worden sind. Aber es gibt auch Bereiche des kirchlichen Lebens, in denen die Getauften den Auftrag erhalten haben, eine begrenzte pastorale Tätigkeit auszuüben. Wie Mosiek darlegt, werden durch den Initiationsritus die Gläubigen in die Kirche eingegliedert und übernehmen so die Verantwortung für das Apostolat innerhalb und außerhalb der Gemeinde der Gläubigen. Obschon sie ihre Sendung normalerweise durch das Zeugnis eines guten Lebens erfüllen, können sie den Bedürfnissen der Kirche und ihren besonderen Befähigungen entsprechend in das hierarchische Apostolat einbezogen werden[11].

III. Die Beziehung zwischen Laien und Hierarchie nach dem Zweiten Vatikanum

Das Zweite Vatikanische Konzil bietet zwei Denkrichtungen, auf die sich die Vertreter der beiden genannten Positionen berufen können. In einer Reihe von Aussagen, die nicht durch pneumatisch-ekklesiologische Erwägungen gedämpft werden, ist die Rede davon, daß Bischöfe und Priester am Priestertum Christi teilhaben und eine heilige Gewalt empfangen, die sie befähigt, in der Person Christi zu handeln. So wird z.B. von den Priestern gesagt, sie seien «zur Teilnahme am hierarchischen Priestertum Christi erwählt»[12] – statt: zur Teilhabe am hierarchischen Amt, das Christus eingesetzt hat, indem er der Kirche den Heiligen Geist gesandt hat. An diesen Stellen scheint der hierarchische Dienstträger ein heiliger Repräsentant Christi zu sein, der vom Volk getrennt und fast ausschließlich in Beziehung zu Christus als dem Haupt zu definieren ist.

Andererseits wird der ordinierte Dienstträger auch als jemand geschildert, der in ein kirchliches Amt eingesetzt worden ist und die Gabe des Heiligen Geistes empfängt, um seine Aufgabe zu erfüllen[13]. In diesem Fall wird angenommen, daß der Ordinierte am Heiligen Geist teilhat, den Christus der ganzen Kirche gesandt hat. Sein Dienst ist «ein Dienst der Kirche» selbst[14] und schließt nicht sämtliche Dienste in sich. Obschon er Hirte oder Vater genannt werden kann, muß er auch als Diener und Helfer betrachtet werden, der die Dienste aller erleichtert. Diese Sicht weist darauf hin, daß zwischen den Diensten der Laien und der Hierarchie eine sehr enge Verbindung besteht.

Das Zweite Vatikanische Konzil sucht den Zusammenhang zwischen den Diensten der Laienschaft und der Hierarchie herzustellen. Das christozentrische Verständnis des ordinierten Amtes herrscht jedoch vor. Den Laien wird zwar in Angelegenheiten, welche die Kirche betreffen, eine beratende Rolle zuerkannt, doch wird der Akzent auf die respektvolle Haltung gelegt, die sie denjenigen erzeigen sollen, welche «die Person Christi repräsentieren», und auf den Gehorsam gegenüber den «Hirten, die Christus repräsentieren». Der Gehorsam der Laien gegenüber der Hierarchie wird sogar in Parallele gesetzt zum Gehorsam Christi gegenüber dem Vater[15]. Die gängige Beschreibung des Amtes in der Kirche entspricht einem Ein-Mann-System, während die Laien auf einen Zeugendienst «vor der Welt» hingewiesen werden[16].

IV. Über das Zweite Vatikanum hinaus: Eine trinitarische Schau des christlichen Dienstamtes

Infolge seiner christozentrischen Ausrichtung vermochte das Zweite Vatikanische Konzil nicht aufzuzeigen, wie die Dienste der Laien und der Ordinierten aus dem Mysterium des priesterlichen Gottesvolkes erwachsen, so daß nicht das eine Amt ohne weiteres unter der Kontrolle des anderen steht. Wie diese Dinge einander zugeordnet sind, läßt sich am besten aus einer systematischen Darstellung ersehen, die von einer

Erwägung über die heilige Dreifaltigkeit in der Heilsökonomie ausgeht.

Der Vater, der den Sohn sendet, sendet durch den auferstandenen Herrn auch den Heiligen Geist. Zusammen mit der Kirche persönlich beauftragt, die Sendung, die Jesus in seinem Erdenleben begann, weiterzuführen, inspiriert der Heilige Geist die Gläubigen, sich für das Werk des Evangeliums einzusetzen, und senkt dieses Glaubensleben in andere ein, so daß sie auf die Verkündigung der Frohbotschaft ansprechen.

Kraft der persönlichen Sendung des Geistes wird, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt[17], die Kirche voll zum Heilssakrament konstituiert. Als «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»[18] kraft des Geistes kann die Kirche als Sakrament des Geistes bezeichnet werden. Und da die Geistsendung von Christus her erfolgt und ganz auf Christus bezogen ist, kann man sie auch «gleichsam das Sakrament in Christus»[19] oder Sakrament Christi im Geiste nennen.

In der geisterfüllten Kirche findet die Bevollmächtigung zu einer Leitungsaufgabe durch ein geistliches Ereignis statt, das in der Wahl, Weihe und Aufnahme eines Bischofs besteht. Der ganze Vorgang besagt die Eingliederung in ein Dienstamt der Kirche, etwas, was erlebt werden kann. Der menschliche und gesellschaftliche Sinn des Geschehens hat hinwieder für die Augen des Glaubens auch die weitere Bedeutung, daß der Ordinand darin die bleibende Unterstützung durch den Geist empfängt. Dies wird im zentralen Gebet des Ordinationsritus zum Ausdruck gebracht, das in sämtlichen Liturgien auf die Gabe des Geistes Bezug nimmt.

Die Bevollmächtigung zu einem öffentlichen Dienst in der Kirche findet somit durch die Kirche und den Heiligen Geist statt. Doch darf man nicht meinen, diese beiden Autoritätsquellen wirkten unabhängig voneinander. Die Kirche bevollmächtigt den Kandidaten in der Kraft des Heiligen Geistes, der durch die Kirche wirkt.

Die gleiche Struktur ist in der Tätigkeit des Ordinierten vorhanden. Als Glied der Kirche kann der ordinierte Dienstträger direkt nur die Kirche repräsentieren. Die Ausübung der Jurisdiktionsgewalt durch die offiziellen Vertreter der Rechtskirche begreift für diejenigen, die im Geiste leben, die Tätigkeit des Heiligen Geistes mit ein. Durch eine Art von «Appropriation» wird dieses Wirken des Heiligen Geistes in einem lateinischen christomonistischen Bezugsrahmen typisch auf Christus das Haupt bezogen. Doch die Tätigkeit der Hierarchie wird richtiger als eine Manifestation des Geistwirkens aufgefaßt, da der Geist der Ursprung jeglicher geistlicher Autorität in der Kirche ist.

Weil die geistliche Autorität der Laien dem treuen Ansprechen auf die Eingebungen des gleichen Geistes entspringt, erscheint es nicht notwendig, jegliche jurisdiktionelle Repräsentation der Kirche den Ordinierten vorzubehalten.

Die Getauften sind zwar nicht imstande, pastorale Autorität zu übernehmen, die den vollen Bereich des ständigen Leitungsdienstes umfassen würde. Ein Auftrag von diesem Ausmaß würde besagen, daß von der Ordination auch abgesehen werden könnte; sie wäre eine bloße Zeremonie. Auch gibt es gewisse Tätigkeiten, die ihrer Natur nach eine Ordination voraussetzen, da sonst die hierarchische Struktur der Kirche verdunkelt würde. Zu diesen Tätigkeiten gehören manche der geballten Äußerungen des Amtsdienstes der Kirche und ihrer beständigen Rechtsstrukturen, die wir Sakramente nennen. So können Laien nicht die Feier des Herrenmahls, die tiefste Manifestation und Verwirklichung der Kirche, leiten[20]. Überdies ist eine begrenzte Teilhabe von Laien an pastoraler Autorität in Gemeinschaft mit der Hierarchie auszuschließen, falls bewiesen werden kann, daß dies dem Willen Christi des Hauptes widerspricht.

Um diese These zu beweisen, führt man oft eine christozentrische Sicht des ordinierten Amtes ins Feld. Sie scheint einem platonischen oder neuplantonischen Symbolverständnis nachgebildet zu sein: die geschichtliche Erscheinung, von ihrer Bezogenheit auf die Gemeinschaft gelöst, dient als Transparent für überweltliche Wirklichkeiten. Dies wird mit Aussagen der Bibel in Zusammenhang gebracht, wonach Christus verheißen hat, den Aposteln in ihrem Wirken beizustehen, und mit dem Bild der Kirche als Leib, dessen Haupt Christus ist. Mit Hilfe dieses christologischen Kurzschlusses werden die Geweihten als solche dargestellt, die «am Geiste Christi» teilhaben, d. h. am Geist des auferstandenen Herrn im Unterschied zum Heiligen Geist. So werden sie der Kirche gegenübergestellt statt zusammen mit der Kirche der Welt, d. h. der Menschheit, die des Evangeliums bedarf.

Diese Darstellung ist unbefriedigend in einer trinitarischen Perspektive, die den Heiligen Geist als Einigungsprinzip und Ursprung der geistlichen Autorität der Kirche zwischen Christus, das Haupt, und die Kirche stellt. Von diesem Standpunkt aus erscheint es nicht als theologisch abwegig, den Gedanken zu hegen, daß die Laien an Entscheidungsprozessen in der Kirche beteiligt werden können, wo es sich um Fälle wie die Bischofswahl handelt, von denen schon kraft ihrer Natur nicht anzunehmen ist, daß sie die wesentliche hierarchische Struktur der Kirche untergraben.

Selbstverständlich sollte der Klerus im Wahlkollegium vertreten sein, da er einen wesentlichen Aspekt der Handlungsstrukturen der Kirche darstellt. Doch Normen, welche Laien von vornherein davon ausschließen, lassen sich schwerlich vertreten, wenigstens soweit sie auf einer Präferenz für eine christozentrische statt für eine trinitarische Auffassung der Kirche und des kirchlichen Dienstamtes basieren.

[1] Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3064.

[2] In der Schlußformulierung von «Christus Dominus» Nr. 20, wo von den Bischofswahlen die Rede ist, wird der Wunsch ausgedrückt, daß die verschiedenen Formen einer Beteiligung der staatlichen Autoritäten ein Ende haben sollen. Doch wie die Entstehungsgeschichte dieses Abschnitts zeigt, wurden andere Formen einer Beteiligung von Laien mit Bedacht nicht ausgeschlossen (vgl. H. Müller, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. = Kanonistische Studien und Texte 29 [B.R. Grüner, Amsterdam 1977] 228–232).

[3] Vgl. Theol. Quartalschrift, 2. Quartalheft 1969; W.W. Bassett (Hg.), The Choosing of Bishops (Canon Law Society of America, Historical and Theological Studies) (CLSA, Hartford, Conn. 1971); G. Alberigo (Hg.), Wahl-Konsens-Rezeption im christlichen Leben: CONCILIUM 8 (1972) Heft 8/9; H. Müller, aaO. 235–250.

[4] Zu einem umfassenden Überblick über die Frühgeschichte der Beteiligung von Laien an Bischofswahlen vgl. H. Müller, aaO. 9–22.

[5] Das Zweite Konzil von Nizäa (787) beschränkt in Can. 3 das Wahlrecht auf die Bischöfe.

[6] Die Bewegung, Laien von Bischofswahlen auszuschließen, erreichte ihren Höhepunkt, als Gregor IX. (1227–1241) Bischofswahlen, an denen Laien beteiligt waren, für ungültig erklärte.

[7] Decretum Gratiani, D. 62 pr.

[8] H. Müller, aaO. 209–210.

[9] Vgl. z.B. Lumen gentium, Nr. 10.

[10] K. Mörsdorf, Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche: Ephemerides theologicae Lovanienses 52 (1976) 193–204; K. Peters, Die doppelte Repräsentation als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche: Trierer Theol. Zeitschrift 86 (1977) 228–234.

[11] U. Mosiek, Der Laie als Jurisdiktionsträger?: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 25 (1974) 3–15.

[12] Optatam totius, Nr. 2.

[13] Lumen gentium, Nr. 20–21.

[14] Presbyterorum ordinis, Nr. 15.

[15] Lumen gentium, Nr. 37.

[16] Lumen gentium, Nr. 38.

[17] Lumen gentium, Nr. 48.

[18] Lumen gentium, Nr. 1.

[19] Ebd.

[20] Lumen gentium, Nr. 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

EDWARD KILMARTIN

Professor der Theologie und Direktor des Graduiertenprogramms in liturgischen Studien an der University of Notre Dame. Er veröffentlichte u.a. Studien über die Geschichte und Theologie des Herrenmahls und über den ordinierten kirchlichen Dienst. Anschrift: University of Notre Dame, Dept. of Theology, Notre Dame, Indiana 46556, USA.

Joseph Lécuyer

Der Bischof und das Volk im Ritus der Bischofsweihe

Der Ritus der Bischofsweihe ist durch die Apostolische Konstitution *Pontificalis Romani* vom 18. Juni 1968 festgelegt worden; er weicht in mehreren Punkten vom früheren Pontificale Romanum ab, enthält jedoch Elemente, die in sehr frühe Zeit zurückreichen, insbesondere im Hinblick auf die Rolle des Volkes bei der Wahl und der Ordination. Diese Elemente wollen wir hier zusammenzufassen versuchen.

I. Beteiligung des Volkes an der Ordination

Der allgemeine Grundsatz wird bereits zu Anfang genannt: «Die Bischofsweihe findet unter Beteiligung des gläubigen Volkes statt» (PR 1). Andere Rubriken führen genauer aus, man müsse sich um «eine bessere Beteiligung der Gläubigen» bemühen, die Sitzgelegenheiten so anordnen, «daß die Gläubigen an der ganzen liturgischen Handlung gut teilnehmen können» (PR 9). Dies entspricht ältester Tradition: das Rituale, das den Namen des Hippolyt trägt, sieht vor, daß «das Volk sich mit dem *Presbyterium* und den anwesenden Bischöfen versammelt», eine von Buch VIII (4,3) der Apostolischen Konstitutionen aufgegriffene Vorschrift. Wir wissen auch von Origenes, daß die Ordination des Bischofs die Anwesenheit des Volkes erforderte[1]. Die alten Liturgien enthalten zahlreiche Anspielungen auf das Gebet des ganzen Volkes; besonders bemerkenswert ist die schöne Formel des Missale Francorum: «... daß wir die einhellige Unterstützung des Gebetes aller erhalten mögen; daß das Gebet aller sich dessen annehmen möge, der die schwere Aufgabe übernimmt, für alle zu beten.»[2] Die Bischofsweihe ist Sache der ganzen Christengemeinde.

II. Die Vorstellung des Neugewählten

Nach der Einzugsprozession sieht das Pontifikale einen kurzen Dialog vor: an den Hauptkonsekrator

gewandt, sagt einer der Priester: «Vater, die Kirche von N. bittet Sie, den hier anwesenden Priester für das Bischofsamt zu ordinieren» (PR 16). Vertreter der betreffenden Kirche können die Erwartungen der Diözese zum Ausdruck bringen oder den bereits designierten Kandidaten seinen künftigen Diözesanen vorstellen.

Die Antwort des Hauptkonsekrators ist sehr aufschlußreich: «Sie müssen vom Papst den Brief erhalten haben, der ihn für dieses Amt designiert. Man möge ihn vorlesen.» Nach Beendigung der Lektüre braucht die Versammlung nur noch ihre Zustimmung zu geben: alle sagen *«Deo gratias»* (PR 17). Das Volk hat also nichts weiter zu tun als zu einer vom Papst vorgenommenen Ernennung oder Wahl seine Einwilligung zu geben; so stellt sich die Situation heutzutage im Westen dar. Bekanntlich hat es sich damit nicht immer so verhalten: wenn man sich die alten Liturgien ansieht, stellt man in der Tat fest, daß die Wahl des neuen Bischofs lange Zeit bei wechselnden Modalitäten entweder der Gesamtheit der Gemeinde oder dem Klerus oder den Bischöfen der Provinz überlassen war. In der *Apostolischen Überlieferung* muß der Neugewählte vom ganzen Volk gewählt und von allen angenommen werden[3]. Der Autor der *Statuta Ecclesiae Antiqua* verlangt gegen Ende des 5. Jahrhunderts die Zustimmung von Klerikern und Laien[4], ebenso das *Missale Francorum*, trotz der großen Unklarheit der Texte. Die *Ordines Romani* des 8. und 9. Jahrhunderts bekräftigen weiterhin, daß das ganze Volk an der Wahl beteiligt ist und den Kandidaten vorstellt[5], man hält sich an den Grundsatz von Coelestin I.: «Man soll keiner Kirche einen Bischof gegen ihren Willen geben; man soll sich nach der Zustimmung und dem Wunsch des Klerus, des Volkes und des Standes (der Bischöfe?) erkundigen»[6], ein Prinzip, das vom Römisch-Germanischen Pontifikale im 10. Jahrhundert wörtlich zitiert wird.

Nach den Apostolischen Konstitutionen wählen und präsentieren im Osten Presbyterium und Volk den Kandidaten[8]. Doch schon zur Zeit des Origenes designieren bestimmte Bischöfe ihren Nachfolger; manchmal liegt die Wahl in der Hand der Nachbarbischöfe; manchmal wird das Volk befragt, aber oft «gibt es seine Gunst beeinflußt von lärmender Propaganda oder auch von Geld»[9]. Das Konzil von Nizäa von 325 (Can. 4 und 6) entschied, daß nur die Bischöfe der Provinz eine endgültige Wahl treffen konnten; eine Wahl durch das Volk reichte nicht aus[10]. Bestimmte orientalische Riten haben die Erwähnung des einhelligen Votums des Volkes beibehalten[11], obgleich man sich in Wirklichkeit an die von Can. 22 des 8. Ökumenischen Konzils bestätigten Entscheidungen der Konzilien von Antiochien und Laodizea hält[12]: die Wahl wird der Bischofssynode vorbehalten, um vor allem die Interventionen weltlicher Autoritäten zu verhindern.

Im Westen bleibt die Wahl durch Klerus und Volk länger üblich; aber man weiß um die Gefahren, die dieses Vorgehen mit sich bringt: schon im 7. Jahrhundert warnt das *Pontifikale von Besançon* vor der bevorzugten Behandlung von Personen und vor der Simonie[13]; ebenso macht der *Ordo Romanus* 34 auf die Gefahr von Wahlversprechungen aufmerksam[14]. Und allmählich beginnt die Intervention der Zivilgewalt eine Rolle zu spielen: das *Pontifikale des Magdalen College* aus dem 12. Jahrhundert behält die Wahl dem König von England vor «mit Zustimmung des Klerus und des Volkes». Diese Beteiligung der politischen Gewalt wird zu den Mißbräuchen der Laieninvestitur führen, die sich auf vielerlei Weise in den Pontifikalien widerspiegeln. Trotz der Bemühungen der Gregorianischen Reform wird bis zum Konzil von Trient große Verwirrung herrschen.

III. Die Prüfung des Neugewählten

Nach der Homilie findet eine Art *Prüfung* des Kandidaten statt, der mit folgender Formel eingeführt wird: «Es ist ein sehr altes Gesetz der Kirche, daß wir *in Gegenwart des Volkes* denjenigen, der Bischof werden soll, fragen, ob er sich verpflichtet, den Glauben zu bewahren und die Pflichten seines Amtes wahrzunehmen» (PR 19; Hervorhebung vom Verf.). Die ganze Gemeinde ist Zeuge; diese Tatsache kommt schon klar zum Ausdruck in den *Statuta Ecclesiae Antiqua*[15], deren Formulierung in das *Römisch-Germanische Pontifikale* eingehen wird. Diese Rolle der Gemeinde wird im Pontificale Romanum nicht mehr ausdrücklich erwähnt; glücklicherweise hat man sie wieder ans Licht gebracht.

IV. Das Ordinationsgebet

Darauf fordert der Konsekrator das ganze Volk zum Gebet auf, und im Anschluß an die Heiligenlitaneien beten alle gemeinsam das große Weihegebet. Dieses Gebet ist dem sehr alten Text der *Apostolischen Überlieferung* entnommen, der in einigen orientalischen Liturgien enthalten ist. Wir müssen hier folgende Worte hervorheben: «Vater, *du, der du das Herz des Menschen kennst*, gib dem, *den du erwählt hast*, usw. ...»[16]. Zweierlei ist dazu zu bemerken: 1. welches auch immer die menschliche Form der Designation sein mag, Gott ist derjenige, der gewählt hat: über die Interventionen von Volk, Klerus, Synode oder Papst

hinaus kommt die Berufung zum Bischofsamt wie die Gnade und die Vollmachten des Amtes von Gott; 2. die hervorgehobenen Worte sind ein Zitat von Apg 1,24: die Wahl des Matthias scheint als Bezugspunkt für alle weiteren Bischofswahlen hingestellt zu werden. Nun sind bei der Wahl des Matthias drei Interventionen festzustellen: Petrus, der im Namen der Elf spricht, beschließt, den Platz des Judas neu zu besetzen; die Gemeinde schlägt zwei Kandidaten vor; schließlich erhört Gott das Gebet aller und bezeichnet den Gewählten ... Dies Schema läßt sich nicht ohne weiteres auf die Wahl unserer Bischöfe übertragen; allerdings findet sich immer dies dreifache Element: eine entscheidende Intervention des Bischofskollegiums, eine Beteiligung der Gemeinde, welche die Kandidaten vorschlägt und sich im Gebet vereint, und schließlich eine göttliche Berufung, die sich im Weiheritus selbst zeigt. Dieser letzte Aspekt erscheint in mehreren Formeln der heutigen Liturgie: Gott hat den neuen Bischof mit «dem Hohepriester Christus» verbunden (PR 28); der Heilige Geist hat ihn «als Bischof eingesetzt, um die Kirche Gottes zu leiten» (PR 32; vgl. Apg 20,28); der Herr hat ihn «zum Hirten seines Volkes eingesetzt» (PR 39). Im Osten bringt eine fast in allen Riten gleichlautende Formel diese göttliche Erwählung zum Ausdruck: «Die göttliche Gnade ... erwählt N. zum Bischof.»

Schlußbemerkungen

So schreibt Dom B. Botte: «Wie auch immer die Form der Designation aussehen mag, die göttliche Gnade ist es, die erwählt, und diese Wahl vollzieht sich im Akt der Ordination selbst und durch Vermittlung der Glieder dieser Hierarchie.»[17]

Allerdings kann die Wahl Gottes normalerweise nur erkannt werden «durch die Zeichen, die den klugen Christen täglich den Willen Gottes deutlich machen»[18]. Vor der Ordination müssen die Bischöfe also diese umsichtige Unterscheidung treffen; die Befragung im Ordinationsritus bezeugt diese Pflicht, sich über die Fähigkeiten und den Glauben der Kandidaten zu informieren. Man wird vielleicht sagen, diese Befragungen trügen nur noch rituellen Charakter. Wenn jedoch der zu Ordinierende sich weigerte, eine befriedigende Antwort zu geben, hätte dann nicht der Konsekrator das Recht – und die Pflicht –, die Zeremonie abzubrechen, selbst nach der Verlesung des Papstbriefes? Durch diese liturgische Handlung scheint doch auch heute noch die kollegiale Dimension der Bischofsweihe hindurch, auch wenn vor allem im Westen aus Gründen, die wir hier nicht zu diskutieren haben, diese Dimension verdunkelt scheint.

Ähnliches läßt sich auch zur Rolle des Volkes bei der Wahl des neuen Bischofs bemerken. Einige Stellen des Pontifikale erwähnen die Erwartung des Volkes, seine Bitte, seine Beteiligung am Gebet, an der Prüfung und der gesamten Zeremonie. All dies hat freilich nur Sinn, wenn die Gemeinde in irgendeiner Weise befragt worden ist und man ihr den neuen Bischof, nach einem Wort von Coelestin I., nicht «gegen ihren Willen» vorgesetzt hat. Aber wie soll man eine solche Befragung durchführen? Eine Abstimmung des Klerus, der Honoratioren, der «Verantwortlichen» usw. ...? Wer würde die Behauptung wagen, eines dieser Systeme sei notwendigerweise das beste? Wenn es darum geht, den Willen Gottes zu erfahren, kann keine soziologische Analyse, keine rechtliche Anordnung genügen. Der hl. Ambrosius führt es den Christen der Kirche von Vercellae mit Nachdruck vor Augen: was sie suchen sollen, ist die Wahl Gottes und sind nicht die mehr oder weniger eigennützigen Wünsche der Kandidaten oder der Parteien[19]. Die Texte des Pontifikale heben die Bedeutung des Gebetes für das Erkennen des Willens Gottes hervor. Wie Origenes schrieb: «Ob es sich um das Volk handelt, das oft seine Gunst unter dem Einfluß der Propaganda (*clamoribus!*) oder vielleicht des Geldes gibt, oder ob es sich sogar um die Bischöfe handelt, wer anders wird sich für fähig halten, eine solche Wahl zu treffen, als derjenige, dem der Herr es als Antwort auf sein Beten und Bitten geoffenbart hat?»[20] Der um die Elf und Petrus im Gebet versammelten Gemeinde hat Gott, «der die Herzen kennt», angezeigt, «wen er erwählt hat», um das Kollegium der Apostel zu vervollständigen[21].

[1] Origenes, In Levit. Hom. VI,3 (Baehrens I, 363). Vgl. auch In Num. Hom. XXII,4 (ebd. II,208f.).
[2] Vgl. A. Santantoni, L'ordinazione episcopale (Rom 1976) 80.
[3] Apostolische Überlieferung Nr. 2.
[4] (C. Munier, Paris 1960) 78.
[5] OR 34, Nr. 14.30.38 (Andrieu III, 606f.); OR 35 A, Nr. 6; OR 36, Nr. 35 (ebd. IV, 74 und 201).
[6] Coelestin I., Epist. IV c.5 (P.L. 50, 434b). Wir schlagen vor, «ordo» hier zu übersetzen im Sinne von Stand der Bischöfe. Allerdings kann nicht völlig ausgeschlossen werden, daß es sich um den Ordo der Obrigkeit des Gemeinwesens handelt.
[7] Pont. Rom. Germ. LXIII,18 (Vogel-Elze II,212).
[8] Const. Apost. VIII,4,2–3.
[9] Origenes, In Num. Hom. XXII,4 (Baehrens II,208f.).
[10] Vgl. Konzil von Antiochien von 341, can. 16; Konzil von Laodizea, can. 12f. usw.
[11] Vgl. H. Denzinger, Ritus Orientalium II, 18 usw.
[12] IV. Konzil von Konstantinopel (869–870), can. 22.
[13] Martène, L.1, c.8, a,11, ordo 10 (vol.II, col.154).
[14] OR 34, Nr. 22 und 27.
[15] Munier, 78, lin. 35f.
[16] Die hervorgehobenen Worte sind Apg 1,24 entnommen.

[17] B. Botte: Etudes sur le Sacrement de l'Ordre (Lex Orandi 22) (Paris 1957) 31.
[18] II. Vat. Konzil, Dekret Presbyterorum Ordinis Nr. 11.
[19] Ambrosius, Epist. 63,48f. (P.L. 16, 1253f.).
[20] Origenes, In Num. Hom. XXII,4 (Baehrens II,208).
[21] Vgl. Apg 1,24; in das Gebet der Bischofsweihe aufgenommene Texte.

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSEPH LÉCUYER

1912 in Kerfour (Frankreich) geboren. 1930 Eintritt in die Kongregation vom Heiligen Geist, Doktorat in Philosophie und Theologie an der Gregoriana in Rom. Seit vielen Jahren Leiter des Séminaire Français in Rom, Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät der Gregoriana und der Universität Sant'Anselmo. Veröffentlichungen in verschiedenen Fachzeitschriften, Lexika und Sammelwerken. Wichtigste Veröffentlichungen: Le Sacerdoce dans le mystère du Christ (Paris 1957) (ins Italienische und Spanische übersetzt); Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance (Le Puy-Lyon 1964) (ins Spanische übersetzt); Etudes sur la collégialité épiscopale (Le Puy-Lyon 1964) (ins Spanische übersetzt). Anschrift: Séminaire Français, Via Santa Chiara 42, I–00186 Rom, Italien.

Giovanni Cereti

Die ökumenische Bedeutung einer Mitwirkung der Gläubigen an der Bischofswahl

Das Dokument über den «Dienst der Wachsamkeit» und Einheit in der Partikularkirche», das 1976 von der Gruppe von Dombes veröffentlicht worden ist, hebt zunächst hervor, daß das Episkopatsproblem nicht nur im Lehrbereich angepackt werden darf, da die konkrete Funktionsweise entscheidend sein kann (Nr. 8). Unter den Vorschlägen, die es dann für die katholische Kirche macht und in bezug auf die es eine Haltung der Umkehr verlangt (Nr. 8 und 58), formuliert es die Forderung, das ganze Gottesvolk in die Bischofswahl einzubeziehen:

«Die Art und Weise, wie die Bischöfe ausgewählt worden sind, hat im Lauf der Geschichte der katholischen Kirche starke Wandlungen durchgemacht; infolgedessen ist die jetzige Praxis ihrer Ernennung weder unveränderlich noch die einzig mögliche. Um zum Ausdruck zu bringen, daß die bischöfliche Autorität in der katholischen Gemeinschaft wurzelt, ist es wichtig, daß die Bischofsernennung aus einer lebendigen Beziehung und einer Konsultation zwischen dem Bischof von Rom, den Nachbarbischöfen, den Priestern des Bistums und dem ganzen interessierten Volk hervorgeht. Unseres Erachtens ist zu wünschen, daß das ganze Gottesvolk an der Wahl seines Bischofs beteiligt werde.» (Nr. 62)[1]

Dieser Text gibt treffend den Grund wieder, weshalb eine größere Einbeziehung des ganzen Gottesvolkes vom ökumenischen Standpunkt aus wichtig ist. Es geht dabei nicht einfach darum, zu einer Praxis zurückzukehren, die zu der Zeit, da die heutigen Trennungen noch nicht begonnen hatten, allgemein üblich war, oder sich dem anzugleichen, was in anderen christlichen Kirchen praktiziert wird, die das Bischofsamt bis heute beibehalten haben, sondern es geht darum, eine Ekklesiologie der Gemeinschaft in die Praxis überzuführen und auch auf diesem Gebiet die Reform vorzunehmen, die das Zweite Vatikanum von der katholischen Kirche verlangt und welche die unerläßliche Voraussetzung ist für alles, was man tut, um die volle Gemeinschaft unter allen Christen wiederherzustellen[2].

Im vorliegenden Aufsatz werden wir zunächst die Praxis prüfen, an die man sich gegenwärtig in den verschiedenen christlichen Kirchen hält. Sodann wollen wir die Hinweise, erwägen, die uns von den Akzentverschiebungen auf dem ekklesiologischen Feld geboten werden. Wir schließen dann mit einem Ausblick auf eine Einbeziehung des ganzen Gottesvolkes in die Bischofswahl, wobei wir unter Gottesvolk die Christen aller Kirchen und Konfessionstraditionen verstehen. Aus Raummangel müssen wir uns dabei jedoch auf Angaben im Telegrammstil beschränken.

I. Die heutige Praxis der Bischofswahl in den verschiedenen christlichen Kirchen

Der Grundsatz der Einbeziehung des ganzen Gottesvolkes in die Bischofswahl scheint in der Kirche der ersten Jahrhunderte die allgemeine Regel gewesen zu sein, aber in der konstantinischen Epoche unter

schwerwiegenden Einmischungen der staatlichen Gewalt gelitten zu haben[3]. Deswegen bedarf nicht nur die katholische Kirche in der Art und Weise der Bischofswahl einer Reform.

Wenn auch beträchtliche Unterschiede von einer Kirche zur anderen bestehen[4], bleibt im christlichen Osten die Wahl der Bischöfe und Patriarchen im großen und ganzen in der Linie der von Canon 4 des Konzils von Nizäa und den Gesetzesnovellen 123 und 137 Justinians aufgestellten Norm: Die Wahl ist Sache der Bischöfe der betreffenden Provinz (Eparchie), von denen wenigstens drei dabeisein müssen. Sie treffen aus einer von Klerikern und Laien zusammengestellten Liste mit Stimmenmehrheit die Wahl, die dann noch vom Metropoliten zu bestätigen ist. Die Laien werden praktisch von der staatlichen Gewalt vertreten, deren Intervention oft entscheidend ist.

Was den Westen angeht, so muß man zwischen den verschiedenen Konfessionen unterscheiden.

In der anglikanischen Gemeinschaft werden, wenigstens in England, die Bischöfe auf Vorschlag des Premierministers hin vom König ernannt; die kirchlichen Instanzen sind dabei nur in beschränktem Maß, aber im Lauf dieses Jahrhunderts maßgebender beteiligt[5]. Anders ist die Situation der Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten, wo zusammen mit dem Klerus auch die Laien an der Wahl ihrer Bischöfe teilnehmen. Ähnliche Formen der Wahl bestehen in Kanada, in Schottland und in den weiteren Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft[6].

Nur ein Teil der lutherischen Kirchen (beispielsweise in Schweden) und noch weniger reformierte Kirchen (die Kirchen der deutschsprachigen Schweiz bis zum letzten Jahrhundert, Schaffhausen bis zum Beginn dieses Jahrhunderts, die Donaukirchen bis heute) haben das Bischofsamt (oder wenigstens einen Antistes oder Dekan) bewahrt. In den lutherischen und den reformierten Kirchen ist jedoch zumeist kein Bischof im Sinn der katholischen Tradition vorhanden, obschon man sich bewußt sein muß, daß nach reformierter Auffassung jeder Pfarrer als Bischof zu betrachten ist[7]. Die Autorität wird von Synoden ausgeübt; daneben bestehen Ämter, die verschieden bezeichnet werden (Synodenvorsitzender, Superintendent, Moderator usw.) und in unterschiedlichem Maß Leitungs- und Vorsitzfunktionen in der Kirche erfüllen. Auf alle Fälle erfolgt in sämtlichen christlichen Gemeinschaften, die sich irgendwie auf die Reformation berufen, die Auslese für die verschiedenen Leitungsaufgaben in der Kirche auf dem Weg einer Wahl, an der prinzipiell auch die Laien oder die Vertreter der Laienschaft teilnehmen. Die Auslese auf dem Wahlweg wird durch theologische Erwägungen gerechtfertigt und scheint der Modus zu sein, dem es am meisten geglückt ist, die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber der staatlichen Gewalt zu gewährleisten[8].

In den anderen Aufsätzen dieses Heftes wird die Praxis, die in der katholischen Kirche in Geltung ist, im einzelnen dargelegt. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß die Wahl von seiten Roms, die heute die Regel zu sein scheint, nicht nur eine gegenüber der ganzen Geschichte der Kirche relativ spät aufgekommene Neuerung darstellt, sondern auch weniger absolut praktiziert wird, als man im allgemeinen annimmt. In der Gemeinschaft der katholischen Kirche gibt es ja auch die unierten Ostkirchen, in bezug auf die Rom sich grundsätzlich darauf beschränkt, diejenigen, die von den Bischöfen der Eparchie gewählt worden sind, zu bestätigen oder in die Gemeinschaft aufzunehmen[9]. Auch gibt es, vor allem im deutschen Sprachraum, Bistümer, die das Recht bewahrt haben, daß die Kathedralkapitel die Wahl vornehmen oder einen (nicht unbedingt bindenden) Dreiervorschlag vorlegen. Und es besteht schließlich die Konsultationspraxis, die in der lateinischen Kirche mit den neuen Normen von 1972 festgelegt worden ist[10] und eine stets größere Wichtigkeit und Auswirkung zu erhalten scheint, zumal in den jungen Kirchen.

All dies zeigt, daß der Bischofswahlmodus auch innerhalb der katholischen Gemeinschaft veränderlich ist und daß man eine weitere Entwicklung für möglich halten kann, ohne daß dabei die katholische Auffassung der Rolle Christi und des Geistes bei der Sendung des Bischofs noch die Aufgabe in Frage gestellt zu werden braucht, die in der Gemeinschaft der Kirchen dem Petrusdienst zukommt.

II. Ortskirchen und Bischofswahl in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft

Die neuen ekklesiologischen Perspektiven, die vom Zweiten Vatikanum eröffnet worden sind und sich auch dank zahlreicher interkonfessioneller Gespräche entwickelt haben, die von der katholischen Kirche und den anderen Kirchen im Lauf der letzten Jahre geführt worden sind und die Getauften immer stärker ihrer Würde als Gotteskinder in einem Volk von Brüdern (Mt 23,8) bewußt werden ließen, haben wieder das Bedürfnis geweckt, am Leben der Gemeinde aktiver teilzunehmen, und zwar nicht nur am liturgischen Gebet («Sacrosanctum Concilium», Nr. 11. 14. 19 usw.) und am Apostolat («Lumen gentium», Nr. 31. 33; «Apostolicam actuositatem», Nr. 2 usw.), sondern selbst an der Leitung der Gemeinschaft (vgl. «Lumen gentium», Nr. 12. 32. 37). Die Beteiligung des ganzen Gottesvolkes an der Wahl seiner Bischöfe erscheint so als eine Forderung der Ekklesiologie der Gemein-

schaft, die sich immer mehr durchsetzt und einige Akzentverschiebungen mit sich gebracht hat, die von großer ökumenischer Tragweite sind. Wir können sie in folgende Sätze fassen:

1. Der Dienst des Bischofs wird immer mehr in seinem Bezug auf den Dienstcharakter des ganzen Gottesvolkes verstanden

Wenn in der Vergangenheit die Tendenz bestand, im Bischof den zu sehen, von dessen Vollmachtsfülle sich die anderen Dienstämter ableiten (juristisch-christologische Sicht), neigt man heute mehr dazu, die Gegenwart und das Wirken Gottes durch Christus und den Heiligen Geist in der Gemeinde zu sehen. Diese hat als ganze Dienstcharakter mit einer Verschiedenheit von Diensten und Funktionen. In ihr nimmt jeder Christ am allgemeinen Priestertum und an der Sendung zum Dienst an der Welt teil und hat vom Geist sein besonderes Charisma empfangen. Der Dienstcharakter der ganzen Gemeinschaft gelangt zu einer gewissen Fülle im Dienst des Vorsitzes und der Sorge für die Gemeinschaft, im Dienst also an der Einheit zwischen den Getauften und den Gruppen, die zu der Gemeinschaft gehören, kurz, im ordinierten Dienstamt, namentlich im Bischof, dem Konvergenzpunkt sämtlicher Charismen.

Das Zeichen der Ordination läßt voller zutage treten, daß das kirchliche Amt seinen Ursprung in Christus hat, daß in ihm der Initiative Gottes die Priorität zukommt und daß es dazu da ist, den Leib Christi aufzubauen und das eine Evangelium treu zu verkünden[11]. Dadurch, daß er die Ortsgemeinde ersucht, um die Ordination ihres künftigen Bischofs zu bitten oder ihr wenigstens zuzustimmen, zeigt aber der Weiheritus selbst, daß der Bischofsdienst sich nicht vom Dienstcharakter der Gemeinde trennen läßt, sondern ihn sogar zum Ausdruck bringen soll, indem er dem übernatürlichen Glaubenssinn des Gottesvolkes Rechnung trägt, der vom Geist der Wahrheit gestützt wird («Lumen gentium», Nr. 12).

2. Die Kirche wird immer mehr von der Ortskirche her verstanden

Daß die Bischofswahl von Rom vorgenommen wird, hat sich aus einer komplexen Entwicklung ergeben. Es ist aber auch Zeichen dafür, daß in der katholischen Kirche die Sorge um die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft auf gesamtkirchlicher Ebene der schuldigen Respektierung der Autonomie der Ortskirchen vorgeht. Heute jedoch hat man von neuem entdeckt, daß die Kirche vor allem in den Ortskirchen voll präsent ist und in Erscheinung tritt: da, wo man das Wort Gottes anhört, die Eucharistie feiert, im Glauben, in der Liebe und im Gebet lebt und sich in die Sendung im Dienst an der Welt engagiert. Die Ortskirchen sind Kirche im Vollsinn, denn «in ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche» («Lumen gentium», Nr. 23).

Der Bischof selbst ist Zeichen der apostolischen Sukzession, insofern er Bischof einer bestimmten Ortskirche wird, die in allem, was zu ihr gehört (Glaube, Liturgie, Sakramente, Dienstämter usw.), in der Nachfolge der Apostel verbleibt, wie das durch die Beteiligung anderer Bischöfe an seiner Ordination anerkannt wird, während die sogenannten «absoluten Weihen», die nicht in Hinordnung auf eine konkrete Kirche erteilt werden, immer mehr in Frage gestellt werden. Der Vorgang, daß den Ortskirchen Vollmachten und Rechte zurückgegeben werden, die im Lauf der Geschichte der Kirche Rom verbehalten worden waren[12], muß also dadurch zu Ende geführt werden, daß ihnen auch die Vollmacht zurückgegeben wird, an der Wahl ihres Bischofs bestimmend mitzuwirken.

3. Die Einheit der Kirche muß immer mehr als eine Gemeinschaft von «Schwesterkirchen» verstanden werden (denen Rom in der Liebe vorsteht)

Selbst die Auffassung von der Einheit, die in der katholischen Kirche bestehen soll, hat sich im Lauf der letzten Jahre tief verändert. Über das hinausgehend, was vielleicht zur Zeit des Zweiten Vatikanums ausdrücklich darunter verstanden wurde, aber aus einigen seiner prophetischen Texte (wie «Unitatis redintegratio», Nr. 14–17) sämtliche Folgerungen ziehend und dem Sinn dessen Rechnung tragend, was Paul VI. in den Beziehungen zu den Ostkirchen geleistet hat[13], können wir sagen, daß die Einheit, die in der katholischen Kirche bestehen soll, die einer Gemeinschaft von «Schwesterkirchen» ist, also eine Gemeinschaft von Ortskirchen, die der Ortskirche von Rom die Aufgabe zuerkennen, «in der Liebe vorzustehen» (Ignatius, Ad Romanos) mit einem Dienst, der «bloß um die Strukturen aufrechtzuerhalten und nicht um sie zu schwächen»[14] ausgeübt wird.

Diese Ekklesiologie der Gemeinschaft schließt also nicht aus, sondern erheischt vielmehr, daß sehr enge Bande bestehen zwischen der Ortskirche, den Nachbarkirchen (heute konkret: den regionalen und nationalen Bischofskonferenzen) und der Kirche von Rom, deren Rolle von allen immer mehr anerkannt werden kann, je mehr sie die Autonomie der Ortskirchen

wirklich respektiert, indem sie sich rigoros an das Subsidiaritätsprinzip hält[15].

Auf konkreter Ebene, im Fall einer Bischofswahl, erfordert die Ekklesiologie der Gemeinschaft eine Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen der örtlichen und der universalen Komponente der Kirche durch eine Korrektur der jetzigen Situation zugunsten eines Wahlsystems, bei dem die Ortsgemeinde, Klerus und Laienschaft, entscheidend miteinbezogen wird, ohne auszuschließen, daß bei der Wahl wie nachher bei der Ordination auch die Bischofskonferenzen und die Kirche von Rom ihre Stimme geltend machen können als Zeichen der Gemeinschaft, die im gleichen apostolischen Glauben mit der ganzen Großkirche, mit der Kirche jeder Zeit und jedes Landes besteht.

III. Eine einzige «Episkopé» für alle Christen

Wie sehr man auch im Kreis der ökumenischen Bewegung nicht nur einen theologischen und liturgischen Pluralismus anerkennt, sondern auch einen Pluralismus der Strukturen, so muß man wohl doch, wenn auch erst in einer noch nicht voraussehbaren Zukunft, dazu gelangen können, eine einzige «Episkopé» herzustellen, ein einziges Gemeinschaftsamt im Dienst aller Getauften und sämtlicher Christengruppen, die im Umkreis eines bestimmten Territoriums leben.

Dieser Gedanke eines einzigen Episkopates ist der orthodoxen Kirche stets präsent gewesen, wie das zum Beispiel aus den Beschwerden ersichtlich ist, die sie an die lateinische Kirche richtete, als diese Titularbischöfe («in partibus infidelium»!) mit dem Titel einer Ortschaft versah, in der ein orthodoxer Bischof vorhanden war[16], und noch mehr aus ihren Schwierigkeiten mit den unierten Kirchen, wenigstens den neueren, in denen sie mehr ein Hindernis für die Einheit als einen Weg zu ihr erblickt.

Die gleiche Sicht tritt auch aus den neueren Dokumenten des Dialogs der anglikanischen mit der katholischen Kirche zutage[17], und selbst in den Kirchen, die heute eigentlich keinen Episkopat in Form der katholischen Tradition besitzen, bestehen starke Strömungen, die im ökumenischen Dialog bereit erscheinen, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, als «Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche» wieder eine einzige Episkopé herzustellen[18].

Da alle Getauften der einzigen Kirche angehören, muß ihre Gemeinschaft auf sichtbarer Ebene sich auch darin widerspiegeln, daß sie zu einem einzigen ordinierten Amt des Vorsitzes finden, das innerhalb der Gesamtheit der Ortsgemeinde für die Gemeinschaft und die Sendung verantwortlich ist. Dieses wird aber von der Ortskirche selbst zum Ausdruck gebracht werden müssen, die dessen Träger beispielsweise durch eine Wahl zweiter Hand, vermittels eines Organismus mit synodalem Charakter wählen wird, worin nicht nur Kleriker und Laien, sondern auch Exponenten der verschiedenen konfessionellen Traditionen, die in der Ortskirche vorhanden sind, vertreten sein werden. Die Beteiligung der Bischöfe der Provinz (Bischofskonferenzen) und des Römischen Stuhls, wenn nicht notwendigerweise an der Wahl, so doch an der Ordination des neuen Bischofs und dessen Aufnahme in die eigene Gemeinschaft werden jedoch auch weiterhin das Zeichen dafür sein, daß er in die Gemeinschaft der Catholica aufgenommen worden ist[19].

[1] Groupe de Dombes, Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière (Taizé 1976) 45–46.

[2] Nicht umsonst machte Cajetan im Projekt zu einer Kirchenreform, das er für Hadrian VI. ausarbeitete, den Vorschlag, die Bischöfe wiederum wählen zu lassen in geheimer Abstimmung und nach der Stimme des Gewissens, um jegliche Bevorzugung von Personen auszuschließen. Er erblickte darin eine entscheidende Maßnahme, um die Kirche zur Zeit des Ausbruchs der protestantischen Reformation zu läutern (vgl. R.E. McNally, Adrian VI and Church Reform: Archivum Historiae Pontificiae 7 [1969] 277). Doch die am Konzil von verschiedenen Bischöfen gemachten Anregungen, das Volk wiederum an der Bischofswahl teilnehmen zu lassen, wurden dann in Rücksicht auf den Zeitgeist nicht angenommen, stand man doch in einer Epoche, in der sich der Absolutismus entwickelte und die Furcht vor den Protestanten herrschte (vgl. R. Trisco, The Debate on the Election of Bishops in the Council of Trent: The Jurist 34 (1974) 257–291.

[3] Schon im vierten Jahrhundert mischte sich die staatliche Gewalt in die Bischofswahlen ein, und sie wurde mit der Zeit immer ausschlaggebender. Die Reaktion gegen diese Einmischung, die sich im Westen vom elften Jahrhundert an geltend machte, führte dann dazu, die Bischofswahl in den Händen des Klerus (Domkapitel) und des Papstes zu konzentrieren. Die staatlichen Gewalten mischten sich jedoch auch in der katholischen Kirche weiterhin in die Bischofsernennungen ein. 1832 rechnete A. Rosmini in «Le cinque piaghe della Santa Chiesa» (Neuausgabe Brescia 1966) diese Einmischung unter die Wunden der Kirche. Die freie Ernennung durch den Papst setzte sich zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts durch und ist heute, mit Ausnahme der Länder des europäischen Ostens, nahezu überall üblich (vgl. P.V. Aimone Braida, L'intervento dello Stato nella nomina dei vescovi con particolare riferimento ai paesi non concordatari dell'Europa occidentale [Rom 1978]). Mit dem Wegfall der Einmischung des Staates fällt auch einer der am schwersten wiegenden Gründe dahin, die zugunsten der Praxis, die Bischofsernennungen dem Römischen Stuhl vorzubehalten, vorgebracht werden.

[4] Eine relativ vollständige Übersicht bietet C. de Clercq, Fontes iuridici ecclesiarum orientalium. Studium historicum (Rom 1967). In bezug auf das koptische Patriarchat von Alexandrien vgl. die interessante Schilderung des Wahlverfahrens (Selektion, Aufstellung einer Dreierliste durch den Klerus und Laien, aus der dann der Patriarch durch das Los bestimmt wird) in: Koptische Patriarchenwahl. Eindrücke eines Außenstehenden: Der christliche Osten 27 (1972) 15–22.

[5] O. Chadwick, Die anglikanische Praxis bei der Wahl von Bischöfen: CONCILIUM 8 (1972/8–9) 552–555.

[6] J.L. Moreau, Choosing Bishops in The Anglican Communion: W.W. Bassett (Hg.), The choosing of Bishops (Hartford 1971) 74–84.

[7] «An erster Stelle ist daran zu erinnern, daß die Kirche für alle ihre Pastoren die Bischofswürde beansprucht». So J.J. von Allmen, Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformes du XVI

siècle (Neuchâtel 1968) 213. Er erklärt auch, weshalb man den Ausdruck «Bischof» ablehnt, der allzu belastet erscheint, und wieso eine Jurisdiktionshierarchie, die anfänglich zugelassen war, so rasch verschwand. Wenn auch die reformierten Kirchen soziologisch noch so sehr als presbyterianisch angesehen werden, haben sie nach J.J. von Allmen als Episkopalkirchen zu gelten, da jeder Pastor Bischof ist. Vgl. auch H. Roux, Le ministère d'unité dans l'Eglise locale et l'épiscopat en perspective réformée: Etudes théologiques et religieuses 5 (1976) 39–57.

[8] A. Ganoczy, Calvin et Vatican II. L'Eglise servante (Paris 1968) 11. Man denke aber an das Schicksal der deutschen Kirche unter dem Nationalsozialismus.

[9] M.M. Wojnar, The participation of the Clergy and Laity in the Election of Bishops according to the discipline of Oriental Catholic Churches: J.L. Moreau, Choosing Bishops..., aaO. (Anm. 6) 61–73. Das Motuproprio «Cleri sanctitati» (Acta Apost. Sedis 49 [1957] 433–603) hatte die Autonomie der Ostkirchen eingeschränkt, aber das Zweite Vatikanum bestimmte, «daß ihre (der Patriarchen) Rechte und Privilegien nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden sollen» («Orientalium Ecclesiarum», Nr. 9).

[10] Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis: Episcopis facultas. Normae de promovendis ad episcopale ministerium in Ecclesia latina: Acta Apost. Sedis 64 (1972) 387–391.

[11] «Die Handauflegung ist ein wirksames Zeichen, das den Gläubigen in den kirchlichen Dienst, der ihm aufgetragen wird, einführt und ihn darin bestärkt. Das Dienstamt kommt nicht von der Gemeinde her, und sein Träger erhält nicht von ihr die Autorität, es auszuüben, sondern vom lebendigen Christus, der es der Gemeinde schenkt und in ihr Leben eingliedert» (La presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo. Dialogo fra l'Alleanza Riformata Mondiale ed il Segretariato per l'Unità dei Cristiani [Turin 1979] Nr. 98).

[12] Motuproprio «Pastorale munus» vom 30. 11. 1963: Acta Apost. Sedis 56 (1964) 5–12; Motuproprio «De Episcoporum muneribus» vom 15. 6. 1966: Acta Apost. Sedis 58 (1966) 467–472; Motuproprio «Episcopales potestates» vom 2. 5. 1967: Acta Apost. Sedis 59 (1967) 385–390 usw.

[13] E. Lanne, Eglises-soeurs. Implications Ecclésiologiques du Tomos Agapis: Istina 25 (1975) 47–74.

[14] L'autorità nella Chiesa. Documento della commissione anglicano-cattolica (Venedig 1976) Nr. 24, c. Vgl. «Lumen gentium», Nr. 27.

[15] Dieses Prinzip wurde von Paul VI. als wegweisendes Kriterium in den Beziehungen zwischen Rom und den Ortskirchen übernommen, z. B. in seiner Rede an der Bischofssynode von 1969 (Documentation catholique 66 [1969] 1012).

[16] Man hat nun eingesehen, daß die Beschwerden der Orthodoxen begründet sind, und diese Praxis aufgegeben.

[17] L'autorità nella Chiesa, aaO. (Anm. 14), Nr. 5 und 8. Vgl. auch H.J. Derek, Church Government in England, past, present and future: The Clergy Review 60 (1975) 420–428 – Ein leidenschaftliches Plädoyer für eine Verschmelzung des anglikanischen und des katholischen Episkopats zu einem einzigen Wahlepiskopat, der so sowohl vom Staat als auch von Rom unabhängig wäre.

[18] Glaube und Kirchenverfassung. Dokument von Accra über den kirchlichen Dienst, Nr. 37. Vgl. auch Ministry in the Church. A Statement by the Theology Section of the Roman Catholic – Presbyterian Reformed Consultation: Journal of Ecumenical Studies 9 (1972) 589–612, Nr. 13 E. Die Gruppe von Dombes lädt in der in Anm. 1 verzeichneten Erklärung «Le ministère épiscopal...» die Reformierten ein, den Sinn der Episkopé wiederzuentdecken und diese wiederherzustellen (Nr. 73 und 78), aber im Hinblick darauf, daß man zu einer einzigen Episkopé in der einen Kirche» gelangen kann (Nr. 77). G.F. Moede, The office of Bishop in Methodism. Its History and Development (Zürich 1964) forderte die Methodisten auf, das Bischofsamt zu übernehmen im Hinblick auf die Vereinigung mit der anglikanischen Kirche und mit den Episkopalkirchen im allgemeinen.

[19] Außer Diskussion steht, daß, bevor man zu einer wirklich einzigen Episkopé gelangt ist, der Modus der Bischofswahl in den Gemeinschaften, die schließlich die volle Gemeinschaft mit Rom wiederherstellen würden, so bliebe, wie er jetzt ist, so daß sich Rom dann darauf beschränken würde, die neuen Bischöfe in seine Gemeinschaft aufzunehmen (und umgekehrt).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIOVANNI CERETI

1933 zu Genua geboren, Doktorat in Zivilrecht an der Universität von Genua, Theologiestudium im Priesterseminar dieser Stadt (nachher an der Gregoriana zu Rom ergänzt); 1960 ordiniert. Seither Verbindung von Seelsorge mit Reflexion über den Glauben und das kirchliche Leben. Er veröffentlichte u.a.: Vivere la Chiesa (Turin 1962); Commento al decreto sull'ecumenismo (Turin 1966); Matrimonio ed indissolubilità: nuove perspettive (Bologna 1971); Lettera ad una religiosa, ovvero della tenerezza (Turin ^{3}1975) (Reflexion über den Zölibatsstand, der nicht an Gesetze gebunden, sondern Entscheid zur Armut sein sollte, der freier macht zum Lieben und Dienen); Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva (Bologna 1977) (eine neue Lesart von Canon 8 von Nizäa gegen die Novatianer erlaubt den Schluß, daß die Urkirche wiederverheiratete Geschiedene nach einer Zeit der Buße wieder zur Rekonziliation und Eucharistie zuließ, wobei die neue Ehe weiterbestehen durfte); Riforma della Chiesa ed unità dei cristiani secondo l'insegnamento del Vaticano II (steht vor der Veröffentlichung). Anschrift: Via della Traspontina 18, I–00193 Roma, Italien.

Hartmut Zapp

Die Bischofsernennung nach dem geltenden Recht und nach dem Entwurf des «liber II de populo Dei» von 1977

I. Der Codex Iuris Canonici

Nach c. 329 § 2 CIC erfolgt gemeinrechtlich die Ernennung der Bischöfe frei durch den Papst. Allerdings ist er teilweise durch partikularrechtliche Bestimmungen, vor allem durch Konkordatsrecht, an Wahl-, Präsentations- und Nominationsrechte Dritter gebunden, Rechte, die im folgenden jedoch ausgeklammert werden[1]. Von diesen genannten Formen der gebundenen Verleihung ist im kirchlichen Gesetzbuch nur das Wahlrecht durch ein Kollegium (Domkapitel) enthalten, das ausdrücklich als Zugeständnis bezeichnet wird (cc. 329 § 3, 321). Danach ist gewählt, wer vom Wahlkollegium wenigstens die absolute Stimmenmehrheit erhalten hat.

Wenn bei vielen Rechtssätzen im CIC auf die Kontinuität des kanonischen Rechts in den entsprechenden Bestimmungen hingewiesen werden kann, so trifft dies bei der Bischofsernennung nicht zu, handelt es sich doch bei der freien Ernennung der Bischöfe durch den Papst um eine erstmalige gemeinrechtliche Formulierung[2]; das Prinzip des alten kirchlichen Wahlrechts, das trotz seiner Aushöhlung durch päpstliche Reservation bis 1918 wenigstens theoretisch generelles kanonisches Recht war, wurde durch die Bestimmung des CIC «geradezu auf den Kopf gestellt»[3]. Darüber hinaus aber ist dieses päpstliche Recht der freien Bischofsernennung nicht einmal «Ergebnis einer allein oder auch nur vorwiegend von kirchlichem Denken bestimmten Entwicklung»[4]. Da also weithin rein kirchenpolitische Gründe im Laufe der kirchlichen Rechtsgeschichte zu der so starken Betonung der freien päpstlichen Bischofsernennung durch den Codex Iuris Canonici geführt haben, gibt es keine grundsätzlichen kanonistischen Gründe gegen eine gemeinrechtliche Wiedereinführung der Bischofswahl[5], ja selbst «die Beteiligung der Laien an ihr» ist prinzipiell möglich[6], obwohl durch c. 166 CIC noch ausgeschlossen.

II. Das Dekret «Christus Dominus» des Zweiten Vatikanums

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil fand das Thema der Bischofsbestellung zunächst wenig Beachtung und wurde erst nachträglich in das Schema zu «Christus Dominus» aufgenommen (Art. 20)[7]. Primär wird darin die uneingeschränkte Freiheit und Unabhängigkeit der kirchlichen Autorität bei der Ernennung von Bischöfen postuliert. Besonders erwähnenswert ist, daß zunächst den Laien generell keinerlei Mitwirkungsrecht mehr eingeräumt wurde, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen[8]. Erst nach massiven Interventionen zahlreicher Konzilsväter ersetzte man «Laien» durch «staatlichen Obrigkeiten». Diese Textänderung löst sich einmal von der langen rechtshistorischen Gleichsetzung von Laie mit staatlicher Gewalt und verdeutlicht, daß es dem Konzil bei der Bischofsbestellung wesentlich um die Ausschaltung der Mitwirkung weltlich-staatlicher Autoritäten ging. Zum andern ist mit dieser Formulierung zwar nicht schon die Beteiligung der Laien bei Bischofsernennungen positiv ausgesprochen, jedoch auch nicht mehr gänzlich ausgeschlossen; es bleibt damit die grundsätzliche Möglichkeit einer weiterführenden Regelung durch die nachkonziliare Gesetzgebung offen, wie die offizielle Begründung der Textrevision eigens betont[9].

III. Das Motuproprio «Ecclesiae Sanctae»

Wie zu zahlreichen Wünschen und Empfehlungen des Zweiten Vatikanums ergingen auch zu Nr. 20 des Dekrets «Christus Dominus» Ausführungsbestimmungen. Im MP «Ecclesiae Sanctae» vom 6. 8. 1966 I 10[10] wird unter Betonung des päpstlichen Rechts auf freie Bischofsernennung und -einsetzung bestimmt, daß die Bischofskonferenzen nach zu erlassenden Richtlinien jährlich dem Apostolischen Stuhl Bischofskandidaten vorzuschlagen haben. Damit ist das zuvor schon weithin partikularrechtlich verbreitete sog. (absolute) Listenverfahren erstmals gemeinrechtlich eingeführt[11]. Die in «Ecclesiae Sanctae» I 10 angekündigten Richtlinien ergingen erst 1972. Zuvor traten mit dem MP «Sollicitudo omnium ecclesiarum» vom 24. 6. 1969 über die Aufgaben der Legaten des römischen Papstes[12] wichtige Bestimmungen zur Ernennung von Bischöfen in Kraft.

IV. Das Motuproprio «Sollicitudo omnium ecclesiarum» über die päpstlichen Legaten

Zu den auf dem Zweiten Vatikanum von den Konzilsvätern vorgebrachten Desiderata gehörte auch die

Einschränkung des Einflusses päpstlicher Legaten zugunsten der bischöflichen Eigen- und Erstverantwortung. Diese Bitte des Konzils wurde jedoch «benutzt, um das Recht der päpstlichen Gesandten zu erweitern und ihre Macht zu erhöhen»[13]. Das wird besonders deutlich an der Stärkung ihrer Stellung im Verfahren der Auswahl von Kandidaten für das Bischofsamt. Nach den Bestimmungen in «Sollicitudo omnium ecclesiarum» VI ist die durch «Ecclesiae Sanctae» I 10 verfügte Kompetenz der Bischofskonferenzen zur Aufstellung der Listen von Episcopabiles weitgehend relativiert. Es ist danach nämlich Sache des Legaten – nicht wie man nach «Ecclesiae Sanctae» hätte vermuten können, der Bischofskonferenz –, zur Ernennung von Bischöfen «den üblichen Informationsprozeß einzuleiten und die Namen geeigneter Kandidaten den zuständigen Kurialbehörden vorzulegen» sowie den ihm Geeigneteren daraus zu bezeichnen (VI 1). In Erfüllung dieser seiner Aufgabe kann er nach freiem Ermessen Geistliche wie «kluge Laien» befragen (VI 2a), wobei er sich an die vom Apostolischen Stuhl erlassenen Richtlinien zu halten und schließlich auch «die Kompetenz der Bischofskonferenz vor Augen» zu haben hat (VI 2b). Darüber hinaus sind rechtmäßig gewährte Privilegien, wohlerworbene Rechte und jede vom Apostolischen Stuhl approbierte Verfahrensweise zu beachten, worunter vor allem die mit einzelnen Staaten getroffenen Sonderregelungen (z. B. Konkordate) zu verstehen sind. Es ist offensichtlich, daß nach diesen Bestimmungen den in kollegialer Beratung beschlossenen Kandidatenvorschlägen einer Bischofskonferenz weniger Bedeutung zukommt als dem Votum des Legaten, wobei noch zu beachten bleibt, daß der Papst nicht an die Vorschläge gebunden ist. Man wird wohl feststellen müssen, daß dieser Teil des neuen geltenden Rechts für Bischofsernennungen durchaus nicht geeignet ist, von der endgültigen Reform des kirchlichen Gesetzbuches Normen zu erwarten, die vielleicht die freie päpstliche Ernennung von Bischöfen zugunsten von Wahlen durch Bischofskonferenzen oder gar Wahlgremien unter Beteiligung von Laien einschränken könnten. Die päpstliche Zentralgewalt wird durch dieses Gesetz vielmehr ausgeweitet, das freie eigenverantwortliche Entscheidungsrecht der Bischöfe eingeschränkt und die Mitverantwortung von Geistlichen und Laien erschwert, wenn nicht verunmöglicht[14].

V. Der Erlaß «Episcoporum delectum»

Angesichts dieser Schlüsselstellung[15] der päpstlichen Legaten kommt den schon in «Ecclesiae Sanctae» I 10 angekündigten, am 25. 3. 1972 ergangenen Normen zur Neuordnung der Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst in der Lateinischen Kirche[16] trotz der umfassenden Neuordnung der Materie letzten Endes doch nur sekundäre Bedeutung zu. Diese Normen traten auf Grund des Erlasses «Episcoporum delectum» des Rats für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche (Consilium pro publicis ecclesiae negotiis) am 21. 5. 1972 in Kraft; nach MP «Regimini Ecclesiae Universae»[17] ist dieser Rat immer dann zuständig, wenn Verhandlungen mit Staaten anstehen oder Legaten beteiligt sind (Art. 28, 49 § 2). Ausdrücklich werden eingangs alle entgegenstehenden Bestimmungen aufgehoben, besonders die für verschiedene Nationen durch Erlasse des Apostolischen Stuhls getroffenen Sonderregelungen. Unbeschadet des Konzilswunsches in Nr. 20 von «Christus Dominus» nach freier Bischofsernennung unabhängig von jeder staatlichen Gewalt, haben diese neuen Normen aber keine Gültigkeit für alle «rechtmäßig gewährten oder wohlerworbenen Privilegien und die besonderen Verfahrensweisen, die vom Apostolischen Stuhl vertraglich vereinbart oder in anderer Weise approbiert» (Art. XV) wurden, also z. B. für Konkordate oder Wahlrechte von Domkapiteln.

Im einzelnen geht es in den 15 nicht weiter gegliederten Artikeln des neuen Gesetzes zunächst um das sog. absolute Listenverfahren. Nach Art. I ist es Recht und Pflicht der Bischöfe – eine Neuerung gegenüber dem CIC –, dem Apostolischen Stuhl Kandidaten für den bischöflichen Dienst zu benennen; diese brauchen nicht aus ihrer eigenen Diözese zu stammen. Generalvikare sind von diesem Benennungsrecht ausdrücklich ausgeschlossen. Die erforderlichen Informationen sollen sich die Bischöfe in Beratungen mit Priestern aus dem Domkapitel, Priesterrat oder dem Diözesan- bzw. Ordensklerus, ja selbst mit Laien verschaffen. Es wird jedoch eigens betont, daß das Einholen von Informationen nicht in kollektiver Form, etwa in Sitzungen der genannten Gremien, sondern nur bei einzelnen Personen erfolgen darf. Mit Recht wird diese Bestimmung kritisiert und als «Angst» des Apostolischen Stuhls «vor kollektiver oder kollegialer Beratung» charakterisiert.

In der Regel, so bestimmt Art. II, sollen die Kandidaten der Bischöfe «auf ihren Konferenzen» vorgeschlagen werden, doch hat jeder einzelne Bischof grundsätzlich das Recht, seinen Vorschlag unmittelbar beim Apostolischen Stuhl einzureichen. Hervorzuheben ist, daß mit «Konferenzen» hier nicht die nationalen Bischofskonferenzen gemeint sind – das ist nur im Ausnahmefall und mit vorheriger Verständigung des Apostolischen Stuhls möglich – sondern die Bischofs-

konferenzen der Kirchenprovinzen. In Verbindung mit Art. X, nach dem die nationale Bischofskonferenz zu den auf diese Weise erstellten Kandidatenlisten keine Stellung nehmen, sondern sie nur mit Zwei-Drittel-Mehrheit ihrem Vorsitzenden zur Kenntnis- und eventuellen Stellungnahme unter besonderen Aspekten überweisen kann, ist für diese Vorschrift eine deutliche Aversion gegen die (zu erstarkten?) nationalen Bischofskonferenzen zu konstatieren. Daran dürfte auch die Zusatzbestimmung (Art. X 2) nichts ändern, wonach die nationale Bischofskonferenz diese Ermächtigung auf ihren ständigen Ausschuß oder eine Sonderkommission, jeweils unter Leitung ihres Vorsitzenden, erweitern kann.

In den Artikeln III–VIII werden nähere Einzelheiten über Teilnahmerecht, Vorsitz, Termine und Verfahren festgelegt[18]. Die Vorschriften des Art. VI umreißen die zum bischöflichen Dienst erforderlichen Voraussetzungen der Kandidaten (anstelle can. 330–331 CIC); viele dieser verlangten Eigenschaften sind jedoch rechtlich schwer faßbar. Art. IX normiert in einem kurzen Satz, daß die Kandidatenliste mit dem vollständigen Protokoll der Konferenz vom Vorsitzenden über den päpstlichen Legaten an den Apostolischen Stuhl zu senden ist. Ob der Legat dazu Stellung zu nehmen hat, ist nicht eigens normiert, doch dürfte sich seine Berechtigung wohl ohne weiteres aus der Bestimmung über seine Aufgaben bei Bischofsernennungen nach «Sollicitudo omnium ecclesiarum» (VI 1) ergeben.

Das sog. relative Listenverfahren, also die Kandidatenauswahl im konkreten Besetzungsfall eines vakanten Bischofssitzes, ist in Art. XI–XIII der Normen von «Episcoporum delectum» geregelt. Zunächst wird auf die dabei zu berücksichtigenden (absoluten) Listen der Bischofskonferenz der Kirchenprivinz hingewiesen, zugleich aber nochmals eigens betont, daß solche Listen nicht die Freiheit des Papstes beeinträchtigen, «dem auf Grund seines Amtes immer das Recht zusteht, auch von anderer Seite vorgeschlagene Männer auszuwählen und zu ernennen» (Art. XI 2). Die Durchführung des Verfahrens zur Prüfung von Eignung und Würdigung der Kandidaten – hier Inquisition statt wie bisher üblich Informationsprozeß genannt – obliegt dem päpstlichen Legaten. Er kann dabei außer Geistlichen (erwähnt sind Bischöfe, Priester, Religiosen) auch «kluge und wirklich bewährte Laien» befragen. (Art. XII). Vor der eigentlichen Kandidatenauswahl (relative Liste) hat der päpstliche Legat von dem Leiter der Diözese (z. B. Kapitelsvikar) einen sorgfältigen Bericht über die Situation der Diözese anzufordern, wozu er nach Gutdünken auch weitere Personen – in diesem Fall auch (Laien-)Gremien – befragen kann (Art. XIII 1). Zur Erstellung des Dreiervorschlags hat er nach Art. XIII 2[19] einzeln die Äußerungen des Metropoliten, der Bischöfe der Provinz, zu der die zu besetzende Diözese gehört, und des Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenz einzuholen und sie zusammen mit seiner eigenen Stellungnahme dem Apostolischen Stuhl zu übermitteln. Als Kannbestimmung ist die Befragung einzelner Mitglieder des Domkapitels, Priesterrats oder des Klerus vorgesehen; Laien sind als mögliche Konsultoren nicht genannt.

Versucht man, den Inhalt der nachkonziliaren Gesetzgebung zur Bischofsernennung kurz zusammenzufassen, wird man wohl nicht umhin können, das freie und ungebundene Ernennungsrecht des Papstes als obersten Grundsatz dieser Normen zu bezeichnen. Die Vorschlagslisten der Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen sind – streng juristisch – unverbindlich, die Mitwirkungsmöglichkeiten (kein Mitwirkungsrecht) von Klerus und besonders Laien gering bis minimal. Für einen bekannten Kommentar zur Neuordnung der Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst in der Lateinischen Kirche ist daher in abschließender Würdigung der geltenden Rechtslage berechtigterweise «das Urteil nicht so abwegig, daß die Bischofsernennungen in der Lateinischen Kirche ‹wesentliche Angelegenheit der päpstlichen Geheimdiplomatie bei bloß informeller Mitsprache von Einzelpersonen und bischöflichen Gremien› bleiben»[20].

VI. Das «Schema canonum libri II de populo Dei»

Da die bisherige nachkonziliare Gesetzgebung wohl immer auch als gewisse Vorbereitung bzw. Vorwegnahme der endgültigen Revision des Codex Iuris Canonici zu verstehen ist, wird man vom Entwurf zu diesem neuen Gesetzbuch kaum große Änderungen der jetzt schon geltenden Rechtslage über die Bischofsernennung erwarten können. So sehen auch die in dem am 15. November 1977 verabschiedeten «Schema canonum libri II de populo Dei» formulierten Bestimmungen keine wesentlichen Modifikationen in der Bischofsernennung vor. Die erste Norm des umfangreichen can. 228 des Entwurfs legt zwei Arten der Bischofsernennung fest: die freie Ernennung durch den Papst oder die päpstliche Bestätigung der rechtmäßig Gewählten[21]. Gegenüber dem CIC wird das Wahlrecht nicht mehr als Zugeständnis bezeichnet; es ist auch die in den Vorarbeiten der Kodexkommission getroffene Feststellung weggefallen, die freie Ernennung sei die gemeinrechtliche Form[22] zur Bezeichnung des Bischofs. Freies päpstliches Ernennungsrecht steht

nach dem Entwurf auf der gleichen Stufe mit dem Wahlrecht. Das ist sicher eine begrüßenswerte Formulierung, doch läßt sich nicht der geringste Anhaltspunkt dafür finden, daß nach dem Entwurf dieses Wahlrecht etwas anderes ist als im CIC, eben partikulares Ausnahmerecht.

Die in can. 228 des Entwurfs weiter genannten Bestimmungen behandeln das absolute Listenverfahren (can. 228 § 2), wonach die Bischöfe bzw. (regionalen) Bischofskonferenzen ihre Kandidatenlisten alljährlich dem Apostolischen Stuhl übermitteln. Im relativen Verfahren (can. 228 § 3) stellen die (Diözesan-)Bischöfe jener Provinz, in der das zu besetzende Bistum liegt, einen Dreiervorschlag zusammen, sofern nach partikularem Sonderrecht nichts anderes vorgesehen ist. Falls sie es für angebracht halten, können sie Priester und «kluge Laien» nach den Erfordernissen der Diözese und den besonderen Eigenschaften des Bischofskandidaten befragen. Benötigt ein Diözesanbischof einen Weihbischof (*auxiliaris*), hat er – vorbehaltlich Sonderrecht – einen Dreiervorschlag an den Apostolischen Stuhl zu senden. Enthält diese Liste Namen von Kandidaten, die nicht schon im absoluten Verfahren vorgeschlagen wurden, hat er dazu die Stellungnahme der Bischöfe der betreffenden Provinz miteinzusenden (can. 228 § 4). Schließlich wird in fast wörtlicher Anlehnung an «Christus Dominus» Nr. 20 bestimmt, daß in Zukunft staatlichen Autoritäten keinerlei Rechte und Privilegien mehr eingeräumt werden, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen (can. 228 § 5).

Die in can. 230 des Schemas aufgezählten Eignungsvoraussetzungen nähern sich in ihrer rechtlichen Faßbarkeit wieder den Bestimmungen im CIC; nach wie vor steht das endgültige Urteil über die Eignung dem Apostolischen Stuhl zu.

Gewisse Schwierigkeiten ergeben sich aus dem Schweigen des Entwurfs zur Rolle des päpstlichen Legaten bei der Bischofsernennung. Man könnte z. B. beim relativen Listenverfahren einen Widerspruch zwischen can. 228 § 3 und «Sollicitudo omnium ecclesiarum» VI in Verbindung mit «Episcoporum delectum» Art. XIII konstatieren. Zweifelsohne wäre eine Formulierung vorzuziehen, die klar die Geltung der genannten Gesetze mit ihren Bestimmungen über die Funktion des päpstlichen Legaten miteinbezögen. Im Entwurf ist nur die Rede davon, daß die Vorschläge dem Apostolischen Stuhl zu übermitteln sind. Über die Schlüsselstellung des Legaten dabei ist nichts ausgesagt. Es ist jedoch nicht anzunehmen, daß der Gesetzgeber bei der Bischofsernennung im zukünftigen Recht auf die Mitwirkung päpstlicher Legaten verzichten wollte. Man wird daher wohl nicht fehlgehen, wenn man aus can. 182 Nr. 6 des gleichen Entwurfs[23] die Wahrnehmung auch jener Rechte und Aufgaben durch die Legaten angesprochen sieht, wie sie in den beiden genannten Gesetzen normiert sind.

Aus dem durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerten Kirchenverständnis mit der ausdrücklichen Lehre über die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi und die fundamentale Gleichheit aller Getauften in der Kirche wird «die Forderung nach Mitwirkung des gesamten Gottesvolkes bei der Besetzung kirchlicher Ämter und nach Wiedereinführung der Bischofswahl abgeleitet»[24]. Von der Verwirklichung dieser Wünsche sind jedoch die geltenden Normen zur Bischofsernennung wie der Entwurf des neuen Gesetzbuches noch weit entfernt.

[1] Vgl. die entsprechenden Ausführungen an anderer Stelle in diesem Heft.

[2] Vgl. H. Schmitz, Kleriker- und Weiherecht (Trier 1974, Nachkonziliare Dokumentation 38) 117.

[3] H. Müller, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl (Amsterdam 1977, Kanonistische Studien und Texte 29) 233.

[4] R. Kottje, Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen: CONCILIUM 7 (1971) 196–200.

[5] Vgl. J. Neumann, Wahl und Amtszeitbegrenzung nach kanonischem Recht: Theol. Quartalschr. 149 (1969) 124.

[6] H. Schmitz, Plädoyer für Bischofs- und Pfarrerwahl: Trierer Theol. Zeitschr. 79 (1970) 232; vgl. zum theologischen Aspekt der Teilhabe der Laien an den Entscheidungen der Kirche und damit auch an der Bischofswahl: H. Küng, Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen: Theol. Quartalschr. 149 (1969) 147ff., bes. 155.

[7] Vgl. dazu ausführlicher Müller, Anteil 225 ff.

[8] Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. III, pars II (Vatikan 1974) 64.

[9] Vgl. Acta Synodalia vol. III, pars VI (Vatikan 1975) 169.

[10] AAS 58 (1966) 763.

[11] Vgl. Mörsdorf, LThVatKonz II,186.

[12] AAS 64 (1972) 386–391.

[13] J. Neumann, Unitatis vincula. Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen: Diakonia 1 (1970) 140; vgl. auch H. Schmitz, Motuproprio über die Legaten des römischen Papstes (Trier 1970, Nachkonziliare Dokumentation 21) 36: «Es zeigt sich, wie der Wunsch der Konzilsväter dem Wortlaut nach, aber entgegen seinem Sinn verwirklicht ist. Denn der Aufgabenbereich der Legaten ist eher erweitert als eingeschränkt.»

[14] Vgl. Neumann, Unitatis vincula 141.

[15] Vgl. Schmitz, Kleriker- und Weiherecht 130.

[16] AAS 64 (1972) 386–391.

[17] Vom 15. 8. 1967: AAS 59 (1967) 885–928.

[18] Vgl. ausführlicher U. Mosiek, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche III (Freiburg 1978) 43 ff.

[19] Der Vorbehalt zugunsten des partikularen Sonderrechts ist dabei unklar formuliert.

[20] Schmitz, Kleriker- und Weiherecht 131.
[21] Can. 228: «§ 1. Episcopos libere nominat Summus Pontifex, aut legitime electos confirmat.»
[22] Vgl. Communicationes 5 (1973) 218: «libera nominatione a Romano Pontifice...: haec est forma iuris communis».
[23] Can. 182 n.6: «exercere facultates et explere mandata quae ipsi ab Apostolica Sede committuntur».
[24] Müller, Anteil 6; vgl. auch 235ff.

HARTMUT ZAPP

1939 in Säckingen geboren. Nach der Promotion studierte er u. a. am Institute of Medieval Canon Law, damals noch an der Yale-University, New Haven. Privatdozent für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte am Kanonistischen Seminar der Universität Freiburg i. Br. Veröffentlichungen: Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez' (Köln 1971), Zeitschriften- und Lexika-Artikel. Anschrift: Kartäuserstraße 134, D–7800 Freiburg i. Br.

Jean-Louis Harouel

Die Ernennung der Bischöfe und das Konkordatsrecht

I. Klerus und Staat in der Ernennung der Bischöfe nach heutigem Recht

Die Texte unterschiedlicher Konkordate beziehen sich nur auf die Ernennung der Ortsbischöfe, der sogenannten *praelati nullius*, der Weihbischöfe und der Militärbischöfe[1]. Im Prinzip werden zwar auch diese Bischöfe genau wie alle anderen frei vom Papst nach seinem eigenen Ermessen ernannt, aber diese Regel kennt Ausnahmen, die zum Teil das Ergebnis unterschiedlicher Kompromisse und Verhandlungen sind, die im Konkordatsrecht festgeschrieben wurden.

Wahl der Bischöfe durch den Klerus

In den schweizerischen Diözesen Basel und Sankt Gallen wird der Bischof kraft Konkordat von 1828 bzw. 1845 gewählt. Diese Situation ist eine andere als die Situation in der Diözese Chur, in der der Bischof auch gewählt wird, diese Wahl aber ein Rest des alten, allgemeinen Gewohnheitsrechtes in der Kirche ist, nach dem die Diözesen sich selber ihren Bischof wählten. Der Vatikan hat übrigens 1948 die Freiheit des Domkapitels von Chur, den eigenen Bischof zu wählen, erheblich eingeschränkt: fortan sollte dies zwischen drei von Rom vorgeschlagenen Namen auswählen. Als dagegen der Vatikan auch die Freiheit des Domkapitels der Diözese Basel einengen wollte, hat der Staat das Privileg des Domkapitels, seinen Bischof zu wählen, zu schützen gewußt. Gemäß verschiedenen Konkordaten besteht auch in einigen deutschen Diözesen[2] und im Bistum Salzburg[3] ein Wahlrecht. Für diese Bistümer besteht das Prinzip der geheimen Wahl, und dadurch wird der Ehrfurcht vor einer alten Tradition, die lebendig geblieben ist, Recht getragen, aber die Texte der Konkordate bestimmen, daß das Kapitel nur zwischen den drei Namen, die ihm vorgeschlagen wurden, die Wahl hat.

In Bayern besteht eine besondere Situation. Das Konkordat von 1924 sieht vor, daß, wenn eine Diözese frei wird, das Kapitel dem Heiligen Stuhl eine Liste von Kandidaten vorschlägt. Übrigens bekommt der Vatikan alle drei Jahre eine Liste mit Kandidaten für das Bischofsamt, die von den bayerischen Bischöfen und Kapiteln zusammengestellt wurde. Der Papst darf nur jemanden wählen, dessen Name auf einer dieser Listen vorkommt. Dies ist ein Sonderfall, denn in allen anderen Fällen, in denen Konkordate bestimmen, daß der Ortsklerus konsultiert werden muß, hat der Papst sich ausdrücklich das Recht vorbehalten, zu ernennen, wen er will, auch wenn dessen Name von niemandem vorgeschlagen wurde.

Ernennung der Bischöfe durch den Staat

Es ist eine Ausnahme geworden, daß der Staat kraft Konkordat die Bischöfe ernennt. In Paraguay hat der Staat sich aus dem früheren Patronat, einem Rechtsverhältnis, das dem spanischen und portugiesischen König weitgehend die Oberhoheit für die katholische Kirche in Amerika zugestand, das Gewohnheitsrecht abgeleitet, die Bischöfe zu ernennen. Dieses Recht wird in der Verfassung des Landes ausdrücklich hervorgehoben, obwohl der Vatikan sich niemals offiziell damit einverstanden erklärt hat. Anders aber ist es mit dem peruanischen Präsidenten: hier knüpft das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Peru wohl an das Patronatsrecht der spanischen Könige an[4]. Ebenfalls in Amerika hat der Staatspräsident Haitis das Recht, alle residierenden Bischöfe zu ernennen. Dies geht zurück auf ein Konkordat von 1860, das durch ein Abkommen von 1940 neu bestätigt wurde.

Der letzte Rest des alten Patronats der portugiesischen Könige mutet als eine historische Kuriosität ohne irgendwelche wirkliche Bedeutung an. Es geht um den Bischofssitz Macao vor der Küste Chinas, und es handelt sich um eine reine Formalität: Der portugiesische Präsident schlägt dem Heiligen Stuhl den Kandidaten vor, den dieser selbst als den geeignetsten bezeichnet hat[5].

Nachdem Spanien 1976 formell auf sein früheres Privileg verzichtet hat, bleiben in Westeuropa nur noch der Sonderfall Monaco[6] und vor allem das Festhalten am alten Konkordat von 1801 zwischen Frankreich und dem Heiligen Stuhl in den französischen Bistümern Straßburg und Metz. Während dieses Konkordat im ganzen sonstigen Frankreich aufgehoben wurde, ist es hier noch gültig, weil beide Diözesen nicht zu Frankreich gehörten, als dort die Trennung zwischen Kirche und Staat durchgeführt wurde. Daher ernennt der französische Staatspräsident auch heute noch die Bischöfe dieser beiden Bistümer, obwohl dies in der Praxis nur nach vorheriger Absprache mit Rom geschieht.

Ernennung der Bischöfe mit Rücksichtnahme auf den Staat

Die Rechtsverhältnisse, die wir bisher beschrieben haben, vertragen sich nicht mit dem Prinzip, daß der Papst die Bischöfe frei ernennen kann. Anders ist es in den Fällen, in denen vorgesehen ist, daß der Vatikan die staatlichen Autoritäten zuvor konsultiert oder ihnen die wahrscheinlichen Kandidaten vorher bekannt gibt. Dadurch hat der Staat zwar die Möglichkeit, Einwände und Wünsche geltend zu machen; die endgültige Entscheidung aber bleibt beim Papst. Eine solche Regelung besteht für folgende Staaten: Frankreich (Protokoll von 1921), Italien (Konkordat von 1929), die Bundesrepublik Deutschland (Konkordat mit der Reichsregierung von 1933), einzelne deutsche Länder (Konkordate mit Bayern: 1924; Preußen: 1929; Baden: 1932), Ecuador (*modus vivendi* von 1937), Portugal (Konkordat und Missionsabkommen von 1940), Santo Domingo (Konkordat von 1954), Polen (kraft eines Dekretes von 1956[7]), Venezuela (Abkommen von 1964), Tunesien (*modus vivendi* von 1964), wahrscheinlich auch Ungarn (kraft eines Abkommens von 1964, dessen genauer Text noch immer nicht öffentlich bekannt ist), San Salvador (Übereinkunft von 1968 über die Militärdiözese), Kolumbien (Konkordat von 1975) und Spanien (Abkommen von 1976).

Wenn man vom alten Ernennungsrecht Spaniens absieht, auf das Spanien übrigens verzichtet hat, dann kann man feststellen, wie der Heilige Stuhl immer darauf geachtet hat, den unterschiedlichen Staaten nur ein Recht, um Rat gebeten und gehört zu werden, zuzugestehen. So will die Kirche zwar auf bestimmte Interessen staatlicher Autoritäten Rücksicht nehmen, sie will aber dafür nicht auf ihre Entscheidungsfreiheit verzichten.

Dieses Recht auf Rücksichtnahme, wenn man es so nennen darf, gibt den staatlichen Behörden nur die Möglichkeit, ihre Einwände gegen Kandidaten, über die sie um ihre Meinung gebeten werden, vorzubringen. In den nach 1928 geschlossenen Konkordaten und Abkommen wurde spezifiziert, daß diese Einwände nur innerhalb einer bestimmten Zeit, meistens innerhalb eines Monats, vorgetragen werden können und daß während des ganzen Konsultationsverfahrens nach außen hin strikte Schweigepflicht besteht.

Auch die Art der Einwände, die vorgebracht werden dürfen, wurde in doppelter Hinsicht eingeschränkt. Seit dem ersten Weltkrieg sind nur noch Einwände politischer Art zugelassen. Seit dem Konkordat von 1932 mit Baden wird weiter bestimmt, daß hier nur allgemeine politische Überlegungen gelten: parteipolitische Interessen dürfen nicht mehr berücksichtigt werden.

Juridisch ist der Heilige Stuhl nicht verpflichtet, wegen der gegen ihn vorgebrachten Einwände auf die Ernennung eines Kandidaten zu verzichten. Es handelt sich nur um eine moralische Verpflichtung, niemanden zu ernennen, gegen den eine Regierung legitime Einwände vorgebracht hat[8]. Dies darf aber nicht unterschätzt werden, denn der Staat weiß, daß Rom Einwänden, die begründet schienen, d. h. den konkordatären Vertragsbestimmungen entsprachen, immer peinlichst Rechnung getragen hat. So konnte R. Metz, der als Domkapitular Einblick in diese Vorgänge hatte, in bezug auf Frankreich schreiben: «Wir glauben zu wissen, daß Rom immer den Einwänden der Regierung Rechnung getragen hat.»[9] Auch wenn Rom nur moralisch verpflichtet ist, auf die Einwände der Regierungen Rücksicht zu nehmen, so besitzen diese Regierungen doch in diesem Recht auf Rücksichtnahme einen nicht geringen Einfluß und eine nicht unwichtige Absicherung.

Es bleibt noch zu bemerken, daß dieselben Länder, die sich für die Ernennung der Ortsbischöfe und ihrer Weihbischöfe mit einem Recht auf Rücksicht zufrieden gaben, oft bezüglich der Ernennung der Militärbischöfe mehr forderten. In verschiedenen Konkordaten wurde bestimmt, daß die Ernennung eines solchen Bischofs das gemeinsame Einverständnis zwischen dem Heiligen Stuhl und der staatlichen Behörde voraussetzt[10].

II. Geltendes Konkordatsrecht und Möglichkeit einer Volkswahl

Hindernisse im bestehenden Recht

Man kann sich fragen, inwieweit das geltende Konkordatsrecht einer eventuellen Rückkehr zur Wahl des Bischofs durch die Gläubigen eines Bistums im Wege steht. Die wenigen Konkordatstexte, die der staatlichen Behörde das Privileg zugestehen, selbst die Bischöfe zu ernennen, tun dies bestimmt. Zwar hat das Zweite Vatikanum die betreffenden Staaten gebeten, im Einverständnis mit dem Heiligen Stuhl auf dieses Recht zu verzichten[11]. Argentinien, Kolumbien und Spanien haben diesem Wunsch entsprochen, aber andere Länder halten nach wie vor an ihrem Recht fest, ihre Kandidaten vorzuschlagen.

Auch andere Konkordate, die in einigen Bistümern die Wahl des Bischofs durch das Domkapitel vorsehen, verhindern eine Wahl durch das gläubige Volk. Dies ist auch der Fall in Bayern, wo der Papst durch die Listen, die ihm vom bayerischen Klerus vorgeschlagen werden, gebunden ist.

Wenn der Heilige Stuhl daher wirklich willens wäre, den Bischof einer Diözese vom Klerus und von den Laien dieser Diözese in welcher Form auch immer vorschlagen und sogar wählen zu lassen, kann er dies nur dort tun, wo er völlig frei die Ernennung des Bischofs selber bestimmt, wo kein Konkordat im Wege steht[12].

Auch das Recht verschiedener Regierungen, gehört zu werden, scheint sich nicht sehr gut mit der Rückkehr zur Wahl des Bischofs durch das Volk versöhnen zu lassen. Man könnte sich zwar vorstellen, daß die Wahl des Volkes nur eine Art Vorschlagsrecht oder Meinungsumfrage sein würde, so daß der Papst zwar verpflichtet ist, von dieser Volksstimmung Kenntnis zu nehmen, nachher aber selber frei entscheiden kann, welchen Namen er den Behörden zum Einholen ihres Einverständnisses vorlegen will. Der Ausgang aber einer solchen Wahl könnte nur schwer verborgen bleiben, und auch die Geheimhaltung, von der die Konkordatstexte reden, wäre nicht mehr garantiert. Wenn in einem solchen Fall der Heilige Stuhl auf die Einwände der Regierung eingeht, würde dies eine öffentliche Herabsetzung der Wahl durch das Volk und den Klerus bedeuten, und dies würde übel aufgenommen werden. Wenn der Vatikan dagegen nicht dem Einspruch einer Regierung entspricht, fühlt diese sich übergangen. So oder so würde eine Partei sich betrogen fühlen: entweder das Volk, das wählen darf, dessen Wahl dann aber doch nicht zählt, oder die Regierung, die nur ein rein formalistisches Recht hätte, ihre Einwände vorzubringen, die aber damit rechnen müßte, daß ihre Einwände bei der ganzen Ernennungsprozedur nichts ändern. Die einzige Alternative, die aus diese Dilemma und den mit ihm einhergehenden Frustrationen und Enttäuschungen führen könnte, wäre, daß der Staat das unmittelbare Recht hätte, die Wahl des Volkes entweder zu bestätigen oder die Bestätigung zu verweigern, wie es im Frankenreich der Fall war.

Nachteile einer Bischofswahl durch das Volk

Man kann sich zwar vorstellen, daß ein Staat bereit wäre, auf sein Recht, konsultiert zu werden, zu verzichten, wenn eine Art von Wahl durch das Kirchenvolk eingeführt werden sollte. Dann sollte man sich aber fragen, ob dies nicht die gefährlichste Lösung von allen ist. Denn es könnte sein, daß in solchen Fällen der Staat einen weit größeren praktischen Einfluß ausüben würde als den, der ihm nach den heutigen Konkordaten theoretisch zusteht und den er heute dadurch auch praktisch hat. Autoritäre Regierungen könnten sich durch eine solche formelle Volkswahl praktisch die Bischöfe auswählen, die sie sich wünschen, denn sie haben ja alle Möglichkeit, jede Wahl im eigenen Sinne ausgehen zu lassen. In der jetzigen Lage sind sie dagegen gezwungen, wohl oder übel die Entscheidung einer anderen Instanz, auf die sie keinen totalen Einfluß ausüben können, und die sie daher als «fremd» empfinden müssen, anzunehmen. Zudem wäre es auch in den nichttotalitären Staaten nicht gut, daß dort der Bischof gewählt wird. Die Wahl würde zu einer politischen Angelegenheit, es gäbe möglicherweise sogar die Art von Wahlpropaganda, wie man sie von Parlaments- oder Kommunalwahlen her kennt.

Zum Schluß unseres Aufsatzes möchten wir daran erinnern, daß es dem Heiligen Stuhl, gestützt auf eine in Jahrhunderten erworbene diplomatische Erfahrung, gelungen ist, zu verhindern, daß die politischen Autoritäten eigenmächtig Ortsbischöfe und ihre Weihbischöfe ernennen und daß dabei die religiöse Aufgabe der Kirche Schaden leiden würde. Es wurde ein zu leicht zerstörbares Gleichgewicht geschaffen zwischen der Unabhängigkeit, die die Kirche braucht, und den legitimen Anliegen der staatlichen Behörden. Man müßte befürchten, daß dieses prekäre Gleichgewicht durch die Wiedereinführung einer größeren Beteiligung der Laien und des niederen Klerus allzu leicht zerstört werden könnte. Dies könnte die große Gefahr eines wiederauflebenden Staatskirchentums und eines übermäßigen Einflusses politischer Faktoren bei der Bischofswahl mit sich bringen.

[1] Nur in ganz wenigen Ausnahmen ist die Ernennung von anderen Bischöfen als den genannten, die Ernennung von Titularbischöfen, durch konkordatäres Recht geregelt. Siehe: J.L. Harouel, Les désignations épiscopales dans le droit contemporain (PUF, Paris 1977).

[2] Konkordate mit Preußen (1929), mit Baden (1932), mit dem Deutschen Reich (1933); Staatsvertrag mit dem Land Nordrhein-Westfalen (1956).

[3] Konkordat mit Österreich (1933).

[4] Dieses Recht wurde Peru 1876 durch das Breve Praeclara von Pius IX. als Folge eines Abkommens zwischen Peru und dem Vatikan zugestanden.

[5] Missionsabkommen von 1928.

[6] Gemäß der päpstlichen Bulle Quemadmodum von 1887 schlägt der Fürst von Monaco dem Papst im Fall einer Vakanz des Bischofsstuhls drei Kandidaten vor.

[7] Dieses Dekret ist das Ergebnis einer Vereinbarung zwischen der polnischen Regierung und dem polnischen Episkopat.

[8] Der einzige Text, der eindeutig festlegt, daß der Heilige Stuhl im Falle berechtigter Einwände verpflichtet ist, seinen Kandidaten zurückzuziehen, ist das Abkommen mit Venezuela von 1964. In Polen und Ungarn kann man wegen der praktischen Verhältnisse und der Erwartungshaltung der Regierungen auch kaum von einer Konsultierung reden, hier muß wohl eher von einem gegenseitigen Einvernehmen gesprochen werden.

[9] R. Metz, Les nominations épiscopales en France et plus spécialement dans les diocèses concordataires de Strasbourg et de Metz: Revue de droit canonique 8 (1958) 104.

[10] Konkordat mit dem deutschen Reich, Konkordat mit Portugal, Abkommen mit Argentinien (1958) und mit Paraguay (1961), Konsistorialdekret von 1961 in bezug auf Peru, Abkommen mit Spanien (1976).

[11] Es handelt sich um die Nummer 20 des Dekrets Christus Dominus.

[12] Zudem darf man nicht vergessen, daß ein Staat über viele Möglichkeiten verfügen kann, um die Ernennung eines Bischofs zu verhindern. So ist die ganze Sowjetunion ein immenses Mosaik unbesetzter Bischofsstühle. In der Tschechoslowakei gab es 1979 für 14 Bistümer nur drei residierende Bischöfe. Man könnte sich vorstellen, daß diese Staaten sich damit einverstanden zeigten, daß die Bischöfe vom Kirchenvolk gewählt werden, denn dies würde dem Staat die Möglichkeit geben, diese Wahlen so zu manipulieren, daß nur Bischöfe gewählt werden, die dem Regime angenehm sind.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

JEAN-LOUIS HAROUEL

1944 geboren. Studium der Rechtswissenschaften in Paris am Institut d'Etudes Politiques und an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (V[e] Section, Seminar von Prof. Jean Gaudemet, und VI[e] Section, Seminar von Prof. Jean Fourastié). 1977 Habilitation. Professor für Rechtswissenschaften an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Poitiers. Veröffentlichungen u.a.: Les ateliers de charité dans la province de Haute-Guyenne (PUF, Paris 1969); Fourastié, Les 40 000 heures, Profil d'une œuvre (Hatier, Paris 1973); Le droit de la construction et de l'urbanisme dans la France du XVIII[e] siècle (Dissertation in den Rechtswissenschaften, 1974, wird erscheinen bei Picard, Paris); Les désignations épiscopales dans le droit contemporain (Habilitationsschrift an der Ecole Pratique: PUF, Paris 1977); Histoire de l'urbanisme (Sammlung «Que sais-je?: PUF, Paris, in Druck). Anschrift: 2, rue Thimonnier, F–75009 Paris, Frankreich.

Jean Remy

Beteiligung des Gottesvolkes an der Wahl und der Ernennung eines Bischofs

Der Beitrag eines Soziologen zu dieser theologisch wichtigen Frage besteht darin, daß er sie so zu behandeln versucht, wie es den Einsichten und Möglichkeiten seines Faches entspricht. Dadurch kann er auf kompetente Weise daran mitwirken, daß realistische Lösungen gefunden werden, die zur gleichen Zeit sowohl den zu erwartenden Schwierigkeiten begegnen als auch am besten geeignet sind, das zu ermöglichen, was man durch die Beteiligung des Volkes an der Wahl zu erreichen hofft[1].

Die heutigen Diskussionen über den sogenannten «Sensus fidelium» verraten sehr oft entweder eine ungenügende Kenntnis davon, wie Meinungen und Entscheidungen in einer größeren Gruppe entstehen, oder sie leiden unter typischen Vorurteilen der bürgerlichen Gesellschaft. Wir meinen, daß eine bessere Erkenntnis der Regeln der Dynamik einer Kollektivität die unabdingbare Voraussetzung ist, um realistische Möglichkeiten zu entdecken. Das ist dann auch die Hauptaufgabe, der wir uns in diesem Text stellen wollen. Zum Schluß werden wir einige konkrete Vorschläge formulieren.

I. Aspekte

1. Unterschiedliche Entscheidungsprozesse in kleinen und großen Gruppen

Ein erster Fehler besteht darin, daß man meint, *in größeren Gruppen und Gemeinschaften gehe es ähnlich zu wie in kleinen.* In diesen aber kennt man sich gegenseitig, und die persönliche Beziehung zwischen den verschiedenen Mitgliedern ist sehr wichtig für den Zusammenhalt dieser Gruppen. Es besteht in ihnen eine Art innere Transparenz. Dies wird aber anders, wenn die Gruppe größer wird. Dann ist die Intensität

der gegenseitigen Kenntnis nicht mehr unmittelbar gegeben. Eine allgemeinere, mittelbare Art des gegenseitigen Kennens ermöglicht stattdessen den Austausch innerhalb der Gruppe. Dies geht zusammen mit einem Prozeß der Kommunikation, in dem kollektive Ansichten und Vorstellungen eine immer größere Rolle spielen und sich in Symbolfiguren verdichten, denen man aufgrund äußerlicher Kriterien der Glaubwürdigkeit Vertrauen schenkt.

Es kann sein, daß sich auf dem Hintergrund eines vagen allgemeinen Kennens trotzdem Inseln intensiven gegenseitigen Kennens erhalten oder gar entwikkeln. Aber auch in diesem Fall muß man, wenn man Wege der Beteiligung aller an bestimmten Entscheidungen sucht, der *Nichttransparenz*[2] auf der Ebene der großen Gruppe entschieden Rechnung tragen. In diesem Kontext muß man versuchen besser zu verstehen, was die sogenannte «öffentliche Meinung» eigentlich ist: sie ist etwas ganz anderes als die Summe der Reaktionen der einzelnen[3].

2. Unklares Wissen um die eigenen Bedürfnisse

Ein anderer Fehler ist zu meinen, jeder wisse deutlich, welche Bedürfnisse er hat, und könne daher auch richtig formulieren und wählen, was (oder wen) er wirklich vorzieht. Eine solche Vorstellung eines *klaren Selbstbewußtseins* eines jeden einzelnen hängt wahrscheinlich mit einer rationalistischen und voluntaristischen Auffassung vom Menschen, die die ganze Dynamik der menschlichen Affektivität zu wenig berücksichtigt, zusammen. Daher können diejenigen, die Meinungsforschung treiben, darauf hinweisen, wie sehr die öffentliche Meinung sich ändert und wie sehr sie von bestimmten Umständen abhängig ist. Wenn man allerdings eine sorgfältige Analyse durchführte, dann würde man in diesen Veränderungen der öffentlichen Meinung eine tiefere Logik entdecken. Allerdings weiß das explizite Bewußtsein der einzelnen kaum um solche Gesetzmäßigkeit. Wer sie aber durchschaut, kann die öffentliche Meinung durch gezielte Kampagnen beeinflussen. Gerade auch weil die Rolle nicht nur des individuellen, sondern auch des kollektiven Unbewußten so groß ist, muß man, will man realistisch wirkliche Möglichkeiten der Beteiligung größerer Gruppen an Entscheidungsprozessen sondieren, über die bestehende Nichttransparenz reflektieren. Es ist zudem möglich, daß viele in bezug auf unterschiedliche Probleme keine Meinung haben oder haben wollen. Will man realistische Möglichkeiten einer sinnvollen Beteiligung des Volkes schaffen, dann darf man von vornherein nicht von einem primitiven oder romantischen Populismus ausgehen.

3. Die Fiktion des mehrheitlichen, allgemeinen Willens

Die bürgerliche Gesellschaft geht zudem von der Fiktion aus, es gebe so etwas wie einen allgemeinen Willen aller, den man aus der Summe der individuellen Meinungen ableiten könne, so daß Entscheidungen, die von der Allgemeinheit getragen werden, möglich seien. Dies ist die Vorstellung, eine Entscheidung sei daher gesellschaftlich abgesichert und legitim, weil sie auf den Willen der Mehrheit zurückgeht. Das Leben einer Gesellschaft aber wird nicht so von einer Summe individueller Entscheidungen bestimmt, als ob es keine typischen Gruppenphänomene gäbe und als ob kollektive Prozesse nicht die Identität der einzelnen bestimmten. In diesem Zusammenhang wissen Meinungsforscher sehr wohl, wie wichtig *Minderheiten* und Entwicklungen in der Meinung von Minderheiten sein können, denn die Minderheiten von heute können die Mehrheiten von morgen sein; in der Meinung der Minderheit bahnen sich oft Tendenzen an, die morgen, sei es auch auf andere Weise als heute, die Meinung der Mehrheit bestimmen...

Der Begriff «sozialer Wandel» ermöglicht es zu verstehen, wie neue kollektive Prioritäten entstehen. Der soziale Wandel wirkt sich dadurch aus, daß er Zwänge zur Übereinstimmung mit den herrschenden Normen schafft und Schuldgefühle bei Nichtübereinstimmung weckt. So ist man stolz, sich entsprechend diesen Normen zu verhalten, modern, «zeitgemäß» zu sein, oder von gemeinsamen Werten auszugehen und dadurch Zusammenarbeit und Einheit zu ermöglichen[4]. Auch die scheinbare Ausnahme, daß man sich nicht verhält wie jedermann, ist von allgemeinen kollektiven Prozessen und vom sozialen Wandel abhängig.

Man muß daher versuchen, Abstand zu gewinnen von der öffentlichen Meinung, wie sie in einem bestimmten Augenblick gegeben zu sein scheint, um die Frage nach einer breiten Beteiligung bei anstehenden Entscheidungen *in ihrer zeitlichen und kollektiven Dimension besser zu verstehen.* Statt sich auf das bürgerliche Vorurteil einzulassen, daß einzig und allein das bewußte und entschiedene Individuum oder die Summe von Individuen den Dingen ihren Sinn geben, sollte man die menschliche Verantwortung innerhalb einer kollektiven Geschichte zu entdecken versuchen, in der «Sinn» vor jedem einzelnen gegeben ist und nach jedem einzelnen weiterexistiert.

4. Ausgesprochene und latente Konflikte

Der soziale Wandel mit seiner Infragestellung des Alten und mit seinen Innovationen führt uns zu einem

anderen Problem: dem *Problem der Streitigkeiten und Uneinigkeiten*, die trotz allem bestehen bleiben. Diese brauchen sich nicht immer durch konkrete Konflikte zu zeigen oder ausdrücklich ausgesprochen zu werden: sie können auch unter der Oberfläche gären[5]. Man kann ja nicht der naiven populistischen Meinung sein, daß, wenn die Basis sich wirklich ausdrückt, dies nur in der Form einer einheitlichen Überzeugung geschieht.

Wie kommt man jetzt mit einer solchen Situation tatsächlich gegebener Uneinigkeit zurecht? Wie eine Mutter, die koste es, was es wolle, jedes Anzeichen von Unfrieden zu überdecken versucht und alles tut, damit der Schein von Harmonie gewahrt bleibt? Dann aber verdrängt man wichtige Anliegen der Familienmitglieder, und es werden notwendige Veränderungen hinausgeschoben, so daß man für einen oberflächlichen Frieden vielleicht großen Schaden hinnimmt.

Wenn man schon dafür sorgen muß, daß bestehende Gegensätze und unterschiedliche Interessen ausgesprochen werden können, dann muß man zudem darauf achten, daß dies unter unterschiedlichen Voraussetzungen unterschiedlich geschehen soll. In der Politik und in der Wirtschaft werden dauernd und ausdrücklich, nicht alle, dann doch viele entgegengesetzte Interessen zur Sprache gebracht. Dann kann über sie verhandelt werden. Man weiß, welche Prioritäten jeder Partner setzt. Wenn es dagegen um Gemeinschaften oder Gruppen geht, deren Zusammensetzung auf der Kommunikation in einer gemeinsamen, totalen Sinnwelt beruht[6], liegen die Dinge anders. Einverständnis und Versöhnung unterschiedlicher Interessen sind etwas anderes, wenn es um Religion, als wenn es um Politik oder Wirtschaft geht. Das, was für den einen Bereich richtig und angebracht ist, kann man nicht ohne weiteres auf den anderen übertragen.

Hier ist es wichtig, sich an den *Unterschied* zu erinnern, den die psychologische Gestalttheorie zwischen Grund (Hintergrund) und Gestalt in der Wahrnehmung macht, um zu verstehen, wie in Politik und Wirtschaft einerseits und im religiösen Kontext andererseits Sinn entsteht. Im ersten Fall besitzt man einen Hintergrund der gemeinsamen Identität, auf dem sich die Gestalten der Unterschiede, ja Gegensätze abzeichnen. Man kann dann von der gemeinsamen Identität ausgehen, um nach dem Grund für die Entstehung von Konflikten und Spannungen zu fragen. In Kirchenkreisen dagegen wird man eher auf die Gegensätze zwischen den Ortskirchen und der allgemeinen Kirche achten als auf die internen Konflikte innerhalb einer Ortskirche, die unter der Oberfläche zu unterschiedlichen Fronten und Zusammenschlüssen führen, deren Bedeutung über den Rahmen der Ortskirche hinausgeht. Dann besteht auf der Ebene der Ortskirche zwar scheinbare Einigkeit. Die Einigkeit bezieht sich aber nur auf das, was sich hervorhebt, auf die «Gestalt». So bleibt die Gegensätzlichkeit im «Grund» verdeckt. Sie ist dafür aber nicht weniger wirksam.

5. Gegensätzlichkeit zwischen lokalen und allgemeinen Interessen

Der Gegensatz, der in der Kirche zwischen der Gesamtheit der Kirche und der einzelnen lokalen Kirche, bzw. zwischen der Peripherie und dem Zentrum, zwischen der Ortskirche und Rom besteht, nimmt zwar in der Kirche eigene Formen und Merkmale an, ist aber ein Gegensatz, der sich auf verschiedensten Ebenen des gesellschaftlichen Lebens wiederholt: Das Lokale und Besondere kennt besser den eigenen Kontext. Dies erlaubt es ihm, tiefer und eingehender die eigene Wirklichkeit und seine Probleme zu verstehen. Personen oder Institutionen vor Ort stehen dem konkreten, existentiellen Leben weit näher. Das Übergeordnete und Globale steht dagegen zwar ferner vom alltäglichen Leben, verfügt aber dafür über einen Überblick und über Vergleichsmöglichkeiten, die es erlauben, lokale Versuche zu bündeln und zu koordinieren und dabei wesentliche Gesichtspunkte hervorzuheben, die von einem exklusiven, lokalen Standpunkt aus allzu leicht vernachlässigt würden. Das gesellschaftliche Leben bewegt sich zwischen den großen Zusammenhängen und den örtlichen Gegebenheiten, zwischen zentrifugalen und zentripetalen Kräften. Das Zentrifugale verschließt sich allzu leicht in der Fixierung auf örtliche Probleme und Belange, das Zentripetale verhält sich dagegen oft starr und lebensfeindlich in der abstrakten Betonung allgemeiner Prinzipien und Normen.

6. Pluralität der Wert- und Zielvorstellungen

Zu dieser Spannung zwischen dem Zentrifugalen und dem Zentripetalen, dem Lokalen und dem Allgemeinen kommt noch eine andere hinzu, die einen anderen Ursprung hat und die gerade in unserer heutigen Gesellschaft wichtiger wird als es die großen Probleme der vergangenen Jahrhunderte, Nationalismus und Säkularisierung noch sind.

Sie besteht darin, daß, wenn jemand heute seine eigene Identität definieren möchte, er nicht mehr auf eine einzige oder auf wenige Orientierungsmöglichkeiten, z. B. auf das christliche Bild vom Menschen oder von der Welt, angewiesen ist. Auch wenn die vielen Einzelpersonen in einer Gesellschaft noch sehr

vieles gemeinsam haben, stehen jedem unterschiedliche Wertvorstellungen und Identifikationsmöglichkeiten zur Verfügung, zwischen denen eine relative Wahl möglich ist. Auch in bezug auf diejenigen, die sich als Gläubige einer Kirche verstehen, gibt es unterschiedliche Möglichkeiten der Idealvorstellungen, der konkreten Solidarität, der gegenseitigen Abgrenzung und des Konflikts. Die Vorstellungen der Vertreter der Institution Kirche decken sich nur noch zum Teil mit den Vorstellungen der Angehörigen dieser Kirche, so daß das Phänomen der partiellen Identifikation und Solidarität mit dieser Kirche gegeben ist. Vor allem aber erwarten unterschiedliche soziale Gruppen Unterschiedliches von ihrer Kirche. Es gibt ja schon länger den pastoral begründeten Vorschlag, die Gläubigen nicht länger nach geographischen Kriterien der Grenzen einer Diözese oder einer Ortspfarre in religiöse Gemeinschaften zusammenzubringen – wobei alle sozialen Unterschiede vernachlässigt werden –, sondern sie nach sozialer Zugehörigkeit, Altersgruppe oder ähnlichen Kriterien zu gruppieren.

Ein solcher Vorschlag hat die Absicht, jeder spezifischen Gruppe zu ermöglichen, die eigenen Standpunkte und Belange vorzubringen, so daß jedes soziale Milieu die gleiche Chance hat, gehört zu werden. So würde auf der höheren, allgemeineren Ebene der Gesamtkirche ein wirklicher Austausch ermöglicht und eine allen so weit wie möglich gerechte Orientierung gefunden.

7. Spannungen und Kompromisse zwischen informellen Gruppen und offiziellen Strukturvertretern

Es wird daher deutlich, daß, wenn eine Beteiligung aller mehr sein soll als nur beschwichtigender Schein, man sie nicht auf eine einfache Formel reduzieren darf, daß man vielmehr ein komplexes Modell dieser Beteiligung ausarbeiten muß, das nicht nur die oben schon beschriebenen Kurzschlüsse vermeidet, sondern z. B. auch der *Bedeutung informeller Gruppen gegenüber organisierten Strukturen Rechnung trägt*[7]. Die Beziehungen zwischen diesen Gruppen und Strukturen sind nicht so einfach und unkompliziert, wie sich das die politische Ideologie einer bürgerlichen Gesellschaft gerne vorstellt. Nach dieser Ideologie sind die gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen der transparente Ausdruck eines sozialen Gemeinwesens, das in ihnen über ein geeignetes Instrument des sozialen Handelns und der sozialen Einheit verfügt.

Man bedenke dagegen, daß es gegenüber den gesellschaftlichen Strukturen sowohl Möglichkeiten der Identifikation als der Distanzierung gibt. Jede soziale Dynamik setzt solche Möglichkeiten eines Prozesses der Annäherung und der Entfernung zwischen einer bestimmten sozialen Gegebenheit und den anderen, die mit ihm in Berührung kommen oder in Zusammenhang stehen, voraus. Zum Beispiel erlaubt die Volksreligiosität unter bestimmten Umständen gleichzeitig sowohl eine Hochschätzung und Verehrung des Klerus als auch eine bestimmte Skepsis und einen Abstand ihm gegenüber. Man kann von diesem latenten «Antiklerikalismus» ausgehen, um sich die Berechtigung der Ausübung der eigenen Religion oder der eigenen Beachtung moralischer Normen, die nicht den offiziellen, klerikalen Vorstellungen von Religion entsprechen, zuzuschreiben, ohne darum im wesentlichen die Rolle des Klerus in Frage zu stellen oder gar mit ihm zu brechen. Man könnte in diesem Fall von einem «Geschäft» zwischen Klerus und Volk sprechen, in dem ein stiller Kompromiß es möglich macht, mit den gegensätzlichen Meinungen zu leben, ohne daß neue Strukturen geschaffen werden müssen, um diese Uneinigkeit zu beheben. Das verhindert nicht, daß neue Strukturen entstehen, aber wenn sie entstehen, nehmen sie auf dem Hintergrund einer allgemeinen gesellschaftlichen Dynamik Gestalt an. Die neuen Ausdrucksformen der Frömmigkeit, die daraus folgen, sind dann auf sehr intime Weise mit dem Kern des neu produzierten Sinnes verwoben.

8. Wichtigkeit der gegenseitigen Anerkennung von Klerus und Volk

Dies führt uns zu einer neuen Frage über das soziale Handeln, das im Zentrum des Zusammenhaltes und des Austausches innerhalb der Kirche steht: die Frage nach der Bedeutung der *gegenseitigen sozialen Anerkennung*[8], von der sowohl die Rolle der Leitung dieser Kirche als auch die Entstehung neuer Initiativen abhängig sind. Diese gegenseitige soziale Anerkennung vollzieht sich in gemeinsamen symbolischen Handlungen, in der Übereinstimmung in bezug auf eine gemeinsame Ethik, in Projekten, die gemeinsam getragen werden. Sie vollzieht sich daher auch auf unterschiedliche Weisen, denn je nach dem konkreten Bereich, um den es geht, werden sowohl der Führungsstil des Klerus als auch die Art der von den Laien erwarteten Initiativen anders sein[9].

Auch die Bedeutung, die man unterschiedlichen Aspekten der Struktur und den Institutionen der Kirche zuerkennt, sind hier nicht ohne Bedeutung. So werden die einen es vorziehen, daß der Klerus sich vor allem mit religiösen Aufgaben beschäftigt, d. h. mit der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes. Andere dagegen sehen es als seine Aufgabe, daß er

Stimme sei für die, die keine Stimme haben, und so eine Feinfühligkeit für die Probleme vergessener Gruppen in der Kirche entfalte. Um solche Funktionen des Klerus – oder anderer Gruppen über den Klerus hinaus – zu verstehen, vermeidet man besser theologische Ausdrücke wie «neue Dienste/Ministerien», «Priestertum»..., sondern man spreche zuerst ganz neutral von «Führung», «Leitung» und verwende erst dann, in ihrem Kontext, die anderen Ausdrücke.

9. Veränderungen nicht per Dekret...

Man kann übrigens die verschiedenen Veränderungen im Führungsstil innerhalb der Kirche nicht per Dekret herbeizwingen, sie sind eher das Ergebnis einer Entwicklung, sowohl der Dynamik kollektiver Symbole, als auch der damit einhergehenden gesellschaftlichen Entwicklung. Dadurch verändert sich der Inhalt dessen, was man noch glauben kann. So haben zum Beispiel in den westlichen Ländern viele Christen ihre Schwierigkeiten mit der Auffassung, daß man verpflichtet sei, auch alle Kinder zu zeugen, die Gott schicken würde, wenn der Mensch auf den Gebrauch von Verhütungsmitteln verzichtet. Das Verständnis von Menschenwürde und vom Willen Gottes, das diese Christen haben, schließt die persönliche Verantwortung für die Planung der Familie unmittelbar mit ein. Diese Veränderung der Inhalte des Glaubens ist nicht die Folge bewußter, individueller Entscheidungen, sondern sie geschah eher innerhalb der Entwicklung kollektiver Symbole[10]. Es ist wichtig, hieran zu erinnern, denn seit einigen Jahren wird die Vorstellung, der Mensch könne und solle durch Willen und Vernunft alles beherrschen, in Frage gestellt. Zwar ist es vorläufig erst eine Minderheit, die sich gegen diese symbolische Überbewertung der menschlichen Rationalität kehrt, aber ihr Einfluß ist groß genug, um sich in den öffentlichen Diskussionen widerzuspiegeln und anzufangen, die öffentliche Meinung zu verändern.

10. Eine neue Rationalität gegen Manipulation

Diese neuen Strömungen wenden sich dagegen, daß die Entwicklung von Rationalität mit einer größeren Nutzung der Möglichkeiten technischer Manipulation der Welt und der Menschen zusammengehen muß. Sie heben die Wichtigkeit des Nichtmanipulierbaren und des daher zumindest in dieser Hinsicht nicht Rationalen hervor, damit eine authentisch menschliche und folglich auch redliche, «rationale» Welt entstehen kann[11]. Diese Christen kritisieren leicht die Generation derjenigen, die für das Konzil verantwortlich zeichneten, als «rationalistisch». Viele Leiter von Seminaren fühlen sich ratlos gegenüber jüngeren Seminaristen, die in ihrer Frömmigkeit viel stärker die affektiven Momente betont haben möchten.

Wahrscheinlich ist das ein Zeichen dafür, daß jetzt eine Zeit aufhört, in der man die Würde des Menschen durch die Hervorhebung der Bedeutung von Technik und Rationalität und durch die Warnung vor der Affektivität, die als irrational und daher auch als fragwürdig galt, zu fördern suchte. Wenn das stimmt, dann fängt jetzt eine neue Zeit an, in der man eine Synthese sucht zwischen der Initiative des Menschen in den Dingen, die er beherrschen soll und darf, und der Ehrfurcht und Offenheit in den Bereichen, in denen er nicht manipulieren kann und nicht manipulieren darf. Dadurch werden auch die sozialen Schwerpunkte und Aufgaben anders gesehen. Daher ist kaum zu erwarten, daß die kommenden zwanzig Jahre eine Weiterentwicklung und so eine Extrapolation der letzten zwanzig Jahre mit sich bringen. Es hat ein Bruch stattgefunden.

11. Versöhnung der hierarchischen und egalitären Modelle von Kirche

Dieser Bruch wird für das innere Leben der Kirche, besonders in Hinsicht auf die bisher mehr oder weniger latenten Konflikte zwischen zwei Modellen von Kirche seine Folgen haben: zwischen dem *Modell einer hierarchischen Kirche* und dem *Modell einer Kirche von unten*. Es ist wahrscheinlich, daß in Zukunft beide Kirchenmodelle nicht mehr als so widersprüchlich und sich gegenseitig ausschließend empfunden werden, wie dies bisher der Fall war, sondern daß Wege gefunden werden, beide zu versöhnen. Diese Vermutung gibt der Frage, der wir uns stellen wollten, nämlich der Frage nach der Beteiligung der Ortskirche bei der Wahl ihres Bischofs, ihre volle Aktualität.

Wenn man zwei Modellen, die sich gegenseitig ausschließen, gegenübersteht, kann man die beiden kulturellen Sinnwelten, die jede für sich eines der Modelle plausibel oder gar notwendig machen, dadurch entdecken, daß man besonders auf die impliziten Voraussetzungen und auf die Unterschiede zwischen beiden Modellen achtet[12].

In unserem Fall ist das hierarchische Modell auf dem Gegensatz zwischen Basis und Spitze aufgebaut. Die Basis bringt das Leben, die Spitze bürgt für Kompetenz und Übersicht. Eine Basis ohne Spitze ist wie ein Blinder ohne Führer, denn Kompetenz kann nicht ohne weiteres von jedem beansprucht werden. Das egalitäre Modell dagegen beruht auf dem Gegensatz zwischen den einzelnen souveränen Individuen und

den Dienstleistungen, auf die sie angewiesen sind, um effektiv leben zu können. Ohne gemeinsame Dienste und diejenigen, die sie zu leisten bereit sind, haben die Individuen keine Stimme, keine Sprecher. Andererseits finden diejenigen, die gemeinsame Aufgaben für alle erfüllen, die Berechtigung ihres Tuns nur in der Zustimmung und der Kontrolle derjenigen, für die sie diese Dienste verrichten. Es sind in diesem Fall die Individuen, für die alles da ist und die ein besonderes Recht darauf haben, in allem den Vorrang zu haben und geschützt zu werden. So hat das Individuum der Obrigkeit gegenüber ein Recht, daß diese sich nicht in alle seine Angelegenheiten einmischt oder gar diese überwacht. Das Individuum hat ein Recht auf Privatheit, die Obrigkeit dagegen ist öffentlich: sie hat kein Recht auf eigene Geheimnisse, ihr ganzes Verhalten muß den Individuen transparent sein. Dieses egalitäre Modell wird nicht durch Rationalität und technisches Können allein verwirklicht, es setzt vor allem Menschlichkeit voraus.

Wenn man beide Modelle so in die Wirklichkeit umzusetzen versucht, wie wir sie eben charakterisieren, dann schließen sie sich gegenseitig aus, und die Annahme der Wertvorstellungen des einen Modells untergräbt die Legitimität des anderen. Wenn man aber die einseitige Betonung des absoluten Vorrangs entweder des Rationalen oder des Nichtrationalen (das man nicht mit dem Irrationalen verwechseln darf) aufgibt, um auf der Ebene des gesellschaftlichen Lebens und der Wertvorstellungen eine sinnvolle Versöhnung zwischen beiden zu finden, dann lassen sich in beschleunigtem Maße neue, alternative Lösungsmöglichkeiten finden. Heute schon möchte man die Beherrschung von Natur und Welt mit der Ehrfurcht vor dem Mysterium, besonders vor dem Mysterium des Menschen, verbinden. Wenn diese Einstellung gegenüber der Wirklichkeit sich verbreitet, dann könnte es vielleicht in den folgenden Jahren in der Kirche so sein, daß diejenigen dort einen besonders großen Einfluß ausüben und von allen geschätzt werden, die gleichzeitig sowohl lernten, überzeugt aus der Frömmigkeit der vorkonziliären Zeit zu leben, als auch sich aktiv nach dem Konzil in der Erneuerung der Kirche engagierten. Wegen ihrer doppelten Erfahrung werden sie wahrscheinlich Vermittler und Versöhner von Tat und Kontemplation sein, von Entschiedenheit und von der Offenheit vor der Gnade. So werden sie auf dem Weg zu einer neuen Synthese vorangehen[13].

II. Aufgaben

Mit unseren vorherigen Betrachtungen wollten wir einige Orientierungspunkte angehen, um einer Enttäuschung vorzubeugen, die aus einer zu einfachen Vorstellung von Wertvorstellungen und Wegen, sie zu verwirklichen, entstehen könnte. Wir möchten davon ausgehend einige Vorschläge machen und Prinzipien formulieren, damit eine sinnvolle Alternative zu der heutigen Praxis gefunden werden kann.

1. Man darf *nicht eine Meinungsumfrage mit einer Volksabstimmung verwechseln.* Gegenüber beiden aber hat eine tiefe Analyse der Strömungen, Wünsche und Einsichten, die in einer Gesellschaft bestehen, eine ganz neue Qualität. Die Verwirrung von Meinungsumfrage, Plebiszit und dem, was eine gesellschaftliche Gruppe wirklich wünscht, ist eine Folge des schwerwiegenden Fehlers, anzunehmen, daß ein Verhalten, das statistisch am meisten vorkommt, auch das normale Verhalten ist. Soweit ein Soziologe überhaupt analysieren will, welches Verhalten das bessere und legitimere ist, dann darf er die Häufigkeit eines Verhaltens nicht als Indiz für seine Legitimität nehmen.

2. *Man kann die Dynamik einer Gemeinschaft nicht kraft Dekret herbeibefehlen.* Es genügt nicht, daß man rationale Verfahren entwickelt, um eine sinnvolle Beteiligung aller zu ermöglichen, und diese dann als verbindlich vorschreibt, damit wirkliche Beteiligung entsteht. Übrigens geht es bei der Ernennung eines Bischofs um etwas ganz anderes als um das Herausfinden eines technisch kompetenten und fachkundigen Leiters. Damit die Wahl zu einem solchen Amt und die spätere Amtsausübung sinnvoll sein können, *muß eine affektive Dynamik der gegenseitigen Anerkennung mobilisiert und gefördert werden.* Falls man nicht bereit ist, alles zu tun, um eine solche Dynamik zu ermöglichen, sollte man besser auf der Ebene der geheimen und privaten Befragung bleiben, um im Rahmen einer Entscheidung, die eine zentrale Entscheidung von oben bleibt, trotzdem ein Element der Berücksichtigung der Wünsche und Vorstellungen von unten hineinzubringen.

3. Die Ernennung eines neuen Bischofs kann aber der Anfang eines fortdauernden Prozesses der gegenseitigen Anerkennung sein. Das setzt aber voraus, daß die Wahl dieses Bischofs von den Beteiligten als *ein öffentlicher und kollektiver Vorgang* betrachtet werden kann, der vorher vorbereitet wird und nachher weitere Vertiefung und Bestätigung findet. Die Vorbereitung einer solchen Wahl ist ein wichtiges Moment im Sinne einer kollektiven Sensibilisierung für das, was eine solche Wahl für eine Gemeinschaft bedeutet. Sie darf nicht profaner Natur sein, als ob es um die Wahl eines politischen oder gewerkschaftlichen Führers ginge. Diese Sensibilisierung muß in einem religiösen Kontext geschehen, in dem der Sinn für das Myste-

rium durch das Gebet geweckt und gefördert wird und in dem für genügend Stille und religiösen Freiraum gegenüber den Beschäftigungen des alltäglichen Lebens gesorgt ist. Man sollte sogar traditionelle Konzentrationsformen wie das Fasten nicht ausschließen. In einer solchen religiösen Atmosphäre kann eine gegenseitige Beratung und ein Austausch von Argumenten, Informationen, Eindrücken geschehen, wobei man auf den methodischen Beitrag, den die Humanwissenschaften liefern können, nicht zu verzichten braucht: «fides querens intellectum». Den umgekehrten Weg aber, auf dem man zuerst rein menschliche Überlegungen anstellen würde, um sich dann zu fragen, was man aus der Sicht des Glaubens noch Zusätzliches überlegen könnte, sollte man nicht gehen. Auf jeden Fall sollte eine solche Entscheidung für alle ein wichtiges Erlebnis sein, das für alle das Gefühl bringt, es werde und müsse in der Gemeinschaft untereinander anders sein, als es vorher war.

4. Es ist wichtig, davon ausgehend besonders in der Vorbereitungszeit eine *aktive Pädagogik der Bewußtseinsbildung* zu entwickeln. Darin muß deutlich werden, was in diesem kirchlichen Kontext Beteiligung und Mitbestimmung bedeuten und bedeuten müssen. Gerade in diesem Bereich bestehen *falsche Vorstellungen und falsche Hoffnungen,* die später notwendigerweise enttäuscht werden, was zu Frustration und zu fehlender Bereitschaft in der Zukunft führen kann, sich noch einmal in einer solchen Wahl aktiv zu engagieren. Die Erfahrungen, die verschiedene Pastoralsynoden, an denen eine breitere Vertretung aus dem Kirchenvolk sich beteiligte, machen mußten, sind hier eine Warnung.

5. Bevor man anfängt, über die konkreten Kandidaten zu diskutieren, ist es wichtig, sich eingehend über die gegenseitigen Hoffnungen und Erwartungen in bezug auf den künftigen Bischof auszusprechen. *Welche Prioritäten soll eine Gemeinschaft in Zukunft haben?* Zum Beispiel: Will man in Zukunft eine große Herde sein, in der alle mit dem gleichen Tempo mitzulaufen haben, die, die schneller gehen wollen, gebremst und die Trägen angetrieben werden, oder will man dagegen eine echte Verschiedenheit respektieren und zulassen, auch wenn aus einer solchen Verschiedenheit eventuell Spannungen und Konflikte zu erwarten sind? Will man sich mehr auf die jetzt schon engagierten Christen und ihr Engagement konzentrieren oder will man auch die große, verlorene Masse von Taufscheinchristen nicht ganz abschreiben?

6. Wenn ein wirklich entschiedener politischer Wille besteht, zur tatsächlichen Teilnahme aller zu kommen, dann muß man auch bereit sein, viel Zeit und Energie und den Einsatz vieler Menschen zu investieren, damit eine aktive Pädagogik entwickelt und viele Anstrengungen unternommen werden, so daß in jeder sozialen Gruppe die *gleiche Fähigkeit und das gleiche Vertrauen entstehen, ihre Wünsche und Prioritäten vorzubringen.* Wenn es gelingen würde, daß auch diejenigen, die bisher schwiegen, den Mut finden, ihre Erwartungen zu äußern, wird die Wahl tatsächlich eine Wahl aller sein können.

Dann werden allerdings auch die tiefen Unterschiede und Gegensätze deutlich werden, die man nicht verdrängen darf, sondern gemeinsam im gemeinsamen Glauben ernst nehmen soll. Die Techniken, die uns die Humanwissenschaften anbieten, sollten angewandt werden, um zu *verhindern, daß diese Gegensätze personalisiert werden.* Man muß lernen, daß der Grund für die unterschiedlichen Einstellungen und Interessen nicht in einem fehlerhaften Verhalten oder in einer verkümmerten Menschlichkeit beim anderen gesucht werden darf. Man muß lernen, die eigene Meinung und Wertvorstellung und die eigenen Ziele auch den anderen gegenüber zu vertreten und gleichzeitig ihnen gegenüber in der Gemeinschaft der Kirche eine positive affektive Beziehung zu bewahren. Es handelt sich hier um die Unterscheidung zwischen sozialer Beziehung und zwischenmenschlicher Beziehung, die einige Soziologen hervorzuheben versuchen. Aber wahre zwischenmenschliche Beziehungen können sich dort, wo soziale Gegensätze bestehen, nicht ohne einen hohen Grad an affektiver Reife entwickeln. Nur wer sich um eine solche Reife bemüht, kann dem anderen begegnen, ohne von ihm zu fordern, daß er das aufgibt, was er ist. Doch ist es nützlich, hier an die Unterscheidung zwischen «tragendem Grund» und «konkreter Gestalt» zu erinnern: In der Kirche muß es anders sein als in der Wirtschaft, wo die Gegensätze den Hintergrund abgeben, von dem sich Bereiche gegenseitiger Übereinkünfte abheben. In der Kirche muß das grundsätzliche Einverständnis der Hintergrund sein, auf dem auch auftretende Unterschiede sich zeigen dürfen.

7. Nachdem ein Bischof ernannt worden ist, muß die Frage nach der Gemeinschaftsdynamik der Kirche, die ihn wählte, neu aufgenommen werden. Dies ist besonders dann wichtig, wenn es bei der Wahl vorher verschiedene Meinungen gab und Auseinandersetzungen stattfanden. Um den neuen Bischof herum und von diesem getragen müssen neue Möglichkeiten der Einheit, der Versöhnung und der erneuerten Begegnung gefunden werden[14]. *Dabei soll man niemals den religiösen Hintergrund des Glaubens und des Geheimnisses aus den Augen verlieren.* Besonders die Bischofsweihe kann für die Ortskirche eine auch affektiv bejahte Gelegenheit sein, den Willen zur Verständi-

gung und zur Einheit zu stärken. So kann diese Zeremonie Quelle neuer Legitimität sein. Im allgemeinen war es ein Ziel unserer Betrachtungen, zu unterstreichen, das die Dimension des Religiösen und die Dimension des Profanen eng verbunden und verwoben bleiben müssen. Die Dimension des Religiösen ist dann der Hintergrund, auf dem auch das profane Leben und die profanen Entscheidungen einer glaubenden Gemeinschaft Gestalt und Sinn annehmen können.

[1] Wir haben es vorgezogen, nur auf Texte hinzuweisen, die wir selber oder Mitglieder des Forschungsteams, dem wir angehören, geschrieben haben. Diese Hinweise haben als Ziel, denjenigen zu helfen, die sich näher mit den Problemen beschäftigen wollen, die in diesem Aufsatz nur kurz gestreift werden konnten. In J. Remy/L. Voyé/E. Servais, Produire et reproduire. Pour une sociologie de la vie quotidienne, Teil I: Conflits et transaction sociale, Teil II: Transaction sociale et dynamique culturelle (Edition Vie Ouvrière, rue d'Anderlecht, B–1000 Bruxelles, 1978 und 1980) haben wir diese meist kleineren Arbeiten innerhalb einer globalen soziologischen Perspektive wieder aufgenommen und synthetisiert.

[2] Vgl. J. Remy, Öffentlichkeit der Information. Ein Mittel zur Überwindung der Ungleichheit im Dialog?: CONCILIUM 7 (1971/3) 190–195.

[3] Vgl. J. Remy, Opinion publique, groupes de pression et autorité constituée dans la vie de l'Eglise catholique: Social Compass 19 (1972) 155–184.

[4] Vgl. J. Remy, Vergehen und Schuld in der Sicht der soziologischen Analyse: CONCILIUM 7 (1971/1) 2–10 (An diesem Aufsatz haben L. Voyé, F. Hambye und E. Servais mitgearbeitet); J. Remy, Innovation et développement de structures. Problèmes que pose l'institutionalisation: Lumen Vitae 24 (1969) 201–229.

[5] J. Remy, Conflicts et dynamique sociale. Interrogations relatives à la vie de l'Eglise: Lumen Vitae 24 (1969) 26–50; F. Houtart J. Remy, Communidade cristã em meio urbano (União Gráfica, Lissabon 1969, portugiesische Übersetzung eines älteren Werkes); J. Remy/F. Hambye, Crise de la communauté. Situation provisoire ou changement culturel: Lumière et Vie 18, Heft 93 (1969) 85–112; F. Houtart/J. Remy, Chiesa e società in evoluzione (EDB, Bologna 1974).

[6] J. Remy/L. Voyé, Eglise et partis. Le champ religieux peut-il s'organiser à la manière du champ politique?: Lumen Vitae 28 (1973) 609–616.

[7] J. Remy, Communauté, conflit, innovation. Foi et société: Acta Congressus Internationalis Theologiae Lovaniensis (Löwen 1976) Heft 5/6.

[8] La religion dans une société pluraliste. Jalons pour une observation du phénomène: Social Compass (Löwen 1966) 379–389.

[9] J. Remy, Formele en andere machtstructuren: De Maand (1969) 410–412; J. Remy, Les groupes informels dans l'Eglise: Sociologie des groupes informels. II[e] coloque du CERDIC (Straßburg 1971) 11–36; J. Remy, Soziologische Theorie der Spontangruppen zur Vorbereitung einer Analyse der Probleme der Kirche: Die Spontangruppen in der Kirche (Kirche für morgen 2, Aschaffenburg 1971) 7–30.

[10] J. Remy, Analyse du rôle du prêtre comme indicateur privilégié des modes d'insertion de l'institution religieuse dans une société urbaine et religieuse: Actes de la IX[e] Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Montréal 1–4 août 1967 (Rom um 1967) 431–461. J. Remy/L. Voyé, Aspects sociologiques d'une recherche sur les ministères dans l'Eglise: Les ministères dans l'Eglise de demain (Centre Pastoral des Vocations du Diocèse de Tournai, Tournai 1973) 21–50.

[11] J. Remy, Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voie d'urbanisation: La Maison Dieu, Sonderheft: Sciences humaines et liturgie; J. Remy/J.P. Hiernaux/E. Servais: Formes liturgiques et symboliques sociales: Social Compass (Löwen 1976) 175–192; J. Remy/J.P. Hiernaux/E. Servais, Le phénomène paroissial aujourd'hui. Elements pour une interrogation sociologique: Actes de la 13[e] Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (Editions du CISR, Lille 1975) 89–110.

[12] J. Remy, Désacralisation et insertion culturelle de L'Eglise: Economie et Humanisme, Heft 196 (Nov./Dez. 1970) 4–10.

[13] J. Remy, Modèle hiérarchique et types de société: Le Supplément de La Vie Spirituelle, Heft 123 (1977) 459–646; J. Remy/E. Servais, Heimlichkeit und Illegitimität. Die Funktionen des Okkulten und des Mysteriösen in der heutigen Gesellschaft: CONCILIUM 9 (1973/1) 35–42; J. Remy, L'autorité constituée dans l'Eglise face aux transformations socio-culturelles contemporaines: Convergence, Sonderheft: La crise de l'autorité dans l'église (Colloquium von Juli 1969 in Löwen), Heft 5 (1969) 15–19.

[14] J. Remy, Point de vue sur l'année sainte comme année de réconciliation – un sociologue: Une année sainte pour notre temps (Ed. du Chalet, Paris 1974) 73–79.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

JEAN REMY

1928 in Soumange (Belgien) geboren. Studium an der Katholischen Universität Löwen. Lizentiat in Philosophie und Doktor der Wirtschaftswissenschaften. Professor an der Fakultät für politische und soziale Wissenschaften der Katholischen Universität Löwen, Direktor des Centre de Recherche Socio-Religieuse und des Centre de Sociologie Urbaine et Rurale derselben Universität. Veröffentlichungen u.a.: La ville, phénomène (Ed. Vie Ouvrière, Brüssel 1968); in Zusammenarbeit mit F. Boulard: Catholicisme urbain et pratique religieuse. Villes et régions culturelles. Acquis et débats (Extrait des Archives de Sociologie des Religions 29, 1970); in Zusammenarbeit mit F. Houtart die drei Bände der Reihe Eglise et civilisation contemporaine (I. Milieu urbain et communauté chrétienne, II. Eglise et société en mutation, III. Sacerdoce, autorité et innovation dans L'Eglise (Mame, Paris 1968, 1969, 1970); in Zusammenarbeit mit L. Voyé: La ville et l'urbanisation (Duculot, Gembloux 1974); in Zusammenarbeit mit L. Voyé 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, Collège Jacques Leclerq, Place Montesquieu, 1, Bte 13–B, B–134 Louvain–la–Neuve, Belgien.

Berichte

Lamberto de Echeverría

Die Ernennung von Bischöfen in Spanien nach dem Zweiten Vatikanum

I. Die Situation zur Zeit des Konzils

Als Ergebnis äußerst komplizierter Verhandlungen, die heute bereits bekannt sind[1], war am 7. Juni 1941 ein Abkommen mit dem Heiligen Stuhl unterzeichnet worden, das später in Art. VII des Konkordats von 1953 ratifiziert wurde. Das Abkommen spiegelte die Schwierigkeiten der Verhandlungen wider; es enthielt eine komplizierte Formel voll von Nebensätzen, in denen man in Wirklichkeit eine Vetosystem verankerte; der spanische Staatschef konnte unter keinen Umständen veranlassen, daß ein bestimmter Priester ernannt wurde, da die Liste der Namen, unter denen die Wahl zu treffen war, aus Rom kam, er konnte jedoch dafür sorgen, daß ein Kandidat niemals gewählt wurde, denn er brauchte nur einen anderen der mindestens drei Namen zu wählen, den man ihm genannt hatte. Auf dieses Veto beschränkte sich der juristische Kern der Übereinkunft, wenn auch in der Praxis das System sich weniger streng darstellte in Anbetracht der im Einvernehmen zwischen der Nuntiatur und dem Außenministerium erarbeiteten Formulierung der anfänglichen Vorschlagsliste von sechs Kandidaten, der Möglichkeit, in Rom neue Namen hinzuzufügen, und der selbstverständlichen Tatsache, daß es in einem derart schwierigen Prozeß am Rande des streng Rechtlichen gegenseitige freundschaftliche Anregungen geben konnte. Das System bot sich als echte Neuerung dar, denn der Heilige Stuhl hatte seit vielen Jahren einen Kampf geführt, um seine Freiheit zur Ernennung der Bischöfe wiederzuerlangen[2].

Das Zweite Vatikanische Konzil erklärte in Nr. 20 des Dekrets «Christus Dominus», «daß es wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der kirchlichen Obrigkeit ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen», und wandte sich daher an die staatlichen Obrigkeiten, die in dieser Sache ein Recht ausübten, mit der höflichen Bitte, «sie möchten auf die genannten Rechte oder Privilegien, die sie gegenwärtig durch Vertrag oder Gewohnheit genießen, nach Rücksprache mit dem Apostolischen Stuhl freiwillig verzichten». Nicht wenige Autoren vertreten die Meinung, der Abschnitt des Konzilsdokuments spiele ungeachtet seiner allgemeinen Formulierungen auf die spanische Situation an[3]. In der Tat rief die Erklärung in spanischen Kreisen eine starke Reaktion hervor, und das bereits ziemlich unpopuläre Privileg ließ allmählich eine peinliche Situation entstehen. Papst Paul VI. wandte sich an den spanischen Staatschef mit der Bitte, dem Vorschlag des Konzils zu entsprechen; dieser antwortete, er sei dazu bereit, sofern dies im Rahmen einer Revision des Konkordats in seiner Gesamtheit geschehe. Die Verhandlungen über diese Revision zogen sich hin, ohne zu einem Ergebnis zu führen, und waren beim Tod von General Franco noch in der Schwebe.

II. Das Abkommen von 1976

Die Unpopularität des Privilegs, die durch Meinungsumfragen bestätigt wurde, und die Pressekampagnen waren bestimmend dafür, daß bei der Veränderung des spanischen Regierungssystems die Frage aufgeworfen wurde, ob man der Revision des Konkordates insgesamt die beiden Probleme der Ernennung der Bischöfe und des Privilegs des Sondergerichts für die Kleriker mit dem Ziel eines Sonderabkommens voranstellen solle. Als der König Suárez zum Präsidenten des Ministerrates ernannte, konnte der Verzicht auf das Vorschlagsrecht ein Trumpf in der Hand der neuen Regierung werden. Und tatsächlich wandte sich der König wenig später, am 13. Juli 1976, nach Anhörung der Regierung und des Kronrats an den Papst und erklärte, «einem Verzicht auf das jahrhundertelang mit der spanischen Krone verbundene Vorschlagsrecht würde nichts entgegenstehen». Die Verhandlung ging zügig voran, am 28. Juli 1976 fand die Unterzeichnung des neuen Abkommens statt, am 20. August der Austausch der Ratifizierungsurkunden, und am 24. Dezember wurde es öffentlich verkündet. Die neue Vereinbarung legte nach einer ausführlichen und inhaltsvollen Präambel von großer rechtswissenschaftlicher Bedeutung das neue System der Bischofsernennungen fest[4]. Sie war die erste von fünf Sonderabkommen, die nach und nach das Konkordat von 1953 ersetzten.

In der neuen Vereinbarung liegt «die Ernennung von Erzbischöfen und Bischöfen in der ausschließlichen Zuständigkeit des Heiligen Stuhls», aber was die «nichtresidierenden Erzbischöfe und Bischöfe und sukzessionsberechtigten Koadjutoren» betrifft, unterliegt einer Sonderregelung. Im Unterschied zu der Vereinbarung von 1941 sprach man weder von ständigen Apostolischen Administratoren, denn diese gab es

ja nicht mehr, noch erwähnte man die Weihbischöfe, die in den letzten Phasen des Franco-Regimes Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen waren.

Man räumte ein Recht auf vorherige Benachrichtigung ein mit der entsprechenden Möglichkeit politischer Einwendungen. Das heißt, die spanische Regelung der Bischofsernennung ordnete sich in die lange Reihe der Konzessionen jener Art ein, die seit dem Konkordat von Guatemala vom Jahre 1884 bis zu den in letzter Zeit mit Argentinien und Kolumbien ausgehandelten Konkordaten vom Heiligen Stuhl gewährt wurden.

Die vorherige Benachrichtigung räumt dem spanischen Staat die Möglichkeit ein, Einwände «allgemein politischer Art» (im Sinne der verfassungsrechtlich garantierten Prinzipien des Staates, Anm. d. Ü.) vorzubringen, ausgenommen solche bloß zivilen Charakters (im Sinne der jedem Staatsbürger zugestandenen Meinungsfreiheit, Anm. d. Ü.) und vorausgesetzt, daß sie konkret sind; vage Anschuldigungen ohne Begründung werden ausgeschlossen. Um von vornherein die Möglichkeit von Zweifelsfällen, wie es sie in anderen Ländern gegeben hatte, auszuräumen, stellte das spanische Abkommen fest, daß die Bewertung der Einwände «Sache der angemessenen Prüfung durch den Heiligen Stuhl ist». Die Frist ist äußerst kurz, denn im Unterschied zu der in fast allen modernen Abkommen gewährten Frist von einem Monat und der Verlängerungsmöglichkeit, welche die Vereinbarung von Venezuela vorsieht, legte man eine Frist von nur zwei Wochen fest.

Aufgenommen wird der übliche Hinweis auf das von beiden Seiten zu wahrende Stillschweigen über alle der Ernennung vorausgehenden Schritte, welcher der in den neuen Normen von 1972[5] geäußerten Sorge entspricht, in denen kollektive Beratungen ausgeschlossen werden, denn «der Heilige Stuhl weiß sich jeder Form von Befragung zu bedienen, die sich als Wahlvorgang darzustellen vermag»[6].

Es gab eine bezeichnende Unterlassung. Obgleich das Abkommen von 1941 dazu keine expliziten Äußerungen enthielt, fand nach erneuten schwierigen Verhandlungen am 1. Februar 1943 ein Austausch von Verbalnoten statt, demzufolge die Bischöfe vor der Übernahme ihrer Diözesen in Gegenwart des Staatschefs einen Eid zu leisten hatten[7]. Das neue Abkommen schwieg über diesen Punkt, so daß wir glauben, daß die Vereidigung nun endgültig der Geschichte angehört.

Für den Militärgeneralvikar, dessen Position innerhalb des Staates offensichtlich ganz und gar singulär ist, sah man eine «Vorschlagsliste von drei Namen» vor, die im gegenseitigen Einvernehmen zwischen der Nuntiatur und dem Außenministerium zu erstellen ist und der Approbation durch den Heiligen Stuhl unterliegt. Der König wählt innerhalb von vierzehn Tagen einen davon zur Ernennung durch den Papst. Nichts gesagt wird über den Prälaten von Ciudad Real, der folglich der allgemeinen Regelung unterstellt wird, dagegen gibt es jedoch ein sehr begründetes Gerücht über die Existenz einer Geheimklausel, die den Bischof von Seo de Urgel wegen seiner besonderen politischen Stellung als Fürst von Andorra einer ähnlichen Regelung unterwirft wie der der Ernennung des Militärgeneralvikars.

III. Die Anwendung des Abkommens

Was ist in der Zeit zwischen dem Inkrafttreten des Abkommens und dem Beginn des Jahres 1980, der Abfassungszeit dieses Artikels, geschehen? Die praktische Anwendung hat bei 29 Ernennungen stattgefunden, die bisher erfolgt sind.

In erster Linie fällt die Tatsache auf, daß eine Beschleunigung des Verfahrens nicht erreicht worden ist. Alle Autoren einschließlich des Verfassers dieses Artikels kennzeichnen das Abkommen als ein Hindernis, das die Ernennungen sehr verzögerte. Mit Überraschung hat man festgestellt, daß der Heilige Stuhl, der nun freie Hand hatte und über die kürzere Frist von nur vierzehn Tagen zur Entgegennahme politischer Einwände verfügte, nicht vermocht hat, die Ernennungen zu beschleunigen. Am bemerkenswertesten ist der Fall der Diözese Vitoria: der Verzicht des Bischofs wurde am 10. Juli 1978 angenommen, er selbst zum Apostolischen Administrator bestellt, obgleich sein Verzicht gesundheitlich begründet war, und erst sieben Monate später, am 17. Februar, wurde ihm ein Nachfolger gegeben. Am Rande sei bemerkt, daß diese größere Leichtigkeit, einen Amtsverzicht vor dem für den Eintritt in den Ruhestand festgesetzten Zeitpunkt anzunehmen, als kennzeichnend für die neue Situation angesehen werden kann. Früher widersetzte sich der Heilige Stuhl dem aus Furcht, eine Vakanz zu verursachen, für deren Neubesetzung sich später Schwierigkeiten ergeben könnten.

Das hervorstechendste Merkmal der neuen Situation bezieht sich jedoch auf die Weihbischöfe. Um den Rest an Freiheit bei ihrer Ernennung ausnutzen zu können, der im Abkommen von 1941 verblieben war, und ihre mögliche spätere Versetzung auf einen Bischofsstuhl zu präjudizieren, wurde während der Zeit des Franco-Regimes eine große Zahl von Weihbischöfen ernannt. Daraus ergibt sich jetzt der Umstand, daß einerseits in der Zeit zwischen 1976 und Anfang 1980

nur zwei Weihbischöfe (für Bilbao und Santiago) ernannt worden sind, und zwar in den ersten Monaten seit Inkrafttreten des Abkommens am 17. September 1976, weshalb sogar anzunehmen ist, daß ihre Ernennung bereits vor Inkrafttreten des Abkommens in die Wege geleitet worden war. In einer Nation, in der seit Inkrafttreten des neuen Abkommens 29 Bischofsernennungen erfolgt sind, hat es andererseits nur sieben Bischofsweihen gegeben, da zehn Ernennungen auf Weihbischöfe fielen, die residierende Bischöfe wurden oder ein anderes Amt übernahmen[8].

Bei dieser Beförderung von Weihbischöfen zu residierenden Bischöfen gibt es einige Neuheiten. Man hat mit einer Tradition gebrochen, die bisher keine Ausnahme gekannt hatte und der entsprechend ein Weihbischof niemals den Sitz des Bischofs einnahm, dem er zur Seite stand[9]. Die Betrauung von Weihbischöfen mit nationalen Aufgaben, deren Erfüllung ihre Zuschreibung zur Diözese des residierenden Bischofs zu einer bloß nominellen Formalität machte, wurde genehmigt[10]; aufgrund dieser nationalen Funktionen ergab sich der ebenfalls neue Fall, daß ein Weihbischof unmittelbar zum Metropolitanbischof gemacht wurde, wobei zweifellos seine tatsächliche Eigenschaft als Sekretär der Bischofskonferenz mehr berücksichtigt wurde als seine theoretische Stellung als einem anderen Metropolitanbischof zugeordneter Weihbischof.

Es läßt sich jedoch, wenn auch mit bezeichnenden Ausnahmen, eine Tendenz zur Regionalisierung feststellen, dergestalt, daß die designierten Bischöfe aus der gleichen Region stammen, in der sie ihr Amt ausüben werden. Spanien erlebt eine Phase lebhaftester politischer Aktivität im Hinblick auf die Autonomie der Regionen, und dies ist eine weitere Manifestation dieses Phänomens, das durch einige, bisweilen sehr scharfe Proteste offenkundig geworden ist. Nicht wenige haben ihre Besorgnis über die Verarmung geäußert, die dies bedeuten wird. Aber im Augenblick ist keine einfache Lösung in Sicht in Anbetracht der politischen Situation, die Spanien derzeit durchlebt.

Was die Kriterien für die Auswahl der Kandidaten anbelangt, so scheinen sie sich nicht sehr von denen zu unterscheiden, die früher eine Rolle spielten. Es herrscht die Meinung, daß der größte Teil der Ernannten, beinahe ihre Gesamtheit, auch nach dem alten System hätte gewählt werden können.

[1] Siehe A. Marquina, El primer Acuerdo del Nuevo Estado español y la Santa Sede: Razón y Fe (1968) 132–149, der zeigt, wie sehr das Abkommen entgegen den allgemeinen Behauptungen ein Erfolg für den Heiligen Stuhl war. Der Text des Abkommens in AAS 33 (1941) 480f. und Mercati, Raccolta di concordati... (Vatikanstadt 1953) Bd. 2, 252–255.

[2] Über dieses Thema haben wir geschrieben in Renuncia a privilegios: Iglesia y Comunidad política (Salamanca 1974) 187–208 und La recíproca renuncia de la Iglesia y el Estado de los privilegios del Fuero y presentación de los obispos: Estudios eclesiásticos 52 (1977) 197–221.

[3] «Un tel privilège subsiste donc dans un certain nombre de pays à commencer par l'Espagne dont le cas a probablement motivé l'intervention du nº 20 du décret», J.-L. Harquel, Les désignations épiscopales dans le Droit contemporain (Paris 1977).

[4] Text des Abkommens in AAS 68 (1976) 509–512. Wir haben ihn kommentiert in El convenio español sobre nombramiento de obispos y privilegio del fuero: Revista española de Derecho canónico 33 (1977) 89–140.

[5] Acta consilii pro publicis Ecclesiae negotiis. De promovendis ad episcopatum in Ecclesia latina: AAS 64 (1972) 386–682; T.G. Barberena, Nuevas normas sobre nombramiento de obispos: Revista española de Derecho canónico 28 (1972) 657–682.

[6] Harouel, Les désignations ..., der die in Haarlem, 's-Hertogenbosch, Cleveland, Breda, Montréal und New York gemachten Erfahrungen referiert. Der einzige Fall unseres Wissens, der sich in Spanien ereignet hat, geschah im Jahre 1972, als der Priesterrat von San Sebastián einen durch Abstimmung zustande gekommenen Dreiervorschlag zur Designierung des Weihbischofs vorlegte und der Heilige Stuhl den ersten Kandidaten der Liste, José María Setién, ernannte.

[7] Die Nachricht vom Austausch der Noten und den Text der Vereidigung haben wir erstmals veröffentlicht in unserem in Anm. 4 zitierten Artikel El Convenio español..., wo wir darauf aufmerksam machen, daß wegen der Unpopularität der Vereidigung lediglich von der Vorstellung des neuen Bischofs beim Staatschef die Rede ist, ohne jede Anspielung auf die Ernennung und ohne deren bildliche Darstellung im Fernsehen, das zur damaligen Zeit eine Fülle von Reportagen über ähnliche Zeremonien brachte. Siehe S. 121f.

[8] So hat sich erfüllt, was O. González de Cardedal 1973 weitblickend geschrieben hatte: «Auf die Dauer bedeutete die Ernennung so vieler Weihbischöfe eine tiefe Verarmung der spanischen Kirche... Wenn wir die Zahl der heute existierenden Weihbischöfe zählen, wird man leicht verstehen, daß wir alle spanischen Provinzen mit Hypotheken belastet haben» (El elogio de la macina [Madrid 1973] 412). Wenn wir sagten «oder ein anderes Amt übernehmen», bezogen wir uns auf den Weihbischof von Barcelona, der im Juli 1979 zum Nationalleiter der Päpstlichen Missionswerke mit Sitz in Madrid ernannt wurde, obgleich er theoretisch Weihbischof von Barcelona blieb. Sein Amtsvorgänger befand sich in der gleichen Situation, denn er war theoretisch Weihbischof von Pamplona, entsprechend der heutigen Praxis, derzufolge die Weihbischöfe beim Tod desjenigen, dem sie zur Seite gestellt worden waren, oder bei dessen Ausscheiden aus dem Amt als Weihbischöfe des Nachfolgers in der Diözese bleiben.

In der verworrenen Linie, der die Ernennungen in Spanien folgen, hat sich am 26. Januar ein seltsamer Vorfall ereignet. Während die Diözesen Badajoz (seit einem Jahr vakant) und Lugo (seit einem halben Jahr vakant, beide aufgrund eines durchaus vorhersehbaren Verzichts) unbesetzt blieben, wurde ein Weihbischof, 54 Jahre alt, zum Erzbischof von Oviedo ernannt, einer Diözese, die im Hinblick auf die Tatsache, einen Weihbischof zu bekommen, keine lange Tradition besitzt, denn dies war erst in den letzten Jahren der Fall... und in der letzten Phase auch eher dem Namen nach, da es sich um den Sekretär der Bischofskonferenz handelte.

[9] Dies geschah am 23. September 1978: der Weihbischof von Murcia wurde residierender Bischof. Man hat den Eindruck, daß versucht wurde, die bald darauf, im November, erfolgte Ernennung des Weihbischofs von San Sebastián zum residierenden Bischof weniger spektakulär zu machen, und daß man, nachdem dies erreicht ist, wieder zur traditionellen Praxis zurückkehren wird.

[10] Das Amt des Sekretärs der Bischofskonferenz, das zuerst einem Weihbischof von Madrid und dann dem von Oviedo zuerkannt wurde, fiel nun an einen Priester und nicht an einen Bischof. Ein

Weihbischof ist jedoch weiterhin der Nationalleiter der Missionswerke, wie wir in Anm. 8 sagten. Andere Weihbischöfe haben Funktionen auf nationaler Ebene als Vorsitzende bischöflicher Kommissionen, aber da ein ständiger Aufenthalt in Madrid hier nicht erforderlich ist, stellen sich keine Probleme, die von denen der residierenden Bischöfe unterschieden wären, welche sich in der gleichen Situation befinden.

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. Mehr als dreißig Jahre widmete er sich der Sammlung der Akten von Diözesansynoden und anderer Quellen des partikularen Kirchenrechts; dabei gelang es ihm, eine Sammlung von 1200 Schriftstücken zu vereinigen, die er im Januar 1980 der Päpstlichen Universität Salamanca vermachte. Sein letztes Buch beschäftigte 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 arbeitete 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, Faculdad de Derecho, Apartado 116, Salamanca, Spanien.

John Tracy Ellis

Die Ernennung von Bischöfen und die Auswahl von Kandidaten in den Vereinigten Staaten seit dem Zweiten Vatikanum

«Wir haben nur für ein erstes Mal ... den genannten Priestern erlaubt auszuwählen und diesem apostolischen Stuhl vorzuschlagen...» So heißt es in der Bulle Pius' VI., in der Bulle vom 6. November 1789, in der John Carroll zum Bischof von Baltimore bestimmt wird; die erste Bischofsernennung in den Vereinigten Staaten. Tatsächlich stimmten die Priester noch weitere zweimal, nämlich bei der Auswahl von Carrolls beiden Koadjutoren. Doch nach 1795 erlosch diese Praxis für fast ein Jahrhundert bis 1885, als den Diözesankonsultoren und den inamoviblen Pfarrern das Recht gegeben wurde, für eine vakante Diözese eine *Terna* vorzulegen, ein Recht, das von Rom 1916 wieder aufgehoben wurde. Seit der Zeit von Carrolls Wahl bis zum Zweiten Vatikanum haben sich die Methoden und Verfahren zur Auswahl von Bischöfen für Amerika wiederholt gewandelt, wobei die Verschiedenheit des Verfahrens von einer Abstimmung durch die Priester – wie oben erwähnt – bis zu einer Bestimmung durch den Heiligen Stuhl ohne Konsultation der amerikanischen Hierarchie reichte, letzteres im Falle zweier Dominikaner irischer Herkunft, die in Rom wohnten und in den Jahren 1808 und 1814 als erster und zweiter Bischof von New York ernannt wurden.

Jedes Land hat seine eigenen Gesetze und Gewohnheiten, nach denen, historisch gesprochen, die Ernennung seiner Bischöfe erfolgt ist. So ist aufgrund der verfassungsmäßigen Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten der Ernennungsvorgang frei gewesen von jedem Eingreifen der Regierung, das andernorts charakteristisch war für die Auswahl von Bischöfen. Carroll mußte sich 1806, als er bei Präsident Jefferson anfragte wegen der Besetzung kirchlicher Ämter in Louisiana, sagen lassen, daß «die gewissenhafte Politik der Verfassung, von politischer Einmischung in religiöse Angelegenheiten Abstand zu nehmen»[2], der Regierung eine Stellungnahme irgendwelcher Art verbiete.

Wenn die amerikanische Kirche von «politischer Einmischung» in die Auswahl von Bischöfen verschont geblieben ist, so hat sie eine andere Art von Schwierigkeiten zu spüren bekommen, von denen andere Länder relativ wenig erfahren haben: die Rivalitäten und Auseinandersetzungen, die aus dem Zusammentreffen einer Vielzahl verschiedener rassischer und ethnischer Gruppen innerhalb der katholischen Bevölkerung resultierten. Bereits um 1833 machte sich in manchen Bevölkerungsgruppen ein tief liegendes Ressentiment gegen die Iren bemerkbar, zum Beispiel in den Worten des in England geborenen Erzbischofs von Baltimore, James Whitfield: «Ich bedaure, daß noch weitere irische Bischöfe in unsere Hierarchie kommen, denn ich fürchte, ihr zahlenmäßiges An-

wachsen wird ihnen die Möglichkeit geben, späterhin noch mehr von ihren Landsleuten ernennen zu lassen ...»[3].

Aufgrund der außerordentlichen Mischung unterschiedlicher rassischer und völkischer Elemente, die charakteristisch ist für die katholische Kirche Amerikas, sind bei der Wahl von Bischöfen seit nahezu zwei Jahrhunderten derartige Symptome sichtbar geworden. Ja, seit dem Zweiten Vatikanum bilden sie einen immer größer werdenden Störfaktor, von Zeit zu Zeit in akuter Form unter den farbigen Katholiken und denen spanischer Herkunft. Die Forderung nach Repräsentation in der Hierarchie wächst stetig vor allem unter den Farbigen, die einen geschlossenen Block von nahezu einer Million Katholiken unter den annähernd 25 Millionen Farbigen Amerikas bilden. In der gegenwärtigen Hierarchie (1979) mit ihren etwa 350 Mitgliedern gibt es einen Farbigen als Ordinarius und vier als Hilfsbischöfe. Fast mit Sicherheit wird der Druck für mehr farbige Bischöfe weiter wachsen, speziell in Diözesen mit einer zahlenmäßig starken Bevölkerung farbiger Katholiken, wie in Chikago und in Washington und den Diözesen des Staates Louisiana.

Vielleicht noch nachdrücklicher auf einer stärkeren Repräsentation bestanden haben die Katholiken spanischer Herkunft, das am schnellsten wachsende völkische Element innerhalb der katholischen Gemeinschaft; sie machen schätzungsweise ein Viertel der annähernd 50 Millionen Katholiken der Vereinigten Staaten aus. Zwar sind die Katholiken spanischen Blutes nicht auf einen bestimmten geographischen Bereich beschränkt, dennoch sind sie besonders zahlreich und hervortretend im Südwesten und in Kalifornien. So machte sich 1978 ihre Enttäuschung bemerkbar, als es um die Wahl des Bischofs für die neue Diözese San Bernardino in Kalifornien ging, obwohl sie gerade durch die Wahl von zweien aus ihrem Bevölkerungsteil zum Erzbischof von Santa Fé (Neu-Mexiko – 1974) und zum Erzbischof von San Antonio (Texas – 1979) berücksichtigt wurden. Derzeit gibt es drei Diözesan- und vier Hilfsbischöfe spanischer Herkunft. Noch verwickelter wird das Problem durch die Differenz innerhalb der Gruppe selbst, zum Beispiel zwischen Mexikanern, Puertorikanern und Kubanern. Hier ergibt sich eine Situation, in der die für die Auswahl der Bischöfe für den amerikanischen Episkopat Verantwortlichen eine wachsende Aufmerksamkeit entwickeln müssen. Ein weiterer Faktor, den man nicht übersehen darf, ist allein schon die Größe der amerikanischen Kirche. Die 170 Diözesen des Landes machen die Aufgabe der Auswahl zu einem viel höhere Forderungen stellenden Unterfangen als in den meisten Ländern mit weniger als der Hälfte von Jurisdiktionen, aber einer homogeneren katholischen Bevölkerung.

Wie das Zweite Vatikanum auf jeden Bereich kirchlicher Erfahrung einging, so brachte es auch für die Frage der Auswahl von Bischöfen neue Anregungen, und zwar ausgehend von der Betonung, die es auf eine erweiterte Konsultation nicht allein des Klerus, sondern auch der Ordensleute und der Laienschaft legte. War dieser Trend auch eine gesunde Entfernung von der übertriebenen Konzentration der Autorität in Rom, so stellte er doch nichts vollends Neues dar. Eine weit ausgreifende Konsultation war eines der Charakteristika der frühen Kirche und wurde von Papst Leo I. und anderen unterstützt, die dadurch bestrebt waren, Wirklichkeit werden zu lassen, was der hl. Ambrosius meinte mit den Worten: «Normalerweise sollte jemand, der wünscht, daß man ihm Vertrauen entgegenbringt, seinen Leumund festigen.»[4]

In einem Versuch, die Absicht des Zweiten Vatikanums zu verwirklichen, haben verschiedene Gruppen in der amerikanischen Kirche eine Aktivität in Sachen Auswahl von Kandidaten für das Bischofsamt entwikkelt. Unter ihnen waren seit 1973 der ständige Ausschuß der Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe, der Nationalverband der Priesterräte, dessen Projektgruppe für diesen Bereich 1974 gebildet wurde, und die Pastoralkonzile verschiedener Diözesen, die an diesem Vorgang beteiligt waren. Die aktivste all dieser Gruppen war die Canon Law Society of America, die Amerikanische Gesellschaft für das kanonische Recht (= CLSA). Der Platzmangel macht es erforderlich, das nun folgende weitgehend auf die Bemühungen der CLSA um den Auswahlvorgang zu beschränken, eine Arbeit, die in den späten sechziger Jahren aufgenommen wurde und unter deren ersten Ergebnissen eines die Veröffentlichung einer Reihe von Aufsätzen über dieses Thema war[5].

Als der Rat für Öffentliche Angelegenheiten der Kirche im März 1972 seine Normen für die Auswahl von Bischöfen – natürlich nur des lateinischen Ritus – herausgegeben hatte, wurden diese die amtlichen Richtlinien für alle in Frage kommenden Fälle. Angesichts dessen entwarf der CLSA-Ausschuß im Jahre 1973 Anregungen für Ausführungsbestimmungen zu den päpstlichen Normen, die dann ihrerseits die Grundlagen für eine Diskussion zwischen dem Ausschuß der Nationalen katholischen Bischofskonferenz in den USA und der CLSA bildeten. 1976 leitete die CLSA weitere Schritte ein mit einem reaktivierten Ausschuß, der im Oktober 1977 ein Dokument herausgab mit dem Titel: «A Four-Phase Process for Diocesan Participation in the Process of Selecting

Bishops for United States Latin Rite Dioceses (Ein Vorgehen in vier Phasen zur Beteiligung der Diözesen am Prozeß der Auswahl von Bischöfen für die Diözesen des lateinischen Ritus in den Vereinigten Staaten).» Da der Vier-Phasen-Plan eine kollektive Konsultation für die Auswahl von Kandidaten und andere Besonderheiten vorsah, erklärten sowohl der Apostolische Delegat als auch die Nationale Bischofskonferenz den Entwurf der CLSA als den päpstlichen Normen nicht entsprechend und erhoben Einwände. Gegenwärtig überprüft die CLSA im Lichte der erhobenen Einwände ihren Vier-Phasen-Plan und beabsichtigt, ihn im Spätjahr 1980 erneut vorzulegen. Nebenbei gesagt, um noch einmal auf die ausdrückliche Beschränkung auf Diözesen des lateinischen Ritus zurückzukommen: Die acht Diözesen verschiedener östlicher Riten in den Vereinigten Staaten mit ihren nahezu 600 000 Mitgliedern haben andere Auswahlverfahren, die möglicherweise echte Alternativen anbieten können, welche der allgemeinen amerikanischen Erfahrung mehr entsprechen als die des lateinischen Ritus.

Seit 1965, ebenso wie zuvor, hat keine einzelne Auswahlmethode für amerikanische Bischöfe voll befriedigt. Wenn die Praxis der vertraulichen Schreiben von Bischöfen, die nach Kandidaten suchten, von manchen zu den weniger effektiven Formen gerechnet wurden, so enthüllte auch die Konsultation von Priestern, Ordensleuten und Laien ihre eigenen Schwächen. So war es in der Diözese von Manchester (New Hampshire) im Jahre 1967 nicht allein ein Mangel an Information und Erfahrung, was die Priester behinderte, obendrein zeigte sich eine gewisse Indifferenz[6]; und Manchester stand in dieser Hinsicht nicht allein da. Als gegen Ende der siebziger Jahre der Ausschuß der CLSA sich einen Überblick über die verschiedenen Diözesen verschaffte, wurde deutlich, daß viel von der Reaktion des Ortsbischofs abhing. So hielt man sich in der Diözese Belleville (Illinois) an den CLSA-Vorschlag eines weit gespannten Konsultationsverfahrens, und die Benennung von William M. Cosgrove im August 1976 wurde als erfreuliches Ergebnis dieses Verfahrens begrüßt. In einer anderen Diözese an der pazifischen Küste dagegen wollte der Bischof keinerlei Konsultation über seinen Nachfolger zulassen.

In der Zwischenzeit hat sich seit 1972 die Apostolische Delegation eng an die päpstlichen Normen gehalten. Einer der letzten Fälle war der der Erzdiözese von St. Louis, wo man im Oktober 1979 eine Konsultation zum Abschluß brachte, die die Konsultoren, die Pastoralkommission, den Priesterrat und die Versammlung der weiblichen Religiosen umfaßt hatte. Diese vier Gruppen legten durch den in den Ruhestand tretenden Bischof dem Apostolischen Delegaten ihre Berichte vor, die ihren Auffassungen über den gegenwärtigen Zustand der Erzdiözese und deren Bedürfnisse Ausdruck gab, zusammen mit einer Aufstellung der Qualitäten, die sie für einen neuen Ortsbischof für wünschenswert hielten. Diese Berichte sollten dem Apostolischen Delegaten helfen bei der Auswahl der drei Namen von potentiellen Nachfolgern von Kardinal John Carberry, die Erzbischof Jean Jadot zusammen mit seinen eigenen Empfehlungen dem Heiligen Stuhl vorlegen wollte[7]. Periodische Konsultationen ähnlicher Art werden in anderen Diözesen durchgeführt für die Auswahl von Hilfsbischöfen, so zum Beispiel in der Erzdiözese New York.

Wenn der Fall von St. Louis den typischen Auswahlprozeß, wie er gegenwärtig in den USA praktiziert wird, darstellt, so gibt es doch immer noch die Möglichkeit von Ausnahmen von der Regel. So war zum Beispiel Kardinal Francis Spellman, Erzbischof von New York, dank seiner persönlichen Beziehungen zu Pius XII. in der Lage, eine große Anzahl von Bischöfen zu benennen. Gewiß würde es schwer fallen, weitere genau gleichartige Fälle zu nennen, und doch wäre es naiv, die Möglichkeit, daß etwas Ähnliches wieder passiert, von vornherein auszuschließen. Das persönliche Element wird stets ein wichtiger Faktor in dieser Sache bleiben. Ja wir haben sogar einen Fall, in dem das Resignieren eines Ortsbischofs und die Benennung seines Nachfolgers gleichzeitig erfolgten: Seattle (Washington) im Jahre 1975; dieser Fall verrät das weitgehende Fehlen einer weiter gespannten Konsultation; und es ist nicht der einzige.

Die päpstlichen Normen, wie sie sowohl vom Apostolischen Delegaten als auch von der Nationalen Bischofskonferenz verfochten werden, gestatten nichts, was einer «kollektiven Konsultation» entspräche. Ebensowenig gestatten sie die Einleitung eines Auswahlprozesses von seiten irgendeiner Gruppe von Priestern, Religiosen oder Laien. Doch stellen diese Normen keineswegs eine unwiderrufliche Form für die Auswahl von Bischöfen des lateinischen Ritus dar. In manchen Einzelheiten können, ja sollten sie geändert werden. Das betrifft die Auswahl der meisten Hilfsbischöfe, die bisher weitgehend dem Ortsordinarius überlassen blieb. Der Nachteil eines solchen Auswahlverfahrens ist so offenbar, daß er nicht ausführlich erörtert zu werden braucht, angesichts der allzu menschlichen Neigung der Ortsbischöfe, Helfer auszuwählen, welche die Ideologie ihres Chefs vertreten, oder auch zurückhaltende Leute, deren Führerqualitäten sich nicht allzu günstig von denen der Ordinarien selbst abheben. Ob es daher in Zukunft Gruppen wie der Canon Law Society of America gelingen wird, die nationale Bischofskonferenz davon

zu überzeugen, daß sie Ausnahmen und Abänderungen für die amerikanische Kirche suchen sollte, wird sich zeigen. Sollte jedoch die CLSA in dieser Hinsicht erfolglos bleiben, so dürfte es kaum eine andere verantwortliche Gruppe amerikanischer Katholiken geben, die Erfolg haben wird. In der Zwischenzeit wird das Verfahren der Auswahl amerikanischer Bischöfe aller Wahrscheinlichkeit nach weiterhin dem Modell folgen, wie wir es oben am Falle der Erzdiözese St. Louis summarisch dargestellt haben.

Zu allen Zeiten und für alle Zeiten ist die Auswahl von Bischöfen von höchster Bedeutung für die Kirche. Kaum jemand hat diesen Aspekt schärfer herausgestellt als Petrus Canisius und Robert Bellarmin. Einer der ersten Biographen des Letztgenannten hat das in Worten zusammengefaßt, die auch 1980 noch ebenso gültig sind wie zu der Zeit, als sie geschrieben wurden. Von Bellarmin hieß es: «... seine Hauptsorge und das Anliegen, dem er vielleicht die größte Bedeutung beimaß, war die Auswahl von Bischöfen. Er wünschte, daß man bei ihrer Auswahl eine außerordentlich große Sorgfalt walten lasse und forderte, daß die Auswahl ausschließlich auf der Grundlage von Verdienst und Heiligkeit erfolgen solle...»[8]

[1] «The Brief Ex hac apostolicae of Pope Pius VI Erecting the Diocese of Baltimore and Appointing John Carroll as the First Bishop, November 6, 1789», John Tracy Ellis, Documents of American Catholic History (Chicago 1967) I, 165.

[2] «The United States Government Declines to Commit Itself on a Bishop for Louisiana, 17.–20. November 1806», aaO. I, 187.

[3] Anthony H. Deye, «Archbishop John Baptist Purcell of Cincinnati: Pre-Civil War Years», unveröffentlichte Dissertation, University of Notre Dame (1959) 60–61.

[4] Gabriel Tissot OSB (Übers. und Hg.) Ambroise de Milan, Traité sur l'Evangile de S. Luc (Paris 1956) 81. Leo I. in einem Brief an Anastasius, Bischof von Thessalonich, nach dem 4. Januar 446; hier heißt es: «Keiner darf konsekriert werden gegen den Wunsch des Volkes und ohne daß es darum bittet. Andernfalls werden die Bürger der Stadt den Bischof, den sie nicht wollen, verachten oder hassen und so weniger religiös werden als sie sollten, nur weil ihnen nicht gestattet war, den Mann ihrer Wahl zu bekommen.» Edmund Hunt F.S.C. (übers.), St. Leo the Great. Letters (New York 1957) 53.

[5] William W. Bassett (Hg.), The Choosing of Bishops (Hartford: Canon Law Society of America, 1971).

[6] «The Selection of Bishops»: Priests' Forum, I (März–April 1969) 26. Ungeachtet einer offenen und direkten Einladung von seiten ihres Bischofs Ernest J. Primeau hat eine Majorität von Priestern der Diözese «keine Namen eingereicht, und da keine Unterschrift gefordert war, war es unmöglich, die Gültigkeit des Eingereichten zu bestimmen». AaO.

[7] Saint Louis Review, 26. Oktober 1979, 1.

[8] Daniello Bertoli SJ, zitiert von James Brodrick SJ, The Life and Works of blessed Robert Francis Bellarmine SJ., 1542–1621 (London 1928) I, 453.

Bibliographie

William W. Bassett (Hg.), The Choosing of Bishops (Hartford, Canon Law Society of America, 1971). Siehe darin vor allem Robert Trisco, «The Variety of Procedures in Modern History», 33–80. John Tracy Ellis, «On Selecting American Bishops»: Commonweal LXXXV (10. März 1969) 42–48. James H. Provost, «Selection of Bishops – Does Anybody Care?»: Chicago Studies 18 (Sommer 1979) 211–222.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN TRACY ELLIS

ist Professorial Lecturer für Kirchengeschichte an der Catholic University of America; sein Spezialgebiet ist die Geschichte des amerikanischen Katholizismus. Anschrift: The Catholic University of America, Department of Church History, Washington, D.C. 20064, USA.

Muriel Bowen

Die Ernennung von Bischöfen in England seit dem Zweiten Vatikanum

Eine der positiveren Entwicklungen in der Kirche Großbritanniens seit dem Zweiten Vatikanum ist das neu erwachte Interesse an der Einsetzung und Bestellung von Bischöfen. Vorher bestand, abgesehen von einigen Priestern, die in den Arbeitsräumen der Universitäten arbeiteten, das allgemeine Gefühl: Der Papst weiß es am besten.

Schon einige Jahre vor der umstrittenen Enzyklika hatten die Engländer begonnen, von seiten Roms eine veränderte Haltung zu erwarten. Geburtenkontrolle mit künstlichen Mitteln sollte in der Ehe unter gewissen Umständen gestattet sein. 1964 schrieb Erzbischof Thomas Roberts SJ, ehemaliger Erzbischof von Bombay, der die besondere Fähigkeit besaß, unangenehme Fragen in die Öffentlichkeit zu bringen, in dem progressiven katholischen Magazin *Search*, daß er die traditionelle Lehre der Kirche, die er liebe, nicht verstehen könne. Am andern Tag war er bei jedermann außerordentlich beliebt. Als *Humanae Vitae* erschien, kritisierten die Laien und viele Priester nicht den Papst, sondern die Bischöfe, die ihm schlechten Rat gegeben hätten. Seriöse Massenblätter wie *The Times*, *The Sunday Times* und *The Observer* recherchierten Woche um Woche. Einige Bischöfe, namentlich Erzbischof Cowdray von Southwark, verteidigten die Enzyklika mit pastoralen Grundsätzen und in einer Sprache, die aus dem vorigen Jahrhundert kam.

Kardinal Heenan war besorgt über den Eindruck, den die Kirche in der Presse erweckte, und plädierte für Stillschweigen, bis die Bischofskonferenz in der Lage wäre, eine Erklärung abzugeben. Dieses Dokument war natürlich besser. Das wohlinformierte persönliche Gewissen wurde ins Spiel gebracht, ja sogar hervorgehoben. In diesem Dokument war deutlich die Hand von Bischof Christopher Butler OSB zu erkennen, dem einzigen englischen Bischof, der auf dem Zweiten Vatikanum einen entscheidenden Eindruck gemacht hatte.

Doch die öffentliche Meinung war nun nicht mehr zu bremsen. Priester und Laien begannen nacheinander, den Päpstlichen Delegaten Idealbilder von Bischöfen zu entwerfen, wie sie sie wünschten. Die Zeitungen brachten Briefe über die Frage: Bischöfe und Geburtenkontrolle. Ich habe in den Jahren 1966–69 allein in *The Times*, *Sunday Times*, *The Guardian* und *The Liverpool Post* 281 solche Briefe gezählt. Der Streit um die Geburtenkontrolle, der sich zu einer kritischen Frage nach der Bestellung der Bischöfe entwickelte, hatte in England bisher nicht seinesgleichen gekannt.

Nach Jahrhunderten der Verfolgung, verursacht durch die geltenden Strafgesetze, wurde die Emanzipation der Katholiken im Jahre 1829 durch das Parlament gewährleistet. 1850 wurde die Hierarchie wiederhergestellt.

Der in Spanien geborene und in Rom erzogene Kardinal Wiseman wurde erster Erzbischof von Westminster. Er war ein Mann von grenzenloser Begeisterungsfähigkeit für den Aufbau der Kirche und die Entwicklung mehr römischer als britischer Frömmigkeitsformen. Er kannte England keineswegs gut.

Weshalb wurde ihm dieses Amt übertragen? Er war Rektor an dem Venerable English College in Rom. Er war dem Vatikan bekannt.

Dieser Punkt ist wichtig, weil ein Jahrhundert später, im Jahre 1950, von englischen Priestern gesagt und weithin geglaubt wurde, es bedürfe dreier Qualifikationen, um in England Bischof zu werden: richtig ordiniert, männlichen Geschlechts zu sein und Verbindung zum Venerable English College zu haben. Von den drei, so sagte man, könnte höchstens auf die ersten beiden verzichtet werden.

Mehrere Erzbischöfe von Westminster sind nach Wiseman Rektoren des Kollegs gewesen. Dutzende von Bischöfen sind hier ausgebildet worden. Anfang der siebziger Jahre hatten viele Priester das Empfinden, man brauche dringend Bischöfe, die repräsentativer wären für die Kirche und England.

Es war nicht so, als hätte «The Venerable» die besten Kandidaten gehabt. Aber seine räumliche Nähe zum Vatikan stellte sicher, daß es die am besten bekannten waren.

Zur Zeit als die Hierarchie erneuert wurde, errichtete man in jeder Diözese ein Kapitel mit etwa 10 Kanonikern. Wurde ein Bischofssitz vakant, trat das Kapitel mit dem Metropoliten zusammen oder mit seinem Vertreter, um eine «Terna», eine Liste von drei Namen, zusammenzustellen.

Die ausgewählten Namen wurden alphabetisch – und nicht nach einem Abstimmungsergebnis – geordnet und von den Bischöfen der betreffenden Kirchenprovinz diskutiert. Dann wurden sie nach Rom weitergeleitet mit den entsprechenden Erklärungen zu jedem einzelnen Kandidaten.

Das alles erfolgte natürlich unter Geheimhaltung, so daß es nicht bekannt ist, einen wie großen Einfluß

jeweils das Kapitel ausübte. Ebensowenig bekannt ist, wieviel Einfluß die Kanoniker bei einem Mann wie Kardinal Manning hatten, der in Westminster auf Wiseman folgte (1865–1892). Er war ein glänzender Verwalter, doch fiel es ihm schwer, auf anderleuts Meinungen einzugehen. Laut E.S. Purcell, seinem Biographen, brachte er es fertig, bei Routineangelegenheiten zu sagen: «Die Opposition des Kapitels (gegen mich) muß Gott mißfallen.» Diese Opposition war kaum überraschend angesichts der Meinung des Kardinals, es sei «ein Hindernis für die Ausbreitung der katholischen Kirche in England, wenn Bischöfe beim Essen Wein trinken oder in kirchlichen Mädcheninternaten Theateraufführungen erlauben».

Doch mit der Zeit gewannen die Kapitel an Gewicht, wenn sie einem der benannten Kandidaten bei einer Sedisvakanz ihre Unterstützung gaben. April 1969 schrieb mir Erzbischof Cardinale, der päpstliche Delegat für Großbritannien: «Ausführliche Einzelheiten zur Abstimmung über die vorgeschlagenen Namen sind an die Apostolische Delegation gegangen zur Weiterleitung an die Bischofskongregation.»

Um 1968 war die Öffentlichkeit den ernannten Bischöfen gegenüber kritisch wie nie zuvor. Als im folgenden Jahr Hilfsbischöfe für Liverpool und Northampton ernannt wurden, wurden sie von Priestern und Laien kritisiert als «zu konservativ..., nicht genügend dem Geist des Zweiten Vatikanums entsprechend».

Besorgt um das Schicksal ihrer Diözese führte die Geistlichkeit von Brentwood eine Befragung aller 171 Priester des Bistums durch. Die Frage lautete, welcher Art der Mann sein sollte, den sie als Nachfolger ihres resignierten Diözesanbischofs wünschten. Brentwood ist typisch für ganz England. Es umfaßt die Londoner Docks, eine der größten Kraftfahrzeugfabriken Europas, Bauerndörfer und Küstenstädte, in denen viele im Ruhestand lebende Leute aus den verschiedensten Berufen und aus dem Geschäftsleben wohnen.

Der *Brentwood Report von 1969* setzt sich zusammen aus den Antworten der 139 Priester, die auf die Befragung reagiert haben. Theologisch gesehen wünschten sich 64% einen «in vernünftigem Maße fortschrittlichen Mann». Für 97% war die Haltung des künftigen Bischofs zum Bereich des Ökumenismus von Bedeutung. Eine größere Aufgeschlossenheit den Frauen gegenüber erwies sich als erwünscht, und 84% wünschten, daß «bestimmten Frauen» (gemeint waren Ordensfrauen) eine aktivere Rolle in der Zusammenarbeit mit dem Bischof zuerkannt würde.

Nicht weniger als 54% hielten das englische Auswahlsystem für schlecht oder sehr schlecht, da das «Domkapitel als nicht gewählte Körperschaft für den Klerus nicht repräsentativ (ist) und die Laienschaft überhaupt nicht mitzusprechen hat».

Der letztgenannte Aspekt ist inzwischen nicht mehr zutreffend. Erzbischof Cardinale erzählte mir 1969: «Der Kongregation steht es frei, über den Posten, den es zu besetzen gilt, und die dafür infrage kommenden Kandidaten Informationen aus jeder Quelle zu schöpfen, die sich bietet... Jedermann hat die Möglichkeit, mit Informationen, Anregungen usw. an die Kongregation heranzutreten.»

Doch hat offenbar niemand die Öffentlichkeit darüber informiert, bevor ich es in *The Sunday Times* geschrieben habe. Ein neuer Bischof kam von Rom gleich wie auf einer Steintafel.

Das tatsächliche Problem lag tiefer. Sein Kern war in der Stelle der *Sunday Times* angesprochen, die ich im September 1971 geschrieben hatte: «In den letzten 15 Jahren war es einzelnen Bischöfen erlaubt, ihre Hilfsbischöfe frei zu wählen. Allzuoft haben sie dafür ruhige, arbeitsame Männer ohne besonderes Format ausgesucht, die ihnen selbst an Intelligenz unterlegen waren. Das wäre alles gar nicht so schlimm gewesen, hätte Rom nicht jeden vakanten Bischofssitz – mit einer Ausnahme – aus der Reihe der Hilfsbischöfe besetzt. Daraus ergab sich ganz deutlich ein Absinken des Niveaus.»

Ein neuerliches Interesse an der Auswahl der Bischöfe löste im Jahre 1970 der anglikanische Bericht *Church and State* (Kirche und Staat) aus. Darin war festgestellt: Wenn früher in England ein Bischofssitz vakant wurde, erteilte die Königin dem betreffenden Kapitel und seinem Dekan eine entsprechende Genehmigung. Sie erfolgte in Gestalt eines Schreibens, «das den Namen des Mannes enthielt, der gewählt werden sollte». Das war natürlich eine Farce. Doch ist diese Methode inzwischen geändert worden.

Kardinal Heenan, Erzbischof von Westminster, hatte Sorge, daß in dieser Sache die Kontrolle den Händen der Bischöfe entgleiten könne. 1971 führte er folgendes Verfahren ein: Von der Nationalen Bischofskonferenz wurde eine Liste der Episcopabiles aufgestellt und alljährlich neu überprüft.

Mir war gleich klar, daß dieses neue Auswahlverfahren in zweierlei Hinsicht inadäquat sein mußte: Weder Laien noch Priester besaßen mehr als eine recht inadäquate Kenntnis, um Ratschläge geben zu können. Sie wußten nicht, welche Kandidaten auf nationaler oder diözesaner Ebene ihren Beitrag leisten konnten. Die Bischöfe in der Kongregation konnten sich eigentlich nur auf die an den Vatikan ergangenen Informationen über Männer von außerhalb des eigenen Landes vollständig verlassen.

Drei meiner Freunde haben fast die ganzen siebziger Jahre über als Mitglieder der Römischen Bischofskongregation gearbeitet: Kardinal Heenan, Kardinal Conway, Kardinal Wright; und ich hatte mehrere ausführliche Gespräche mit ihnen über die Wirkungsweise dieses Systems. Kardinal Heenan erzählte von vatikanischen Kurieren, die ihm in der Nacht, bevor die Kongregation tagte, Dossiers von Kandidaten in das Englische Kolleg brachten. Es blieb keine Zeit für weitere unabhängige Nachforschungen.

Was er dazu tun könne, fragte ich, wenn ein Bischof, beispielsweise für Obervolta, bestimmt werden sollte. «Ich bewahre Schweigen, lese meine Papiere und schreibe meine Briefe.» Und wenn ein englischer Bischof zur Diskussion steht? «Ich mache klar, wen wir als den besten Mann betrachten.»

Kardinal Conway sagte, er werde auch immer dann besonders aufmerksam, wenn es um irische Bischofssitze gehe, während Erzbischof Dwyer – damals Mitglied der Kongregation – mir sagte, wenn Westminster vakant werde, befasse er sich nicht damit. Es gehe «gegen die Etikette», ließ er mich wissen, wenn Ernennungen im eigenen Land anständen.

Kardinal John Wright, der fast für ein Jahrzehnt in der Kongregation gearbeitet hat, erlebte, wie sie sich sehr wesentlich wandelte. Vor seinem Tod 1979 erzählte er mir einmal: «Heute ist der Punkt erreicht, wo umgekehrt jeder sich die Beine ausreißt, um den Wünschen der Ortskirche entgegenzukommen. Leute wie ich, die eine weiter reichende Erfahrung haben, werden ignoriert.»

1973 wurde Erzbischof Bruno Heim zum Apostolischen Delegaten in England bestellt. Er ist Schweizer, spricht gut Englisch, ist ein guter Zuhörer, ein erfahrener Gärtner (Gartenbau ist das englische Hobby), und ein Mann von unerschöpflicher Energie. Er gab bekannt, er wünsche sehr, daß jeder Katholik im Kirchenschiff sich befugt fühle, ihm zu schreiben und seine Auffassung mitzuteilen, bevor ein Bischof ernannt ist. Jedermann weiß, daß die Maschinerie nicht so gewaltig ist, aber er hat den ehrlichen Willen, sie in Gang zu bringen.

Als Westminster vakant wurde, erhielt er über 800 Zuschriften.

Die erste Erwähnung von Kardinal Hume, der dann auch ernannt wurde und heute Präsident der europäischen Bischöfe ist, erfolgte in einem Artikel der *Sunday Times*, den ich im September 1975 geschrieben habe. Ich hatte noch nie etwas von dem Benediktinerabt Hume gehört, als ich diesen Artikel schrieb. Das Blatt beschloß, eine Umfrage zu veranstalten, griff aufs Geratewohl 120 Namen aus dem *Catholic Directory* heraus und sprach mit 89. Dabei erwies sich, daß Hume die zweitmeisten Stimmen zu seinen Gunsten verbuchen konnte. Erstaunt war ich vor allem, wie stark immer wieder seine Spiritualität hervorgehoben wurde. Er wurde auch von einer Reihe Leuten ausdrücklich erwähnt, die seine besonderen Fähigkeiten priesen, Meinungsverschiedenheiten über liturgische und theologische Fragen innerhalb des Benediktinerordens zu schlichten.

Erzbischof Heim erklärte dem Verleger von *The Ampleforth Journal* gegenüber: «Wenn Sie über die Ernennung schreiben wollen, dann müssen Sie mit Muriel Bowen anfangen – sie brachte als erste seinen Namen in die Öffentlichkeit.»

Ich erwähne dies alles nur, um deutlich zu machen, daß auch Laien durchaus einen Einfluß ausüben *können*, selbst wenn sie gar nicht diese Absicht verfolgen. Meine Absicht war, sechs Personen herauszufinden, die wohlgelitten waren und allen wichtigen Dingen gerecht wurden.

Augenblicklich brauchen wir in England ein paar Bischöfe, die eine gewisse Kommunikationsfähigkeit besitzen, so daß die Kirche einen direkteren Zugang zum Fernsehen und den anderen Massenmedien erhält. Seit dem Tod von Kardinal Heenan fehlt uns ein Mann, von dem das Land Notiz nimmt, wenn er spricht.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

MURIEL BOWEN

schreibt seit 1966 in The Sunday Times in London über katholische Fragen und Angelegenheiten. Ihre Zeitung ist ein seriöses Blatt mit breiter Streuung und einer großen Leserschaft. 1979 arbeitete sie an einem von der Sunday Times herausgegebenen Buch über das erste Jahr des Pontifikats von Papst Johannes Paul II. und reiste auf den Wegen seiner Besuche kreuz und quer durch Italien, in Irland und in den Vereinigten Staaten. Anschrift: 15, Chelsea Embankment, London SW 3, Großbritannien.

Richard Auwerda

Bischofsernennungen in den Niederlanden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Von den sieben residierenden Bischöfen der Niederlande, die am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen haben, waren sechzehn Monate nach der Schlußsitzung, die am 8. Dezember 1965 stattfand, schon drei verstorben. Wilhelmus Bekkers (bei seinem Tod 56 Jahre alt), Bischof von Den Bosch, war seit längerer Zeit krank. Johannes van Dodewaard (52), Bischof von Haarlem, und Cornelis de Vet (49), Bischof von Breda, starben plötzlich.

Die Art und Weise, wie für eine niederländische Diözese ein neuer Bischof ernannt zu werden pflegt, wird nicht nur von den allgemeinen Vorschriften bestimmt, die für die ganze Kirche gelten. Im Jahr 1853 erhielten die Niederlande, die seit der Reformation keine Bischöfe mehr hatten und von Rom den Missionsländern zugezählt wurden, wieder eine eigene bischöfliche Hierarchie[1]. Nichtsdestoweniger unterstand die niederländische Kirche auch weiterhin bis 1908 der Propaganda Fide, als wäre sie die Kirche eines Missionslandes, das noch nicht auf eigenen Füßen stehen kann.

Aus diesem Status hat die niederländische Kirchenprovinz wohl bis heute das «Privileg» behalten, daß aus der Diözese, wo der Bischofsstuhl verwaist ist, vom Kathedralkapitel drei Kandidaten nach Rom genannt werden dürfen[2]; was nicht bedeutet, daß in Rom eine der vorgeschlagenen Personen ernannt werden muß. Die Kanoniker stellen eine Liste mit den Namen ihrer Kandidaten auf, in welcher die Reihenfolge eine Empfehlung bedeutet. Diese Vorschlagsliste wird dem Bischofskollegium der Niederlande in zweifacher Ausführung zugestellt: ein Exemplar für die unveränderte Weitergabe, das andere, um darauf und dazu Anmerkungen zu notieren und eventuell eigene Kandidaten hinzuzufügen.

Die Vorschläge des Kapitels und die des Gesamtepiskopats der Niederlande gehen an den Vatikan über den päpstlichen Nuntius in den Niederlanden, der selbst die dritte begutachtende Instanz ist[3]. Tatsächlich gilt sein Rat am meisten, und wäre es auch nur deshalb, weil er in dem Beratungslift zwischen den Niederlanden und der Vatikanstadt ein Stockwerk höher sitzt. Er kann nicht nur einen oder mehrere Kandidaten weiter nach vorn schieben; er ist auch in der Lage, Kommentare zu allen zu geben, die auf der Vorschlagsliste des Diözesankapitels und des Bischofskollegiums stehen. Seine Empfehlung braucht er vor einer der anderen empfehlenden Instanzen nicht zu verantworten oder ihnen auch nur davon Kenntnis zu geben. Das tut er denn auch nicht.

Ferner ist in den Niederlanden ungeschriebene Tradition, daß ein Bischof immer aus dem Diözesanklerus des eigenen Bistums hervorgeht. Ein Ordensmann hat zwar schon einige Male auf einer Vorschlagsliste gestanden, aber die alte Regel ist seit 1853 noch nie unberücksichtigt geblieben. Auch der «Karriere-Bischof», der von einer kleinen oder armen Diözese auf einen «wichtigeren» Bischofssitz umzieht, ist hier unbekannt.

Geschriebene und ungeschriebene Regeln ergaben in allen drei der Sedisvakanzfälle von 1966 und 1967 nach etwa einem halben Jahr einen neuen Bischof. Dennoch unterschied sich der Gang der Dinge wohl etwas von dem der Vergangenheit. Dank des Konzils begann sich eine neue Sicht auf das Bischofsamt bahnzubrechen, und davon wurde schon behutsam etwas sichtbar, als Haarlem als erste Diözese die Vorschlagsliste für einen neuen Bischof vorbereiten mußte.

Die Notwendigkeit ergab sich sehr unerwartet durch den plötzlichen Tod des Bischofs Dodewaard (9. März 1966). Es war nicht viel Zeit, um eine Verfahrensordnung zu entwerfen, die eine Mitwirkung an der Vorschlagsliste von mehr als lediglich den Kapitelsherren möglich machte. Einen Präzedenzfall hatte es noch nicht gegeben. Improvisierend kamen die Kanoniker damals im eigenen Kreis zu dem Beschluß, jeder von ihnen solle in seiner Umgebung so viel Priester wie möglich nach ihrer Meinung fragen.

Einer von ihnen, Dechant J. Kraakman von Alkmaar, berichtet darüber das eine oder andere in einer regionalen Zeitung. Prompt erhält Kapitularvikar und Kapitelspropst Martin Groot (der unter dem verstorbenen Bischof Generalvikar war) vom Nuntius die Mahnung, daß Beratung in einem weiteren Kreise niemals Brauch gewesen sei, und ein Gutachten, das auf diese Weise zustande käme, keinen Eindruck machen werde. Das Kapitel erschrak zwar, setzte jedoch die Beratung fort, wenn auch mit größerer Vorsicht.

Es ist manchmal schwierig, im nachhinein festzustellen, ob ein Bischof ernannt wurde, der durch das Kapitel und die Bischöfe vorgeschlagen wurde, und wenn ja, ob ihre voranstehende Entscheidung auch die Entscheidung Roms gewesen ist. Alle Einbezogenen sind zur Geheimhaltung verpflichtet, und im allgemeinen halten sie sich auch streng daran. Trotzdem gibt es gute Gründe anzunehmen, daß der jetzige Generalvi-

kar Harry Kuipers seinerzeit im Wahlvorschlag des Kapitels an erster Stelle stand und daß der neue Bischof Theo Zwartkruis, damals Dechant von Haarlem, der zweite auf der Vorschlagsliste war. Kuipers soll übergangen worden sein wegen der Art und Weise, wie er als Offizial Geschiedenen, die eine zweite Ehe schließen wollten, entgegengekommen war und damit eine Rechtsprechung einleitete, die zur Zeit vom Vatikan noch nicht bejaht wird.

Eine monatelange Krankheit war dem Tod von Bischof Bekkers vorangegangen; er starb am 9. Mai 1966. Die Diözese Den Bosch kam also nicht so unerwartet vor die Frage zu stehen, wie die Gemeinschaft in die Wahl eines neuen Bischofs einzubeziehen sei. Die Notwendigkeit dafür war in der Diözese Den Bosch damals schon klarer als anderswo, denn Bekkers («der niederländische Johannes XXIII.») war das lebendige Vorbild für den Bischof gewesen, wie ihn viele durch das Konzil kennengelernt hatten: höchster Amtsträger, der mehr Begleiter und Führer, Exponent und bindender Faktor der kirchlichen Gemeinde-in-Bewegung ist als eine darüberstehende Autorität.

Die (damals neun) Kanoniker des Kapitels luden jeden ein, auch Nicht-Katholiken, daran mitzuwirken, daß ein verantwortlicher Vorschlag in Rom unterbreitet werden könne. Der Vatikan verlangte wiederholt über den Nuntius in Den Haag Erläuterungen (wie das formell heißt). Deutlich wurde, daß man dort befürchtete, die Entscheidungsfreiheit des Papstes könne unter Druck geraten.

Das Kapitel bat vor allem um Antworten auf zwei Fragen: Welche Erwartungen setzt man in einen neuen Bischof? und: Wer wird als möglicher Kandidat angesehen? Es war keine Abstimmung, keine Umfrage, sondern eine informelle Meinungsprüfung, eine Einladung zum «spontanen Mitdenken». Man schätzt, daß damals an die zehntausend Interessierte, oft gruppenweise, Gedanken vorgeschlagen haben, und unter ihnen waren auch viele Nichtkatholiken. Als wichtigste Eigenschaft wurde gewünscht, der Bischof solle ein Mann der Zusammenarbeit sein, der große «Zusammenbinder» für alle, die verschieden denken, Katalysator und Dolmetscher von allem, was unter den Gläubigen lebendig ist, so daß sich jeder in ihm wiedererkennen und bei ihm «sicher» fühlen kann. Es ist kein Geheimnis mehr, daß die meisten Vorstellungen auf die Person von Johannes Bluyssen ausgingen, der seit 1961 Bischof Bekkers' Koadjutor war[4]. Rom achtete die Stimme des Volkes.

Bei seiner Einführung sagte er: «Ich glaube an einen persönlichen Auftrag Christi, aber ich meine auch, daß dieser Auftrag zuerst über die Kirche und von der Kirche her zu mir kommt, Deshalb wird sich ein Bischof desto mehr auf seine Autorität berufen dürfen, je mehr er unter seinen Gläubigen steht.»[5]

Als im Jahr darauf Bischof De Vet unerwartet starb, wollte auch das Kapitel von Breda die Meinungen ergründen und sie im Vorschlag für Rom verarbeiten. Dazu bat es die Mitglieder des Pastoralrates des Bistums um Vorschläge. In der normalen Zusammensetzung gehörten dazu in dieser Zeit außer dem Bischof und seinem Kapitel (neun Mitglieder): 45 Diözesanpriester, 16 Ordensleute und 30 Laien. Gleichzeitig mit dieser Bitte bezeugte das Kapitel sein «Vorhaben, einen Nachfolger zu suchen, der die von Bischof De Vet begonnene Erneuerung fortsetzen könne». Dieses Vorhaben fand allgemeine Zustimmung, wie vom Kapitel festgestellt werden konnte[6]. Die *communis opinio* war, daß Hubertus Ernst, Kapitelspropst und Kapitularvikar, neuer Bischof werden sollte. Man erwartete auch, daß er an die Spitze der Vorschlagsliste gesetzt werde, und er wurde auf ihre Vorschläge hin berufen: vom Kapitel und von Rom.

Im Oktober 1968 kündigte Petrus Nierman, Bischof von Groningen, aus Gesundheitsgründen seinen Abschied an. Auch hier wandte sich das Kapitel «an alle, die zur Kirche Verbindung haben», und bat sie, wissen zu lassen, welche Erwartungen sie an einen Bischof «in dieser Zeit und in dieser Diözese» hätten[7]. Das Kapitel richtete sich dabei vor allem an den Pastoralrat und den Priesterrat. Gefragt wurde nach einem Profil, aber die zahlreichen Antworten enthielten auch Namen gewünschter Kandidaten.

Auf die Vorschlagsliste setzte das Kapitel drei Priester, die in der Diözese tätig waren. Aber ernannt wurde Johannes Möller aus der Erzdiözese Utrecht, der im Priesterseminar Utrecht Philosophie lehrte. Formal war das im Widerspruch zur niederländischen Tradition, die vorschreibt, daß immer ein Priester aus der eigenen Diözese zum Bischof ernannt werden soll. Die Garantie, daß der Bischof den Klerus der Diözese kennt (so wurde diese Tradition begründet), war hier dennoch gegeben. Die Diözese Groningen hatte bis vor zehn Jahren mit der Erzdiözese Utrecht eine Einheit gebildet. Die Priester beider Diözesen kannten also einander, und die Priesterausbildung, mit der Möller verbunden war, hatten die beiden Diözesen noch immer gemeinsam.

Aber warum lehnte Rom den Vorschlag des Kapitels ab? Eine ziemlich allgemein akzeptierte Erklärung ist die, daß Kardinal Alfrink für seinen früheren Schüler Möller die Möglichkeit schaffen wollte, bischöfliche Erfahrung zu sammeln, um ihm bessere Aussichten zu geben, wenn über die Nachfolge auf dem erzbischöflichen Stuhl entschieden werden sollte. Möller auf die Vorschlagsliste des Bischofskollegiums setzen zu las-

sen, wird Alfrink keine große Mühe gekostet haben. Daß er für seinen bevorzugten Kandidaten Rom auf seine Seite bekam, ist bezeichnend für sein damals noch großes Ansehen im Vatikan. Wenn ein Geschichtsforscher später dem päpstlichen Nuntius in Den Haag vorwerfen wird, bei den Ernennungen für Rotterdam und Roermond die Vorschläge des Kapitels abgelehnt zu haben, wird er bedenken müssen, daß Angelo Felici nicht der erste war, der das tat.

Diese beiden Ernennungen waren die aufsehenerregendsten in der niederländischen Kirchengeschichte der letzten hundert Jahre. Als Martinus Jansen als Bischof von Rotterdam aus Gesundheitsgründen um Entlassung aus dem Amt gebeten hatte, begann die umfangreichste Beratschlagung, die je vor einer niederländischen Bischofswahl stattgefunden hatte. Zehntausende gaben ihre Meinung ab, um zu helfen, das Profil des gewünschten Bischofs zu umreißen. Man wünschte sich einen Mann, der in erster Linie Seelsorger sein sollte: auf die Zukunft ausgerichtet, zur Zusammenarbeit, zum Zuhören fähig. Ein Vorgehen, das über den Pastoralrat, Priester und andere, die unmittelbar auf die Arbeit der Kirche Bezug hatten, beim Kapitel einmündete; es führte zu einer Vorschlagsliste mit Generalvikar Cornelius Braun (einem Ordensmann) als Nummer eins. Am 30. Dezember 1970 wurde dann die Ernennung von Dr. A. Simonis bekannt, der nicht auf der Vorschlagsliste gestanden hatte, zwar Kandidat einer Reihe von Konservativen gewesen war, aber weil er nicht zum Profil paßte, fallen gelassen worden war.

Ein Strom von Protesten brach los, angefacht durch mehrere Äußerungen des neuen Bischofs, durch die er sich u.a. als Vorkämpfer einer unveränderten Zölibatsverpflichtung und strikter Befolgung der Enzyklika «Humanae Vitae» zu erkennen gegeben hatte. Die Dechanten verlangten von ihm, er solle die Ernennung nicht annehmen. Die Leitung des Pastoralrates trat zurück; die Nuntiatur hatte eine Meldung lanziert, daß bei der Vorbereitung der Kandidatenliste Betrügereien im Spiel gewesen seien. – Die Bischöfe führten mit ihrem neuen Kollegen sehr ausführliche Gespräche, bevor sie beschlossen, ihn zu weihen[8].

Optimisten dachten noch, Rotterdam sei ein Betriebsunfall gewesen. Also begann das südlichste Bistum unverzagt schon mit Vorbereitungen, ehe eine neue Bischofsernennung akut wurde; in Roermond hatte nämlich P. Moors wegen seines Gesundheitszustandes um Entlassung gebeten. Die Mitteilung, daß seine Bitte angenommen sei, wurde vom Vatikan einen Tag nach der Bekanntmachung veröffentlicht, daß Simonis ernannt worden sei.

Der Empfehlungsplan der Diözese Roermond hatte anfänglich viel von dem der Diözese Rotterdam. Mit der dortigen zweckwidrigen Wirkung vor Augen beschloß Roermond, die Kandidaten, die durch den Vorgang nach oben kommen sollten, nicht als verpflichtenden Vorschlag für das Kapitel anzusehen, sondern als Empfehlung. Aber die Nuntiatur wünschte nicht, daß dem Kapitel aus dem Pastoralrat und anderen Gremien Namen eingereicht wurden; also beschränkte man sich in Roermond auf eine Profilskizze und überließ alles andere dem Kapitel. In der Erwartung, daß der Vorschlag so ernst genommen werde.

Das Kapitel legte eine Liste mit drei gemäßigt progressiven Kandidaten vor, weil diese am besten in die Erwartungen der Gläubigen paßten. Außerdem wurden zwei Namen in Reserve gehalten, falls Rom die anderen unannehmbar finden sollte und ein «Übergangspapst» als Kompromiß herhalten müßte. Das setzte allerdings voraus, daß der Vatikan, wenn er den Vorschlag unanehmbar fand, verhandeln wollte. Das aber geschah nicht. Der Vorschlag wurde abgelehnt. Weitere Überlegungen gab es nicht. Am 22. Januar 1972 kam die Mitteilung, daß Dr. Johannes Gijsen ernannt worden sei.

Das war der Anfang einer Periode von Polarisationen, Kommunikationsstörungen, Ablehnungen, fehlender Integration, autoritärer Entscheidungen, Verurteilungen, zuerst in der eigenen Diözese, danach auch auf nationaler Ebene. Der Bischof zog sich zurück aus Einrichtungen wie der landesweiten bischöflichen Fastenaktion und ging einer normalen Zusammenarbeit mit seinen Bischofskollegen aus dem Wege.

Inzwischen hatte Kardinal Alfrink, nachdem er 75 Jahre alt geworden war, Mitte 1975 als Erzbischof von Utrecht um Entlassung gebeten. Zum vierten Male ging der Vorschlag eines Kapitels nach Rom, auf den keine Rücksicht genommen wurde. Ernannt wurde Kardinal Willebrands, der aus dem Bistum Haarlem stammte. Er behielt seine Tätigkeit als Leiter des Vatikanischen Amtes für Ökumene, die ihn zu vielen Reisen in alle Kontinente verpflichtete, bei. Mit Recht klagte der Pastoralrat des Erzbistums darüber, daß man nicht einen Bischof von Utrecht, sondern einen Leiter der Kirchenprovinz bekommen habe.

Schon unter Alfrink traten in der Bischofskonferenz große Spannungen auf. Aber unter Willebrands wird es immer schlimmer. Es gibt schließlich nur noch wenig Entscheidungen, bei denen das Bischofskollegium einstimmig urteilt. Die gemeinsame Leitung fällt schließlich vor aller Öffentlichkeit auseinander: Gerade als die Bischöfe miteinander darüber sprechen, wie ein *modus operandi* gefunden werden könne, verkün-

digt Bischof Gijsen in einem Wochenblatt[8] – ohne vorherige Rücksprache mit den Mitbischöfen – als seine Meinung, daß es für den Papst nun Zeit sei, in die Kirche der Niederlande einzugreifen. In demselben Interview sagt er, während die Bischofskonferenz über die ganze Abtreibungsproblematik berät, man solle katholischen Politikern die Sakramente verweigern, die an einer gesetzlichen Regelung des Abortus mitwirken.

Da ist auch für die meisten anderen Bischöfe das Maß voll. Willebrands überlegt mit Papst Johannes Paul II., der nicht (wie Gijsen forderte) eingreift, sondern die niederländischen Bischöfe bittet, selbst einen Vorschlag auszuarbeiten, wie sie meinen aus den Problemen herauskommen zu können. Willebrands kam damals mit der Idee einer speziellen Bischofssynode für die Niederlande.

Warum wurden in Rotterdam und Roermond Bischöfe von ausgesprochen konservativer Signatur ernannt? Die pastorale Führung, wie ein einmütiges Bischofskollegium sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil handhabte, war Rom jahrelang ein Dorn im Auge. Das Verhältnis litt durch den Neuen Katechismus (1966), die pastorale Reaktion der Bischöfe auf Humanae Vitae (1968) und das Pastoralkonzil, führungsbestimmendes Organ von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und anderen Gläubigen gemeinsam, mit der Absicht, für die Niederlande die praktischen Konsequenzen aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu ziehen. Vor allem die Aussage des Pastoralkonzils, daß die Zölibatspflicht der Priester weltweit zur Diskussion gestellt werden solle, hat im Vatikan böses Blut gemacht. Die ganze Idee einer Beratung auf Nationalebene und die Absicht, über mehrere Institutionen auf die bischöfliche Führung einen breiten Einfluß möglich zu machen, mißfiel im Vatikan sehr, weil man fürchtete, daß die Bischöfe einzeln nicht mehr auf ihre persönliche Verantwortung angesprochen werden könnten.

Die Ernennung von allbekannten Konservativen (Simonis selbst zählt sich lieber – nach einem Ausdruck aus dem Protestantismus – zu den Genauen, den «preciezen») war deutlich ein Versuch zur Korrektur der Amtsführung der Bischöfe. Die Zweizahl wurde dem Bischofskollegium außerdem deshalb hinzugefügt, um einer bestimmten Gruppe in der Kirchengemeinschaft in der Führung eine eigene Stimme zu geben. Damit war die Polarisierung in das Bischofskollegium hineingeschleust worden. Alfrink formulierte seine Kritik daran bei der Weihe von Simonis also: «Nach einer Erfahrung von vielen Jahren meine ich sagen zu müssen, daß in der augenblicklichen Situation für einen Bischof gerade im Auftrag Brükkenbauer sein zu müssen, nach allen Seiten hin, die Last und die Sorge seines Amtes liegt. Es wäre für einen Bischof einfach, wenn er sich mit einer bestimmten Gruppierung seiner Herde identifizieren könnte. Aber er ist Hirt der ganzen Herde.»[9]

Und über die Bestürzung, die die Ernennung von Simonis zuwege gebracht hatte, sagte er bei derselben Gelegenheit: «Das alles hat der Kirche viel geschadet und hat das Vertrauen in die kirchliche Autorität untergraben. Das Bedauerlichste ist, daß es hätte vermieden werden können, wäre man andere Wege gegangen. Eine Wiederholung dieser Situation muß um jeden Preis vermieden werden.»

Die Situation wiederholte sich aber kaum ein Jahr später in Roermond, und es gibt noch viele Katholiken in den Niederlanden, die in der Besetzung des Utrechter Bischofsstuhls ebenfalls eine Wiederholung sehen. Während der Synode des Jahres 1980 war die Verbesserung der «communio» der Kirche das allgemeine Thema. Niemals litt die Gemeinschaft in der katholischen Kirche der Niederlande mehr Gewalt als durch die Bischofsernennungen von Simonis und Gijsen. Logisch, wenn während der Synode der Versuch gemacht wurde, in Beschlüssen festzulegen, daß in Zukunft bei Bischofsernennungen die Vorschläge der kompetenten niederländischen Instanzen ernst genommen werden sollen – oder in Worten ähnlicher Richtung. Der Versuch mißlang.

Eine Meinungsumfrage, die in den Niederlanden noch vor der Synode stattfand, zeigte, daß sich nur noch 24 Prozent der römisch-katholischen Christen der Diözese Den Bosch in der Leitung von Bischof Bluyssen wiedererkennen. Alle anderen Bischöfe erzielen weniger als zehn Prozent. Von allen Katholiken fühlen sich 53 Prozent mit keinem einzigen der heutigen Bischöfe verbunden[10].

[1] Mit Breve «Ex qua die» Papst Pius' IX. wurden im Jahr 1853 in den Niederlanden fünf Diözesen errichtet: Utrecht (Erzbistum), Haarlem, Breda, Den Bosch und Roermond. Im Jahr 1956 kamen durch Teilung (von Haarlem und Utrecht) außerdem die Diözesen Rotterdam und Groningen zustande.

[2] Instructio der Congregatio de propaganda fide (17.7.1858).

[3] Sein Auftrag, wie umschrieben in «Normen hinsichtlich derer, die in der Lateinischen Kirche zum Bischofsamt erhoben werden sollen» der am 25.3.1972 vom Rat für Öffentliche Angelegenheiten der Kirche veröffentlicht wurde, war in den Niederlanden schon seit Jahren die Praxis. Artikel 29 schreibt vor: «Bevor ein Kandidat als zum Bischof gewählt erklärt wird, leitet der Apostolische Stuhl über ihn eine sorgfältige und umfassende Erhebung ein... Die Ausführung dieser Erhebung wird dem päpstlichen Nuntius aufgetragen, der dazu formulierte Fragen den Geistlichen vorlegt: Bischöfen, Priestern, Ordensleuten; auch können auf dieselbe Weise verständige und wirklich vortreffliche Laien befragt werden, die aus eigener Kenntnis nützliche Dinge über den Kandidaten wissen.»

[4] De Volkskrant vom 25. 4. 1967.
[5] De Volkskrant vom 21. 11. 1966.
[6] Bericht über die von den Mitgliedern des Pastoralrates der Diözese abgegebenen Gutachten vom 8. Mai 1967 (Opbouw 17. 12. 1967).
[7] Brief des Kathedralkapitels Breda an den Pastoralrat der Diözese vom 17. 11. 1968 (Bulletin Januar 1969).
[8] Elseviers Magazine vom 20. 1. 1979.
[9] Archief van de kerken, Jahrg. 26, 2. 4. 1971 (Spalte 303/304).
[10] NIPO-Untersuchung im Auftrag des KRO, publiziert vom KRO-TV (Katholisches Fernsehen) am 11. 12. 1979.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

RICHARD AUWERDA

Journalist des «Volkskrant», einer im ganzen Land gelesenen Tageszeitung, die in Amsterdam herauskommt und die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf kirchliche Themen spezialisiert hat. Autor u.a. des «Dossier Schillebeeckx» (1969) und «Johannes Gijsen omstreden bisschop» (1973). Anschrift: Assumburg 38, Landsmeer, Niederlande.

Hans Küng

Die Freiheit der Basler Bischofswahl

I. Wie es jetzt ist

Im Gegensatz zu den meisten anderen Diözesen der Welt wird in der Schweizer Diözese Basel der Bischof *aus dem Diözesanklerus allein vom Domkapitel* ohne Einschaltung römischer Amtsstellen *gewählt*. Erst nachträglich erfolgt eine römische Bestätigung der Wahl. Die Regierungen der betroffenen Kantone haben dabei ein beschränktes Vetorecht, das aber seit langem nicht mehr in Anspruch genommen wird.

Die Rechtsgrundlage für die Bischofswahlen in der Diözese Basel sind die Verträge der betroffenen Kantonsregierungen mit dem Heiligen Stuhl[1]. Bezüglich der Rechtsposition des Domkapitels und der Diözesankantone bestehen keine Zweifel. Der genannte Staatsvertrag setzt in Art. 12 fest: «Die den Senat des Bischofs bildenden Domherren haben das Recht, aus der Diözesangeistlichkeit den Bischof zu wählen. Der zum Bischof Erwählte wird vom Heiligen Vater die Einsetzung erhalten, sobald dessen kanonische Eigenschaften *nach den für die schweizerischen Kirchen üblichen Formen* dargetan sein werden» (vgl. Art. 5). Die Apostolische Bulle Leos XII. vom 7. Mai 1828 bestätigt dies und legt darüber hinaus fest, daß, wenn die päpstliche Bestätigung aus einem bestimmten Grund nicht erfolgen könne, wiederum nicht der Papst, sondern das Domkapitel zu einer neuen Wahl zu schreiten hätte.

Darnach steht das Wahlrecht eindeutig dem Domsenat des Bistums Basel zu, der ohne irgendeine Konsultation oder Information römischer Amtsstellen die Wahl durchführt. Mit den «für den schweizerischen Kirchen üblichen Formen» ist insbesondere die durch päpstliche Breven ausdrücklich anerkannte Zusammenarbeit mit den Diözesankantonen gemeint: «... florere ecclesiam, quando imperium et sacerdotium inter se conveniunt.» Dies bedeutet nach demselben Breve Leos XII. vom 15. September 1828, daß keine Kandidaten gewählt werden sollen, die «gubernio minus grati» sind, die also den kantonalen Regierungen nicht genehm sind[2].

Die vom Heiligen Stuhl bestätigten alten Rechte sowohl des Domkapitels wie der Diözesankantone, die nicht die geringste Einschaltung römischer Amtsstellen im Informationsprozeß vorsehen, sind bisher bei jeder Bischofswahl selbstverständlich gewahrt worden. Sie finden sich in aller Form niedergelegt in den «Statuta Capituli Ecclesiae Cathedralis Basilensis», die nach der neuen Kodifikation des Kirchenrechts bei geringfügigen Modifikationen ausdrücklich bestätigt wurden. Diese Statuten[3] konkretisieren den Wahlmodus in einer Weise, die sowohl die traditionellen Rechte des Domkapitels wie die der Diözesankantone in höchst eindrücklicher Weise bestätigen.

Die Bischofswahl muß innerhalb dreier Monate stattfinden[4]. Der Kapitelsvikar verhandelt für die Festlegung des Wahldatums mit den Regierungen der Diözesankantone[5]. Die Konsultation mit den Regierungen ist vor der feierlichen Wahl durchzuführen[6]. Dabei hat das Kapitel jenen Kandidaten den Vorzug zu geben, die den Regierungen nicht «minus grati» sind[7]. Bei notwendiger Wiederholung der Wahl, auch bei päpstlicher Nichtapprobation ist wiederum das Domkapitel zuständig[8]. Das Vorgehen der Wahl wird im einzelnen genauestens festgelegt[9]. Nach vollzogener Wahl stellt der Dompropst oder sein Stellvertreter fest: «In meinem eigenen und des Basler Domsenats Namen verkündige und proklamiere ich als den zum Bischof und Hirten der Basler Kirche Erwählten den hochwürdigsten Herrn N.N. im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.»[10] Anschließend hat in der Kathedrale die Bekanntmachung der Wahl zu geschehen, wobei das feierliche «Te Deum» gesungen und die Wahl mit der feierlichen Danksagung an Gott geschlossen werden soll[11]. Sollte der Erwählte abwesend sein, so ist ihm sogleich die Wahl kundzutun und seine Zustimmung zur Wahl zu

erfragen[12], die er innerhalb von acht Tagen zu geben oder zu verweigern hat[13]. Die von allen wählenden Domherren unterzeichnete authentische Urkunde von der vollzogenen Wahl ist dann zugleich mit den notwendigen Zeugnissen von den Qualitäten des Erwählten in üblicher Weise an den Papst zu schicken[14]. Nach der erfolgreichen Bestätigung durch den Heiligen Stuhl kann die feierliche Bischofsweihe erfolgen[15].

Leider hat man bei der Wahl des letzten Bischofs (1967) den massiven Pressionen von seiten der römischen Kurie und der Nuntiatur nachgegeben: Statt die Wahl, wie es dem Konkordat und der bisherigen Gewohnheit entsprach, sofort zu verkündigen, verpflichtete sich das Domkapitel unter Eid zu Stillschweigen, hielt den Namen des Erwählten zunächst geheim, informierte statt Klerus und Volk die Kurie und holte deren Nihil obstat ein, bevor es den Erwählten öffentlich verkündigte. Als ob es für den Heiligen Stuhl eine «Zumutung» darstellte, die völlig rechtlich erfolgte Wahl (kein *fait accompli*) zu bestätigen! Die unfreiwillige Ironie der Sache war: Statt vom Domkapitel, wie im Konkordat vorgesehen, mußten Klerus und Volk dann den Namen des Erkorenen – aufgrund römischer Indiskretionen! – aus der Presse erfahren. Für die nächste Wahl ist zu hoffen, daß man sich wieder strikt an Geist und Buchstaben des Konkordats und des traditionellen Verfahrens hält und allen Pressionen widersteht. Denn die Basler Regelung hat – abgesehen von der anachronistischen (aber heute ungefährlichen) Einspruchsmöglichkeit des Staates! – mehr als andere nicht nur das Zweite Vatikanische Konzil, sondern auch die alte katholische Tradition hinter sich: Wahl des Bischofs durch ein repräsentatives Organ der Diözese!

Es läßt sich nicht übersehen, daß dieses Verfahren vieles dem Geist und dem Recht nach vorweggenommen hat, worauf das Vatikanum II besonders Gewicht legte, ohne freilich daraus bezüglich der Bischofswahl die praktischen Konsequenzen zu ziehen: 1. die theologische wie praktische Aufwertung der Partikular- und Ortskirche, des Bistums und der Gemeinde[16]; 2. die Forderung der Dezentralisation, die einen Machtabbau der römischen Kurie gegenüber den Kirchen in den einzelnen Ländern bedingt[17]; 3. die Forderung der Kurienreform, die keine Erweiterung der kurialen Kompetenzen gegenüber den Bistümern der einzelnen Länder, sondern im Gegenteil die Einschaltung von Repräsentanten der verschiedensten Länder in die kirchliche Zentralverwaltung vorsieht[18]; 4. die vom Konzil gewünschte genaue Abgrenzung (bzw. Begrenzung) der Befugnisse der Nuntien: «Desgleichen wünschen sie (die Konzilsväter), daß unter Berücksichtigung des den Bischöfen eigenen Hirtenamtes das Amt der päpstlichen Legaten genauer abgegrenzt werde.»[19]

II. Wie es früher war

Zum geschichtlichen Verständnis dieser Beschlüsse des Vatikanum II ist wichtig: Diese Beschlüsse stehen zweifellos in deutlicher Frontstellung gegen den römischen Zentralismus, Dirigismus und Absolutismus, wie er im Abendland seit der Gregorianischen Reform und dem Hochmittelalter herrschte und in der Zeit nach dem Vatikanum I mit der Neukodifizierung des CIC seinen unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat. Und trotzdem ist wahr: Es geht bei diesen Beschlüssen nicht um gewagte «Neuerungen», sondern um das Zurückgehen auf die Tradition, die gute, alte Tradition. Gerade die Bischofswahl ist ein ausgezeichnetes Exempel dafür, wie es früher war. In der Bischofswahl nahm man von Anfang an darauf Rücksicht, daß nicht nur eine klerikale Beamtenhierarchie, sondern die ganze Gemeinschaft der Glaubenden, das ganze Gottesvolk, Kirche ist. In der altchristlichen Zeit wurde der Bischof *von Klerus und Volk gewählt*. Größte Bischöfe aller Zeiten wie Ambrosius von Mailand und Augustinus von Hippo sind entscheidend durch das Volk gewählt worden. «Nos eligimus eum», «wir erwählen ihn» – so lautete in den lateinischen Gemeinden die Akklamationsformel des Volkes. Nicht der römische Bischof, sondern die Nachbarbischöfe wirkten bei der Wahl maßgeblich mit. Das Bestätigungs- und Weiherecht kam auch später nach den Bestimmungen des Ersten Ökumenischen Konzils von Nikaia nicht dem römischen Bischofsstuhl, sondern dem Metropoliten der betreffenden Kirchenprovinz zu. Wie die Besetzung der Bischofsstühle in der Folgezeit zum Teil an die Fürsten ging und die biblisch begründeten Rechte des Kirchenvolkes immer mehr begrenzt wurden, kann hier nicht ausgeführt werden. Jedenfalls forderte auch noch die Reformbewegung des Mittelalters die freie Bischofswahl durch Klerus und Volk (so Leo IX. auf der Synode von Reims 1049). Die gegenüber den Fürsten freie Bischofswahl setzte sich im Investiturstreit grundsätzlich durch. Doch aufgrund der wachsenden Machtstellung des Domkapitels wurden der niedere Klerus und die Laien von der Wahl immer mehr ausgeschlossen. Mußte zunächst das Domkapitel einer Wahl nur zustimmen, konnte es jetzt immer mehr die Wahl bestimmen. Das Wahlrecht der Domkapitel war gegen Ende des 12. Jahrhunderts allgemein und wurde vom mächtigsten Papst des Mittelalters, von Innozenz III., für die ganze Kirche verbindlich festgelegt.

Durch diese von den Päpsten begünstigte Entwicklung kam das Bestätigungs- und Ordinationsrecht

immer mehr an den römischen Stuhl, während noch in den ersten Jahrhunderten der Einfluß des römischen Bischofs in bezug auf die Bischofswahlen nicht wesentlich über seine Metropolitan-, bzw. Patriarchalrechte hinausging und er erst seit dem 9. Jahrhundert im Fall von Komplikationen (Absetzung, Versetzung, Wahlstreitigkeiten) regelmäßig in die Besetzung eingriff. Seit dem Hochmittelalter nun wurde das Bestätigungsrecht oft dazu benutzt, auf die Wahl selbst Einfluß zu nehmen. Es kam zu den Reservationen, durch die sich die Päpste die Besetzung der Bischofssitze vorbehielten: zunächst vereinzelt, dann für bestimmte Sitze, schließlich seit dem 14. Jahrhundert (unter dem Avignon-Papst Urban V., 1363) allgemein.

So wurde das Wahlrecht der Kapitel ausgehöhlt und mit der Zeit sogar rechtlich verdrängt. Erst nach dem Abendländischen Schisma und im Kampf um das Basler Konzil kam es durch das Wiener Konkordat von 1448 wieder zur Anerkennung eines wenigstens beschränkten Bischofswahlrechts der Domkapitel. Doch entwickelte sich in der Folge ein mannigfaltiges königliches oder landesherrliches Nominationsrecht (bzw. Recht der Mindergenehmheit: *personae minus gratae*). Beim Wegfall der katholischen Herrscherhäuser entfielen diese Rechte weitgehend. Damit war der Weg erst recht frei für die schon längst vorbereitete und nun im neuen (vom Rom 1918 ohne Mitbestimmung oder Befragung des Episkopats und der Kirche einseitig proklamierten!) CIC in aller Form festgelegte allgemeine päpstliche Ernennung der Bischöfe.

Das zunächst unbeschränkte Bischofswahlrecht der schweizerischen Bistümer Basel, Chur und St. Gallen (sowie Olmütz) blieb vorderhand die große Ausnahme. Nur in dem mit Rom verbundenen östlichen Kirchen ist das in altkirchlicher Zeit geformte Besetzungsrecht zum Teil erhalten geblieben und im neuen ostkirchlichen Recht neuerdings übernommen worden: In der Regel wird der Bischof durch die Synode der Bischöfe des Patriarchats gewählt. Doch wurde die Freiheit der Wahl insofern verwässert (ein lehrreiches Beispiel!), als die Wahlliste von Rom vorher genehmigt sein muß!

III. Wie es kommen sollte

Die Geschichte zeigt es klar: Die große Freiheit der Basler Bischofswahl ist praktisch ein heute in der gesamten katholischen Kirche einzigartig dastehendes Beispiel: sowohl für die früher bestehenden wie für die auf der Linie des Konzils liegende größere Freiheit in *allen* Bistümern der katholischen Kirche!

Gewiß ist auch dieser Wahlmodus – besonders bezüglich der anachronistischen Mitwirkung staatlicher Organe – nicht das Ideal. Aber der ursprünglichen und maßgebenden Kirchenverfassung sowie der durch das Vatikanum II angestrebten Neuordnung ist der Wahlmodus des Bistums Basel von allen bestehenden am nächsten. Er stellt einen höchst bedeutungsvollen und zukunftsträchtigen Ansatzpunkt dar für eine mögliche Neuordnung der Bischofswahl im Sinne des Vatikanum II: *eine Wiedereinschaltung von Klerus und Laien nach dem Vorbild der alten Kirche*. Darzulegen, wie dies im einzelnen zu geschehen hat, ist hier nicht der Ort. Ohne weiteres denkbar ist in der Zukunft eine Wahl nicht nur durch das Domkapitel, sondern durch gewählte Vertreter des Klerus und der Laienschaft der verschiedenen Dekanate. Denkbar ist ebenfalls eine Wahl durch den nach den Bestimmungen des Vatikanum II errichteten Diözesanrat, bestehend aus Klerus und Laien.

[1] Die Verträge vom 26. März 1828, geschlossen von den Kantonsregierungen von Luzern, Bern, Solothurn und Zug mit dem Heiligen Stuhl, vertreten durch den apostolischen Internuntius Gizzi (dazu 1828: Aargau; 1929: Thurgau, später auch Basel).

[2] Vgl. auch das Breve vom 16. Dezember 1831.

[3] Vgl. Titel II,B über die Wahl des Bischofs.

[4] Art. 74.

[5] Art. 75; 76.

[6] Art. 78.

[7] Was auf verschiedene Weise festgestellt werden kann. Art. 79 mit Verweis auf die genannten päpstlichen Breven.

[8] Art. 81 mit Verweis auf das genannte Breve vom 7. Mai 1828.

[9] Art. 82–89.

[10] Art. 90.

[11] Art. 91.

[12] Art. 92.

[13] Art. 93.

[14] Art. 94.

[15] Art. 95.

[16] Vgl. besonders Konstitution über die Kirche, Nr. 26, und die Konstitution über die Bischöfe, zum Beispiel Nr. 27.

[17] Einrichtung der Bischofskonferenzen usw.; vgl. Dekret über die Bischöfe, Nr. 36–38.

[18] Vgl. Dekret über die Bischöfe, Nr. 9–10.

[19] Dekret über die Bischöfe, Nr. 9; vgl. Nr. 10.

HANS KÜNG

1928 in Sursee (Schweiz) geboren. Philosophisches und theologisches Studium 1948–1955 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und 1955–1957 am Insitut Catholiqe in Paris. Dort 1957 Doktorat der Theologie. 1954 Priesterweihe. 1957 – 1959 Seelsorgspraxis in Luzern. 1959 – 1960 Assistent für Dogmatik an der Universität Münster. 1960 Professor der Fundamentaltheologie, seit 1963 Professor der Dogmatik und der ökumenischen Theologie sowie Direktor der Instituts für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Während des Konzils offizieller Konzilsberater (peritus). Veröffentlichungen u.a.: Rechtfertigung (1957); Die Kirche (1967); Unfehlbar? Eine Anfrage (1970); Menschwerdung Gottes (1970); Fehlbar? (1973); Christ sein (1974); Existiert Gott? (1978); Kirche – gehalten in der Wahrheit? (1979); Wegzeichen in die Zukunft. Programmatisches für eine christliche Kirche (1980); Die christliche Herausforderung (Kurzfassung von «Christ sein») (1980). Anschrift: Waldhäuserstraße 23, D–7400 Tübingen.

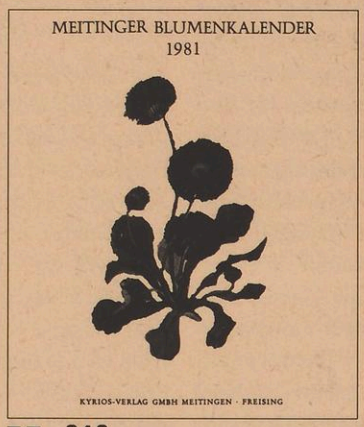
KYRIOS KALENDER 1981



Meitinger Spruchkarten-Kalender

Jahr des Herrn

25 zweifarbige Spruchkarten
(mit Postkartenlineatur auf der Rückseite)
10,5x22 cm, **6,50 DM**
ab 10 Expl. 6,18 DM
ab 25 Expl. 5,85 DM
ab 50 Expl. 5,53 DM
ab 100 Expl. 5,20 DM
unverbindliche Preisempfehlungen



Meitinger Blumenkalender

13 vierfarbige Aquarelle
von Lisa Olschewski
15,5x21 cm, **9,90 DM**
ab 10 Expl. 9,50 DM
ab 25 Expl. 9,– DM
ab 50 Expl. 8,50 DM
ab 100 Expl. 8,– DM
unverbindliche Preisempfehlungen



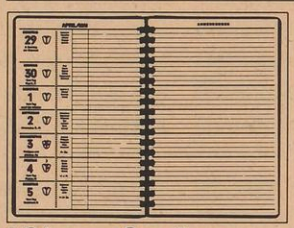
Vom Advent zum Advent

Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1980/81
herausgegeben von Josef Gülden
mit 60 Bildtafeln, davon 12 vierfarbig und farbiges Deckblatt
19x24 cm, Spiralheftung
11,80 DM
unverbindliche Preisempfehlungen



Meitinger Scherenschnitt-Kalender

25 Scherenschnittkarten
von M. Dorothea Brockmann OSB
(mit Postkartenlineatur auf der Rückseite)
16x15 cm, **6,50 DM**
ab 10 Expl. 6,18 DM
ab 25 Expl. 5,85 DM
ab 50 Expl. 5,53 DM
ab 100 Expl. 5,20 DM
unverbindliche Preisempfehlungen



Liturgischer Tischkalender 1980/81

Vom 1. Adventssonntag (30. 11. 1980) bis 10. Januar 1982
16x23,5 cm, Spiralheftung, **19,50 DM**
Subskriptionspreis bei Bestellung für mehrere Jahre, **17,50 DM**
unverbindliche Preisempfehlungen
Für jede Woche zwei Seiten, liturgische Angaben für den deutschen Sprachraum und genügend Platz für Eintragungen von Gottesdiensten oder anderen Terminvormerkungen.
Österreichisches Borromäuswerk, Salzburg, Auslieferung für Deutschland:
Kyrios-Verlag, 8050 Freising

Kyrios-Verlag GmbH

Postfach 1740
D-8050 Freising
Telefon 08161/5527

Auslieferung in Österreich:
Kunstverlag Wolfrum
Postfach 297
A-1011 Wien

Auslieferung in der Schweiz:
NZN Buchverlag AG
Postfach Zeltweg 71
CH-8032 Zürich

Vorwort

Hans Küng/Jürgen Moltmann

Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen

Liebe Leser,
die Kirche Christi ist aus vielen historischen Gründen in eine Vielzahl von Kirchen, Konfessionen und Denominationen aufgespalten. Dennoch gibt es eine Sache, die allen christlichen Kirchen, Denominationen und Konfessionen gemeinsam ist: *die Bibel*. Solange die Heilige Schrift in allen christlichen Kirchen aufgeschlagen, gelesen und verkündigt wird, bleibt das Wissen um die Gemeinschaft Christi unauslöschlich. In dem Maße, wie die Autorität der Schrift anerkannt wird, wird auch die ökumenische Einheit der Kirche Christi gesucht. Die immer erneute Rückkehr zur Schrift bedeutet zugleich die immer wieder zu versuchende Umkehr zur gemeinsamen ökumenischen Zukunft der getrennten Kirchen. Darum sind die Schrift und die gemeinsame Schriftauslegung die vorzüglichen Instrumente der ökumenischen Bewegung.

Nun sind aber die Autorität der Schrift und ihre rechte und sinnvolle Auslegung selbst in den meisten Kirchen umstritten. Der «Streit um die Bibel» geht heute quer durch die meisten Kirchen. Es bilden sich neue Fronten. Es entstehen neue Einsichten. In der Gemeinschaft mit anderen Menschen lernen viele Christen die Bibel mit anderen Augen zu lesen. Wir meinen, daß der Streit um die verschiedenen Auslegungen der Schrift nicht nur negativ beurteilt werden darf. Um das Zeugnis der Wahrheit zu verstehen, darf einem keine Anstrengung zu groß erscheinen, und wo leidenschaftlich gerungen wird, dort geht es wirklich um die Wahrheit. Es gibt viele exegetische Methoden, die sich gegenseitig ergänzen. Sie schließen das biblische Zeugnis der Wahrheit in seinem Reichtum auf. Es gibt aber auch Methoden, die sich gegenseitig ausschließen, wie z. B. die historisch-kritische Methode und die fundamentalistische Methode. Solche Differenzen fordern zum eigenen Denken heraus und nötigen zur eigenen Entscheidung. Wir haben in diesem Heft sowohl die einander ergänzenden wie die einander ausschließenden Interpretationen darstellen lassen.

Das Heft ist so aufgebaut, daß zuerst Beiträge zur *wissenschaftlichen Exegese heute* kommen. Es war unsere Absicht, die neuen Formen der materialistischen, linguistischen und psychoanalytischen Interpretation vorzustellen. Eine Grundfrage im Kulturbereich der europäischen Aufklärung bleibt aber die historisch-kritische Erkenntnis der Wahrheit überlieferter Aussagen. Sie ist für viele Menschen selbstverständlich, für manche Fromme jedoch immer noch ein Stein des Anstoßes.

Bibelauslegung ist nicht nur ein Gegenstand wissenschaftlicher Methoden, sondern immer auch Sache bestimmter Gemeinschaften. Wir haben darum unter dem unzureichenden Titel *Praktische Exegese heute* nach der jüdischen Exegese, nach schwarzer und feministischer Interpretation und nach dem neuen Umgang mit der Bibel in lateinamerikanischen Basisgemeinden gefragt. Endlich werden in einem dritten Teil einige konfessionell bestimmte kontroverse Fragen in der Auslegung und dem Gebrauch der Schrift erörtert.

Um nicht in eine abstrakte Methodendiskussion zu geraten, haben wir uns erlaubt, die Autoren zu bitten, ihre dargestellte Methode, soweit möglich, in der Auslegung der Geschichte vom *Seewandel Jesu*, Mk 6, 45–52, vorzustellen. Diese Konkretion macht die Ergänzungen und die Konflikte der vorgeführten Bibelinterpretationen anschaulich und spannend. Sie soll den Leser in das Gespräch mit der Bibel hineinziehen. Das Gespräch mit der Bibel, das Gespräch miteinander über die Bibel und das Gespräch mit dem, dessen Wahrheit die Bibel bezeugt, sind für uns das Herz des *Ökumenismus*.

Beiträge

Christian Hartlich

Ist die historisch-kritische Methode überholt?

Die Frage, ob oder inwieweit die historisch-kritische Methode für die Interpretation der Bibel und der in ihr erzählten heiligen Geschichte kompetent sei, ist für die christliche Theologie von fundamentaler Bedeutung. Je nach der Beantwortung dieser Frage ergeben sich drei Richtungen der Theologie: a) eine dogmatische Richtung, die jede Kritik an den in der Bibel erzählten wunderhaften Begebenheiten als eine Ausgeburt menschlicher Hybris ablehnt; b) eine um Vermittlung zwischen Dogmatik und historischer Kritik bemühte Richtung, die – ohne prinzipielle hermeneutische Reflexionen – die neutestamentlichen Wundergeschichten als Legenden interpretiert, jedoch mit höchster Energie an der Auferstehung Jesu als an einem historischen Faktum singulärer Art festhält; und c) eine dritte Richtung, die die historische Kritik durchgreifend anwendet und die «Heilige Geschichte» der Bibel als mythologisch qualifiziert, die supranaturalen Momente der Jesusgeschichte eingeschlossen. Diese letztere Richtung stößt auf den stärksten Widerstand der institutionalisierten Kirchen, deren liebster Wunsch es wäre, wenn sich nachweisen ließe, die historisch-kritische Methode sei überholt, um auf diesen Nachweis gestützt zu einer theologischen Situation zurückzukehren, wie sie vor dem Auftreten der historisch-kritischen Methode bestand.

In der Tat: jahrhundertelang sind die biblischen Geschichten gelesen worden, ohne daß sich eine historische Kritik an den erzählten Begebenheiten regte. Bis in das Zeitalter der Reformation hinein galt die Heilige Schrift als die irrtumslose Urkunde göttlicher Offenbarung. Auch für Luthers Bibelverständnis haben historisch-kritische Bedenken noch keinerlei Bedeutung. Drei Beispiele mögen dies belegen: Als Luther einmal bei einem Tischgespräch gefragt wurde, was von dem dreitägigen Aufenthalt des Propheten Jona im Magen eines großen Fisches zu halten sei, erwiderte er, er würde diese «historia» für eine lügnerische Fabel halten und «nicht glauben, wenn sie nicht in der Heiligen Schrift stünde» *(neque crederem, nisi in sacris libris esset scripta).* Aus demselben Grunde steht ihm die Wirklichkeit des im Josuabuch berichteten Wunders, wonach Sonne und Mond stille standen, bis daß Josua Rache genommen hatte am Volke seiner Feinde, außer Zweifel. Der mittelalterliche Horizont, in dem sich Luthers chronologische Vorstellungen bewegten, geht aus seiner «Supputatio annorum mundi» (1540) hervor. Auf Grund biblischer Angaben berechnete er das Datum der Weltschöpfung auf das Jahr 3960 v. Chr.

I. Das Dilemma der dogmatischen Theologie angesichts des Auftretens der historischen Kritik

Kaum ein Jahrhundert später greift die historische Kritik, die sich bis dahin auf die Profangeschichte und die legendären Traditionen des Mittelalters erstreckt hatte, auf die *Bibel* über. So bemerkt der hervorragende Exeget und Orientalist Johannes Drusius (1550–1616) zu Exodus cap. 4, daß die Propheten sich in weltlichen und zeitlichen Dingen bisweilen phantastischen Vorstellungen hingeben. Gegenüber Angriffen von Theologen, die sich gegen seine von dogmatischen Vorurteilen unbefangene Exegese richten, bekennt er: «Ich bin nicht Theologe. – Was also bist du, wirst du fragen? Ich bin Christ, ein Freund der Wahrheit bin ich.» (non sum theologus. – Quid igitur, es, inquies? Christianus sum, philalethes sum.)

Diese Erklärung hat ihre Pointe darin, daß in ihr Christ-Sein und Wahrhaftig-Sein als eine bruchlose Einheit der Existenz des dogmatischen Theologen entgegengestellt wird, der sich um seiner vermeintlichen Orthodoxie willen den Erkenntnissen der historischen Kritik verschließen zu müssen meint.

Wenig später hält Abraham Schultetus seine vielbeachtete Rede über die Frage, ob es einem Theologen erlaubt sei, bei der Interpretation der Heiligen Schrift auch nicht-theologische Disziplinen oder profane Autoren heranzuziehen (1618). Er bejaht dies mit Entschiedenheit, womit implicite die Auffassung vertreten ist, daß die geschichtlichen Berichte der Heiligen Schrift nicht Anspruch auf andere Regeln der Interpretation haben als die Schriften profaner Autoren.

In diesen verhältnismäßig frühen Äußerungen kündigen sich bereits die Schwierigkeiten an, in die sich die Theologie durch die Ausbildung der historischen Kritik mehr und mehr verwickelt sieht. In das allgemeine Bewußtsein prägte sich diese Problematik durch zwei Werke ein, die als epochemachend für die Verbreitung der historischen Kritik zu gelten haben.

1677 erscheint in Paris die *Histoire ciritique du Vieux Testament* von dem Oratorianer Richard Si-

mon. Das 5. Kapitel trägt die Überschrift: «Moyses ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués.» Diese historisch-kritische These, übrigens bereits von Spinoza vertreten, war fatal für den Autor und sein Werk. Auf Betreiben von Bossuet wurde Simon aus der Kongregation der Oratorianer ausgeschlossen, die Pariser Ausgabe vernichtet. Es dauerte über 250 Jahre, bis die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Briefe an Kardinal Suhard, Erzbischof von Paris, erklärte, niemand gebe es heute, der nicht «zugibt, daß unter dem Einfluß der späteren sozialen und religiösen Verhältnisse das Mosaische Gesetzbuch fortschreitend Zusätze erfuhr, und zwar auch in den geschichtlichen Teilen», – eine Erklärung, die jedoch bereits zwei Jahre später in der Enzyklika *Humani generis* (1950) eine einschränkende Kommentierung erfuhr.

Kurze Zeit nach der *Histoire ciritique du Vieux Testament* liegt der *Dictionnaire historique et ciritique* von dem Protestanten Pierre Bayle vor. Der Grundsatz *de omnibus dubitandum* wird auf historische Gegenstände übertragen. Nur durch methodischen Zweifel an allem, was uns an Begebenheiten in Dokumenten der Vergangenheit berichtet wird, kann historische Wahrheit ermittelt werden.

Durch Simon und Bayle wird der Ausdruck Kritische Geschichte bzw. die Wortverbindung historisch-kritisch zum Kennwort im Titel zahlreicher theologischer Veröffentlichungen, die sich allesamt um die Beantwortung der Frage bemühen, ob und inwieweit den Erzählungen der Bibel historische Wahrheit entnommen werden kann.

Die Beifügung «kritisch» zu Historie war notwendig geworden, da *historia* jedweden Bericht über Vorgänge in der Vergangenheit bezeichnen konnte, ohne Rücksicht darauf, ob es sich dabei um eine *historia fabulosa* oder um eine *historia vera* handle. Noch heute bezeichnet im familiären Französisch der Ausdruck «c'est une histoire» soviel wie: mach mir nichts vor, das ist nicht wahr. Und schlägt man in anglo-amerikanischen Lexica unter «story» nach, so findet man die Erklärung: «a narrative or recital of an event, or a series of events, *whether real or fictitious*.»

Die historische Kritik deckt diese Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes «Geschichte» auf. In der Hinzufügung des Wortes «kritisch» bekundet sich die Absicht, zwischen bloß vermeintlicher, erfundener und wirklicher, verifizierbarer Geschichte zu unterscheiden. Diese Absicht auf Unterscheidung zwischen bloß behaupteter und wirklicher Geschichte hat sich nach vielen Irrgängen in tausendfacher Bewährung zu einer Methode ausgebildet, deren Anwendung auf die Geschichte von Jesu Wandel auf dem See aufgezeigt sei.

II. Die Geschichte von Jesu Wandel auf dem See Gennesaret in historisch-kritischer Sicht

Die grundlegende Aufgabe der kritischen Geschichtswissenschaft ist vor allem anderen, festzustellen, ob die Ereignisse, die uns in Berichten der Vergangenheit überliefert sind, tatsächlich geschehen sind und so geschehen sind, wie sie uns berichtet sind. Eine solche Feststellung ist unerläßlich, weil bei keinem Menschen dessen individuell-subjektive Meinung, ein Ereignis sei tatsächlich geschehen, die Objektivität seiner Meinung garantiert. Auch Berichterstatter, die in nächster Nähe zu den von ihnen berichteten Ereignissen standen, ja selbst Augenzeugen, können irren.

Diese Erkenntnis gilt auch für die Bibel. Im Unterschied also zu einer Exegese, die im Horizont der Geschehnisvorstellungen der biblischen Autoren verbleibend sich darauf beschränkt, den *sensus literalis* der Texte zu reproduzieren, schreitet der kritische Historiker über die Meinung des Autors hinaus zur Prüfung der Wahrheit der Geschehnisaussagen und macht die Entscheidung darüber vom Ergebnis seines kritischen Verfahrens abhängig.

1. Der exegetische Befund

Das Wandeln Jesu auf dem See Gennesareth wird uns in den Evangelien dreifach berichtet (Mk 6,45–52; Mt 14,22–33; Joh 6,16–22.

Diese Berichte unterscheiden sich zwar in Einzelheiten beträchtlich, stimmen jedoch in der Schilderung des wunderhaften Vorganges überein: Nach der wunderhaften Speisung einer großen Volksmenge hatte sich Jesu in die Einsamkeit zurückgezogen. Die Jünger waren unterdessen in einem Boot über den See unterwegs. Die Nacht war schon hereingebrochen, da erhob sich ein stürmischer Wind, der sie in Gefahr brachte. Jesus kommt über das Wasser gegangen. Die Jünger erschrecken vor seiner Erscheinung, sie sind unsicher, ob es ein Gespenst ist, oder ob Er es wirklich ist. Da gibt sich Jesus ihnen mit den Worten zu erkennen: «Seid getrost. Ich bin es. Fürchtet euch nicht.» Durch das Kommen Jesu bleiben die Insassen vor allem Unheil bewahrt.

Daß ein Boot bei Nacht durch widriges Wetter auf dem See Gennesareth in Not gerät, diese Data geben an und für sich keinen Anlaß zum Zweifel an der Erzählung. Aber daß ein Mensch entgegen dem Gesetz der Schwerkraft über Wasser wie über festen Boden geht, widerstreitet aller unserer Erfahrung.

Nun wird allerdings in den Evangelien durchgehend behauptet, daß Jesus kein Mensch im gewöhnlichen

Sinne, sondern zugleich auch Gottes Sohn ist. Die Erzählungen über die durch Jesus vollbrachten Wunder bestätigen die Wahrheit dieser Behauptung: wer einen wütenden Sturm durch sein Befehlswort zu beruhigen vermag, wer über Wasser wandeln kann, Tote erweckt und selbst durch seine Auferstehung den Tod überwindet, wer kann er anderes sein als Gottes Sohn?

Diese Logik der Wundererzählungen leitet auch die drei Fassungen der Geschichte vom Wandel Jesu über den See. Zwar wird die Wirkung des Wunders auf die Augenzeugen verschieden erzählt, aber letzten Endes ist die Konklusion, die nach der Absicht der Erzähler die Hörer ziehen sollen, ein und dieselbe: Jesus ist der Sohn Gottes.

Nach *Markus* geraten die Jünger angesichts der Erscheinung Jesu und der damit verbundenen Sturmstillung ganz außer sich. So wenig sie das Wunder der Brotspeisung als ein Zeichen der Messianität Jesu begriffen haben, so wenig begreifen sie die erneute Demonstration seiner Wundermacht. Ihre Fassungslosigkeit bezeugt indirekt die Größe des Wunders.

Das Motiv der Wunderbeglaubigung liegt auch in der *johanneischen Fassung* vor. Die Frage der Menge: «Wann bist du hierher gekommen» kann im Sinne des Erzählers nicht anders beantwortet werden als dadurch, daß der Gottessohn den Bedingungen der Ortsveränderung, die für alle Menschen gelten, nicht unterworfen ist.

Der Bericht nach *Mattäus* ist durch die Einschaltung der Petrus-Episode am ausführlichsten: Nachdem sich Jesus dem Boot genähert und seine Identität den Jüngern mit den Worten erklärt hat: «Ich bin es», wendet sich Petrus an ihn: «Herr, wenn du es bist, laß mich zu dir kommen», d.h. bestätige mir durch die Tat, daß du der bist, der zu sein du behauptest. Jesus entspricht dieser Aufforderung und sagt: «So komm».

Die Jünger, durch diese Beweise der Wundermacht Jesu überzeugt, fallen im Boot nieder, und in einmütiger Akklamation bekennen sie: «Wahrlich, du bist Gottes Sohn.»

Einerseits bestätigt also das Wunder des über den See wandelnden Jesus dessen göttliche Vollmacht, andererseits bestätigt die Vollmacht Jesu das Wunder: Wer über Wasser zu schreiten vermag, ist Gottes Sohn. Wer Gottes Sohn ist, vermag über Wasser zu schreiten. Beide Aussagen, die eine wie die andere unverifizierbar, bestätigen sich gegenseitig, – so wie ein Kartenhaus aus zwei sich gegenseitig stützenden Karten besteht, von denen jede für sich genommen sich nicht aufrecht halten kann.

2. Die historisch-kritische Operation

In ihren drei Fassungen erzählt die Geschichte vom Seewandel Jesu also eine wunderhafte Manifestation seiner Gottessohnschaft.

Die historische Kritik erkennt, daß diese Geschichten unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis dessen, was *tatsächlich* in der Vergangenheit geschehen ist, wertlos sind. Es liegt in diesen Erzählungen eine als wahr gemeinte Geschichte vor, die von ihren Erzählern keinesfalls in ihrer Wahrheit festgestellt worden sein kann. Denn das Wandeln eines Menschen auf dem Wasser widerstreitet allen bekannten Gesetzen der Erfahrung, und überdies kann die faktische Wirksamkeit göttlich-überweltlicher Verursachung seitens des Gottessohnes einsehbar nicht nachgewiesen werden. Die objektive Wirklichkeit von Geschehnissen ist nur feststellbar, sofern diese zusammenstimmen mit den allgemeinen Bedingungen der Erkenntnis von wirklicher Wirklichkeit in Unterscheidung von bloß vermeintlicher Wirklichkeit und sofern sich diese einfügen lassen in den Kontext bisheriger als ausnahmslos bestätigter Erfahrung.

Aussagen über wunderbare und übersinnliche Geschehnisse, vor allem über ein unmittelbares Einwirken und In-Erscheinungtreten Gottes oder seines Sohnes sowie anderer übersinnlicher Wesen sind prinzipiell unverifizierbar. Das heißt: es kann in keinem Falle unterschieden werden, ob die in ihnen als wirklich ausgesagten Geschehnisse und Begebenheiten bloß subjektiv in der Meinung, Vorstellung und Behauptung des Aussagenden existieren oder auch unabhängig davon äußere objektive Realität haben. Mit anderen Worten: unterstellt man solche Aussagen dem Gesichtspunkt der Erkenntnis von äußerer Wirklichkeit, so ist ihre Unterscheidung als wahr oder falsch prinzipiell unmöglich und somit auch die Behauptung ihrer Wahrheit. Wollte man nämlich ihre Wahrheit mit Recht behaupten, so müßte man Kriterien angeben können, denen zufolge allgemeingültig erkannt werden kann, daß der in diesen Aussagen vorgestellten äußeren übersinnlichen Wirklichkeit bzw. Einwirkung auch tatsächlich eine äußere objektive Tatsächlichkeit entspricht: Es müßte also für Aussagen dieser Art in einer der Besonderheit ihrer Gegenständlichkeit entsprechenden Weise das zu leisten sein, was für Aussagen über sinnlich-empirische Gegenständlichkeit die Empirie als Methode ihrer Feststellung zu leisten in der Lage ist, nämlich den Schritt von der Vorstellung der Wirklichkeit zu der Wirklichkeit des Vorgestellten methodisch und allgemeingültig zu begründen. Eine Empirie in diesem methodischen Sinne gibt es aber für übersinnliche Wirklichkeit und Wirk-

samkeit nicht, und dies ist der Grund, warum die historische Kritik alle Aussagen, die der Form nach etwas über die Wirklichkeit von Geschehnissen der umschriebenen Art aussagen, als Aussagen behandelt, deren Objektivität grundsätzlich nicht bewiesen werden kann.

3. Heilige Geschichte als historisches und als theologisches Problem

Auf Grund der Einsicht in das Nichtwirklichgeschehensein wunderhafter Ereignisse fragt die historische Kritik weiter: Welche Bedingungen müssen in der *Subjektivität* der Erzähler heiliger Geschichten vorgelegen haben, daß sie wunderhafte Begebenheiten erzählen, wie wenn sie sich wirklich zugetragen hätten, obwohl sie sich nicht tatsächlich zugetragen haben? Wie ist es zu erklären, daß die biblischen Autoren bei ihrem Erzählen sich kaum oder überhaupt nicht durch die Frage beunruhigt zeigen, die doch heute jeden bewegt, der in der Verantwortung vor der Wahrheit Geschehnisse berichtet, die Frage nämlich, ob diese Geschehnisse tatsächlich geschehen sind?

Diese Frage beantwortet sich durch den Nachweis, daß das Phänomen heiliger Geschichte nur in Epochen und Gesellschaften auftritt, in denen noch keine durchgreifende kritische Reflexion auf die Bedingungen erfolgt war, denen Geschehnisaussagen mit Wahrheitsanspruch unterliegen. Dem entspricht die Beobachtung, daß heilige wunderhafte Geschichtserzählung in dem Maße evanesziert, als sich in einer Gesellschaft a) das Bewußtsein der Notwendigkeit der Verifizierung und b) die Erkenntnis der dafür erforderlichen Kriterien durchsetzt. Mangels dieser Reflexion lassen daher die Erzähler heiliger Geschichte in ihren Erzählungen heterogene Elemente ineinanderfließen, die die neuzeitliche Kritik unter dem Gesichtspunkt der Tatsachenfeststellung grundsätzlich scheiden muß. Ihre Denk- und Erzählweise ist insofern als naiv zu bezeichnen, als sie in ihren Geschichten Unwirklich-Wunderbares mit Historisch-Feststellbaren mischen.

Diese Veränderung im Erkenntnisstand ist ein Ereignis epochaler Art; sie greift dem traditionellen Verständnis des Christentums an die Wurzel: Wo immer die erste Frage gegenüber einer erzählten Geschichte die geworden ist, ob sie nach den Kriterien der Erkenntnis von Wirklichkeit tatsächlich geschehen ist oder nicht, ist mit Bezug auf die biblischen Wundergeschichten wie auch auf entsprechende Erzählungen anderer Religionen die Antwort unausweichlich, daß diese Aussagen zwar die *Form* der Geschichte haben, jedoch keine verifizierbare, wirkliche Geschichte wiedergeben.

Für die neutestamentlichen Wundererzählungen bedeutet dies: Die Evangelisten bedienen sich der Form der Geschichte, um mittels dieser Erzählweise – also indirekt-appellativ – zum Glauben aufzurufen. Es läßt sich exegetisch zeigen, daß für sie die tradierten Jesusgeschichten, die in der Urgemeinde über die Epiphanie des Gottessohnes umliefen, ein plastisches Material darstellten, formbar je nach ihrer besonderen literarischen Absicht, die jedenfalls nicht am Tatsachenbegriff orientiert ist. Mit anderen Worten: Ihre vergegenständlichenden Aussagen fungieren variabel im Dienst einer Grundintention, die sich nicht an eine erkennende (historisch-kritische) Aufnahme des Hörers wendet, sondern ihn aufruft, die Möglichkeit eines neuen Lebens zu ergreifen.

Wer also die geschichtsähnlichen Aussagen der evangelischen Wundererzählungen zu Tatsachenbehauptungen macht, löst sie aus ihrem exegetisch nachweislich funktionalen Zusammenhang und stellt sie unter die Schärfe des modernen Tatsachenbegriffes, der ein Produkt neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens ist. Durch diese Fehldeutung werden diese Aussagen an das Messer einer Kritik geliefert, der sie notwendig erliegen müssen.

In der Konsequenz dieser hermeneutischen Fehleinstellung liegt ein verhängnisvoller theologischer Irrtum, wenn nämlich die in den Evangelien erzählte heilige Geschichte, die als Ausdrucksmittel dienen und verstanden werden will, ihrerseits zum ersten Gegenstand des Glaubens gemacht wird. Eine Kirche oder Theologie, die in einer nicht mehr mythischen Zeit mythische Aussagen als historische Aussagen für wahr zu halten fordern und die Erfüllung dieser Leistung als den grundlegenden Akt des Glaubens deklarieren, depravieren das Christentum zur *Mythodoxie*. Der Glaube an Gottes Vergebung ist aber etwas wesenhaft anderes als das Fürwahrhalten einer als pseudohistorisch erkennbaren Geschichte von Gottes Vergebung.

Die historisch-kritische Methode ist nicht überholt. Sie wendet lediglich – repräsentativ für die um Wahrheit bemühte Menschheit – die dem Menschen verfügbaren Bedingungen der Wirklichkeitserkenntnis methodisch auf Geschehnisaussagen der Vergangenheit an.

Die Theologie ist bisher der Auseinandersetzung mit der historischen Kritik dadurch ausgewichen, daß sie ihr willkürliche und somit überholbare Voraussetzungen vorwarf. Ist einmal erkannt, daß die historisch-kritische Methode in der Erkenntniskonstitution des Menschen begründet ist, wird nur eine solche Theologie eine ökumenische Zukunft haben können, die sich mit der historischen Kritik verbündet.

CHRISTIAN HARTLICH

1907 geboren. Konfession: protestantisch. Studium der klassischen Philologie, Philosophie und Theologie in Tübingen, Berlin und Leipzig, Promotion in Leipzig 1939. Mitglied der Synode der Bekennenden Kirche von Sachsen. Gymnasiallehrer in Dresden und Tübingen, Lehrauftrag für Religionspädagogik in der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Rektor der neu gegründeten Schule zur Pforte (Evangelisches Internatsgymnasium) in Westfalen, jetzt im Ruhestand. Veröffentlichungen: Abgesehen von religionspädagogischen Aufsätzen Einführung in das Problem der Entmythologisierung (gemeinsam mit W. Sachs) in: Für Arbeit und Besinnung, 4 (1950), teilweise übernommen in: Kerygma und Mythos II (1952); Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnisaussagen der Hl. Schrift, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 (1978) 467–484; Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (gemeinsam mit W. Sachs) (Tübingen 1952). Anschrift: Stauffenbergstraße 72, D–7400 Tübingen.

René Kieffer

Zwei Typen von Exegese auf linguistischer Grundlage

I. Linguistik und Bibelwissenschaften

«Die Linguistik wurde, entsprechend dem Standpunkt, auf den man sich stellt, entweder um das 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung geboren oder im Jahre 1816 mit Bopp oder 1916 mit Saussure oder 1926 mit Troubetzkoy oder 1956 mit Chomsky.»[1] Diese Worte eines erfahrenen Fachmannes der Linguistik mahnen uns, den Sinn für Perspektiven nicht zu verlieren. Seit jeher stand die biblische Exegese in engem Kontakt mit verschiedenen Bereichen der Philologie. Die Verknüpfung dieser großen Tradition mit der Linguistik ist Sache einer Begriffsbestimmung.

Als sich in Frankreich auf einem ganz anderen Gebiet C. Levi-Strauss, R. Barthes, M. Foucault und F. Lacan von den Arbeiten der Linguistik inspiriert erklärten, gründeten sie sich ohne Zweifel auf F. de Saussure, selbst wenn diese hervorragenden Autoren mit den linguistischen Begriffen gelegentlich ziemlich ungezwungen umgingen.

Die Grundbegriffe bei de Saussure sind bekannt: das System der Sprache steht im Gegensatz zum Wort, die Synchronie zur Diachronie; das Bezeichnende unterscheidet sich vom Bezeichneten und die syntagmatischen von den assoziativen Beziehungen (letztere von L. Hjelmslev «paradigmatische» Beziehungen genannt). Der Ausgangspunkt ist klar: Im Gegensatz zur vergleichenden Linguistik von F. Bopp, der die geschichtliche Entwicklung der Sprachen zeichnet, will de Saussure die Sprachen in ihrer synchronistischen Verfaßtheit als System untersuchen, wobei den Beziehungen der Wörter untereinander entscheidende Bedeutung zukommt[2]. Die Phonologie Troubetzkoys liefert in diesem Sinn einen Modellfall linguistischer Untersuchung durch seine Art und Weise, die «zutreffenden» Züge zusammenzustellen: «Nur das darf von der Phonologie als Ton angesehen werden, was in der Sprache eine bestimmte Funktion erfüllt.»[3] Die in diesem Sinn weitergeführte Untersuchung erstreckt sich auf die Syntax, um dann bei N. Chomsky in einem System zu enden, das grundsätzlich und auf dem Weg verschiedener Umwandlungen mögliche Sätze einer gegebenen Sprache hervorbringt.

Es bleibt noch, und zwar immer im selben Geist, das semantische Niveau zu untersuchen. In Frankreich widmeten sich dieser Aufgabe im besonderen C. Bremond, T. Todorov sowie A. J. Greimas und seine Schule. In Deutschland begegnen wir einer «Textlinguistik» wie der G. Wienolds[4]; sie ist sehr aufgeschlossen für die Phänomene mitmenschlicher Kommunikation und entwickelt folglich neben einer Semantik eine Textpragmatik. In den Vereinigten Staaten geht die «discourse analysis» mit ihren verschiedenen grammatikalischen Ausgangspunkten von einem nicht-semantischen Formalismus bei Z. S. Harris zu einer Integration der Semantik etwa bei E. A. Nida über (er hat sich besonders mit den Problemen der Bibelübersetzung beschäftigt). Heute jedoch bestehen diese nationalen Schranken kaum mehr; die verschiedenen Formen der Linguistik laufen von Land zu Land[5].

Es ist offensichtlich, daß die biblische Exegese aus den hier summarisch aufgezählten linguistischen Forschungen in mannigfacher Hinsicht Nutzen ziehen kann. Auf der lexikalischen Ebene vermag das Studium der Bedeutungsfelder unseren Blick auf die verschiedenen griechischen oder hebräischen Wörter, die in unseren üblichen Wörterbüchern jetzt getrennt, in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt sind, zu erneuern. In diesem Sinn hat J. Barr unser gewohntes

Handwerkszeug, das *Theologische Wörterbuch* von G. Kittel/G. Friedrich, mit Recht kritisiert[6]. Wir können uns im Bereich der Grammatik auf eine neue, im Geist eines Chomsky konzipierte Darstellung der griechischen oder hebräischen Syntax gefaßt machen. Unsere theologischen Synthesen des Alten und Neuen Testaments müßten die verschiedenen analysierten Gestalteinheiten («corpus») besser berücksichtigen und in der Darlegung des Stoffes die synchronistischen und diachronistischen Gesichtspunkte deutlicher unterscheiden[7]. Vielleicht vermöchten aber die linguistischen Untersuchungen, besonders jene, die die semantische Ebene in Betracht ziehen, vor allem im Bereich der Exegese und des Kommentars unseren Blick zu schärfen. Ich will im begrenzten Rahmen dieses Beitrags an Mk 6,45–52 parr. zwei Modelle von Linguistik in Anwendung bringen, um die Ergiebigkeit dieser neuen Zugänge zu belegen.

II. Linguistische Analyse von Mk 6,45–52 nach dem Modell Nida-Taber-Olsson

Nidas «Kernstrukturen»[8] gründen auf einer Untersuchung des Satzes, die den worthaften Ausdruck als eine Art Mitte betrachtet, um die herum sich die anderen traditionellen Satzelemente (Subjekt, Objekt, Adverb usw.) wie «Satelliten» gruppieren. Ein Text kann in diesem Sinn erneut geschrieben werden, und zwar in der Form elementarer Sätze (*kernel sentences*), die jede vom Text ausgesagte Kleinstinformation angeben. Man kann diese Sätze auch Informationseinheiten (*unités d'information*) nennen (Olsson bezeichnet sie in einem erzählenden Text als Ereigniseinheiten, *event units*). In unserem Beispiel (Mk 6,45–52) kann die Struktur der Ereignisse in der Form von etwa 24 Einheiten neugeschrieben werden, von denen eine (Vers 50b) eine Dialogeinheit darstellt (oder besser eine Monologeinheit, da hier Jesus allein spricht; bei Mattäus entfaltet sich diese Einheit zu einem richtigen Dialog mit Petrus und den Jüngern). Wir wollen lediglich die ersten Ereigniseinheiten des Markustextes aufzählen: 1. Jesus drängt seine Jünger, wieder in das Boot zu steigen. 2. Jesus will, daß sie ihm auf das andere Ufer, nach Betsaida vorausfahren. 3. Jesus selbst entläßt die Menge. 4. Jesus steigt auf den Berg, um zu beten. 5. Es wird Abend. 6. Das Boot ist mitten auf dem Meer. 7. Jesus befindet sich allein an Land usw. Jede Einheit kann in sich selbst sowie in ihren Beziehungen zu den anderen Einheiten untersucht werden. Die Neufassung des Textes erlaubt uns eine bessere Sicht auf jedes neuerscheinende Element. Sie erleichtert uns auch die Aufgabe, die zwingenden *acht Faktoren* herauszuschälen, die nach Nida-Taber die Struktur des ganzen Textes kennzeichnen. Diese *constraints* werden *«universals of discourse»* genannt.

1. Grenz- und Übergangsmarkierungen

Die beiden ersten Faktoren betreffen den Text in seiner Gesamtheit. Es sind einerseits die Markierungen von Beginn und Ende (die man mit Olsson *«terminal features»* nennen kann) und anderseits die Markierungen der Übergänge. In unserem Text schaffen die Markierungen des Beginns eine Lage des Getrenntseins Jesu und der Jünger, das nun den Bericht selbst aus sich hervorlassen kann. Jesus hat die Initiative (wenigstens bei Markus und Mattäus, nicht jedoch bei Johannes). Die Endmarkierung bei Markus unterstreicht die Beziehungen zum Brotwunder, das vorausgeht, und betont den Mangel an Verständnis auf seiten der Jünger (ja sogar ein Unverständnis, das dem in Mk 8,17 nach dem zweiten Brotwunder analog ist). Bei Mattäus (14,22–33) ist der Markusschluß verändert: kein Bezug mehr zum Brotwunder; anstelle eines Unverständnisses eine Anbetungsszene mit ausdrücklichem Bekenntnis: «Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn!» Da die Endaussagen für das Verständnis des Textes in seiner Gesamtheit von entscheidender Bedeutung sind, ist es klar, daß bei Mattäus das Wunder des Gehens auf dem Wasser und das der Stillung des Sturmes ihre Funktion ändern: aus einer Szene der Verständnislosigkeit wird eine solche des Bekenntnisses. Bei Johannes (6,16–21) steht der Schluß ohne die plötzliche Windstille; die Jünger wollen Jesus ins Boot hereinnehmen. Geheimnisvollerweise geht dieses sogleich an Land, auf das sie zugefahren waren. Das ist hier der kennzeichnende Zug der abschließenden Aussage: mit der Hilfe Jesu ans Ziel kommen.

Die Übergänge im Markustext sind wohlbekannt: Anhäufung der «und», der «alsbald» oder ähnlich, Wiederholungen, um dasselbe auszusagen (V. 45: «Er selbst wollte inzwischen das Volk wegschicken»; V. 46: «Nachdem er sich von den Leuten verabschiedet hatte»; vgl. auch die Verwendung von «sehen» in den Versen 49f). Man braucht nicht mit M.-E. Boismard[9] zwei Dokumente anzunehmen, um diese bei Markus häufige «Verdoppelung» zu erklären. Matthäus entfernt einen Teil der nach seiner Meinung unnützen Wiederholungen.

2. Zeitliche, räumliche und logische Momente

Wir wollen nach den die Gesamtheit des Textes betreffenden Faktoren jene drei Momente näher ins Auge fassen, die die Ereignisse im Text kennzeichnen: die

Momente der Zeit, des Raums und der logischen Belange.

a. Es besteht ein *zeitliches Problem*: Warum befindet sich das Boot bei Anbruch des Abends (also um die erste Nachtwache) bereits mitten auf dem Meer, während Jesus doch erst gegen Ende der vierten Nachtwache kommt, also zwischen drei und sechs Uhr morgens? «Kulturelle» Anklänge können diese zeitliche Verzerrung teilweise erklären: der «Abend» gilt als Anfang der androhenden Dunkelheit (vgl. schon Mk 4,35, der die Szene des Sturms auf dem Meer einleitet); der «Morgen» dagegen ist die Zeit, da Gott Hilfe schickt (siehe z.B. Ex 14,24 und Ps 119,147, aber auch Mk 16,2). Mit der Ankunft Jesu weicht die Nacht dem Morgen.

b. Die das *Räumliche* betreffenden Aussagen sind in unserem Text von besonderer Bedeutung. Man meint zunächst, daß die Jünger Jesus auf das andere Ufer nach Betsaida vorausfahren, in Wirklichkeit aber kommen sie nach der Stillung des Sturmes in Gennesaret an (Mk 6,53). So stellt die Ortsbeschreibung eine Neuorientierung ins Licht (infolge einer Dazwischenkunft Jesu?). Jesus geht weg auf den Berg, diesen symbolischen Ort der Zwiesprache mit Gott. Das Boot befindet sich mitten auf dem Meer[10], was das Milieu bedeuten kann, in dem sich die Elemente der Natur entfesseln. Jesus bleibt allein auf dem Land, dem Element der Festigkeit, weitab von den Jüngern (dies letztere wird von Mattäus hervorgehoben). Die Tatsache, daß er auf dem Meer wie auf festem Land dahingeht, verlängert noch dieses Element der Festigkeit über das Land hinaus. Jesus geht den Jüngern entgegen, und das läßt eine Haltung der Hilfsbereitschaft erkennen. Doch er tut, als wolle er an ihnen vorbeigehen (nur bei Markus); das ist begreiflich, wenn man den «kulturellen» Kode vom Vorübergang der göttlichen Herrlichkeit in Erwägung zieht (vgl. Ex 33,19.22; 34,6; 1 Kön 19,11). Der Gang Jesu wird «objektiv» beschrieben und nicht vom Gesichtspunkt der Jünger aus, was ihre Überraschung und ihre Verwirrung erklärlich macht. Die Windstille tritt unvermittelt ein, da Jesus ins Boot steigt; auf diese Weise ist Jesus dargestellt als ein Element der Stabilisierung angesichts der tobenden Naturgewalten.

c. Die *Logik des Textes* setzt die Lage des anfänglichen Getrenntseins voraus, damit die Wiedervereinigung Jesu mit seinen verwirrten Jüngern ihren vollen Sinn erhalte. Die Beschreibung des Ganges auf dem Wasser als einer Art Gotteserscheinung (vgl. Ijob 9,8; Ps 65,8; 77,17; 89,10; 107,29) und der Mangel an Vorbereitung auf seiten der Jünger erzeugen eine falsche Interpretation; sie glauben, ein Gespenst zu sehen, vielleicht einen ins Leben zurückgekehrten Toten. Die Windstille tritt nicht während des Ganges Jesu über das Wasser ein, sondern als er in das Boot steigt. Das bedeutet, daß zwei Etappen unterschieden werden müssen: ein Gang über das Wasser als Epiphanie- und Erkennungsszene, und das Einsteigen Jesu in das Boot als Rettungsszene (vgl. Mk 4,35–41). Aufgrund dieser doppelten Logik des Textes haben einige Exegeten, wie etwa E. Lohmeyer[11], darin eine Kombination von zwei ursprünglich getrennten Berichten sehen wollen. Doch ist unser Text gerade durch die Einheit von schlecht erkannter göttlicher Epiphanie und Rettung charakterisiert.

3. Die handelnden Personen und die Inszenierung im allgemeinen

Betrachten wir nun zwei andere Faktoren, nämlich die verschiedenen handelnden Personen und die Inszenierung im allgemeinen.

a. Jesus übernimmt offensichtlich alle *Initiativen*, besonders bei Markus. Er ist es, der die anfängliche Trennung schafft (bei Markus und Mattäus, nicht bei Johannes); er ist es, der das Ungemach der Jünger von weitem «sieht» (nur Markus hebt das hervor); er ist es auch, der ihnen zu Hilfe kommt. Sie selbst sind dargestellt in ihrer Reaktion auf die göttliche Epiphanie. Sie verstehen verkehrt, glauben an ein Gespenst und begreifen auch nicht mehr als damals bei der Brotvermehrung; ihr Herz ist verhärtet. Dunkelheit, Wind und Meer sind den Jüngern feindlich gesinnte Elemente, doch der Macht Jesu unterworfen.

b. Betrachten wir die *szenische Gestaltung* (bei Nida-Taber wird sie *«foregrounding and backgrounding»* genannt), die Teilnehmer und Ereignisse umgreift, so erkennen wir einen starken Kontrast zwischen dem auf dem Berg einsam betenden Jesus und den Jüngern, die sich weit draußen mit den Schwierigkeiten der See herumschlagen. Diese beiden Kontrastszenen vermehren die Dimensionen Jesu auf Kosten derer der Jünger. So ist der Leser darauf vorbereitet, Jesus zu sehen, wie er von oben herab die entfesselten Elemente beherrscht: sein Gang über das Meer und die Stillung des Sturms sind Ergebnis der eigentümlichen Fühlungnahme Jesu mit Gott, oben auf dem Berg.

4. Der Standpunkt des Verfassers

Es bleibt uns nun noch die Erwägung des achten Merkmals, nämlich des Standpunkts des Verfassers. Sein geschichtlicher Standort ist die Zeit nach der Auferstehung Christi. Damit sind die auch eigentüm-

lichen Probleme gegeben, die sich für eine zum *Glauben an den Auferstandenen* aufgerufene Gemeinde ergeben. Der Auferstandene erscheint bei Lukas (24,37) den Jüngern und zeigt ihnen, daß ein «Geist» kein Fleisch hat wie er. In der von uns untersuchten Markusszene handelt es sich grundsätzlich um den Jesus vor der Auferstehung. Zugleich gilt jedoch: man kann nicht von einer nachösterlichen Situation abstrahieren, in der Jesus ja nicht einzig und allein als zum Leben zurückgekehrtes «Gespenst» dargestellt werden darf. Er ist jener, der sagen kann: «Ich bin es», und der so seine Macht über das All zu offenbaren vermag. Die Wesenheit Jesu wird von den Jüngern nicht erfaßt, genauso wie sie auch die Gottesepiphanie im Brotwunder nicht begreifen. Jesus ist der Herr, der schon vor seiner Auferstehung seine einzigartige Beziehung zu Gott bekundet.

Nida und Taber beschränken sich auf die Beschreibung der acht Markmale, die jede Rede kennzeichnen. Aber eine Texthermeneutik nötigt uns, die vereinzelten Beobachtungen hinter uns zu lassen und mit B. Olsson die *Botschaft des Textes in ihrer Totalität* anzuzielen. Es handelt sich bei Markus nicht nur (wie zum Beispiel W. Pesch und in der Folge G. Theissen betonen) um den Bericht einer «rettenden Epiphaniegeschichte»[12], und auch nicht, wie R. Otto meinte, um eine «charismatische Erscheinung», sondern wesentlich um den Bericht einer mißglückten Erkenntnis der rettenden Epiphanie. Dieses Mißverständnis muß man als Gegenstimme zu all den anderen Angaben des Markusevangeliums über die Erkenntnis der Identität Jesu hören. Das messianische Geheimnis ist ein wichtiger Bestandteil dieser Erkenntnis.

Bei Mattäus dagegen ist die Szene in ein sich fortschreitend entwickelndes Glaubensbekenntnis zu Christus umgewandelt. Zuerst ist da ein Anfang der Antwort von seiten des Petrus, der es wagt, auf das Meer zu treten, der aber sinkt, sobald der Glaube schwindet. Schließlich bekennen alle Jünger, was sie erkannt haben: «Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn!» Bei Johannes treten die Aspekte der Rettung und des Erkennens zurück zugunsten der göttlichen Epiphanie: «Ich bin es!»

So erlaubt uns das Modell Nida-Taber-Olsson, gewisse Elemente der traditionellen Exegese einzubauen, wie zum Beispiel die Hinweisbedeutung der Ausdrücke «Abend», «Morgen», «Berg», «Meer», «wollte aber an ihnen vorübergehen» usw. Auch eine gewisse Öffnung auf «pragmatische» Dimensionen hin ergibt sich aus einer solchen Lesung: Was soll und muß derjenige tun, der diesen Text liest und sich zugleich der schweren Frage nach der Erkenntnis der Tiefe des Wesens Jesu bewußt ist?

III. Linguistische Untersuchung von Mk 6,45–52 parr. nach dem Modell von Greimas

Ein bedeutendes Element unseres Markusberichts ist durch die Exegese, die sich auf die von Nida-Taber-Olsson vertretene Linguistik gründet, noch nicht erreicht: der *«erzählerische» Gesichtspunkt* selbst. Das Modell von Greimas[13], das sich zuerst im Hinblick auf die Gestaltung der russischen Erzählungen von V. Propp entwickelt hat, umfaßt folgende Punkte: a. Unsere Aufmerksamkeit wird zunächst auf die «Handelnden» des Textes gelenkt und auf die verschiedenen «Funktionen» des Erzähltseins als solches. b. Die Untersuchung des Beziehungs- und Tätigkeitsgefüges, aus dem die «erzählende Gestaltung» des Textes zu entstehen vermag, wird anschließend durch eine Analyse der «diskursiven Komponente» ergänzt, die den «figurativen Teil» und die «thematischen Rollen» im Text angeht. Die erzählerische und die diskursive Komponente gehören zu den «Oberflächenstrukturen» des Textes. c. Die Greimas-Schule benützt zum Angehen der «Tiefenstruktur» des Textes das «semiotische Quadrat»; es gestattet die genauere Darstellung der «Grundstruktur der Bedeutung».

1. Die Erzählprogramme

Schreibt man den Markustext nach dem «semiotischen» Sprachbild Greimas' neu, dann enthüllt er uns verschiedene «Erzählprogramme». Zunächst das Programm Jesu, der seine Jünger fortschickt, damit sie ihm an das andere Ufer vorausfahren, und der nach Verabschiedung der Menge allein auf den Berg steigt, um zu beten. Dann das Programm der Jünger, das darin besteht, Jesus an das andere Ufer vorauszufahren; aber die «Gegenkräfte», Dunkelheit, Gegenwind und hoher Wellengang, hindern sie an der Ausführung ihres Programms. Auf diese Weise werden die Jünger von dem verfolgten Ziel, nämlich Jesus ans andere Ufer vorauszufahren, abgehalten. Die Erzählung hat schon an sich gesehen einen «Mann der Tat» vonnöten, einen «Helden», der die elende Lage der Jünger «zuständig» verwandeln kann. Jesus besitzt diese Zuständigkeit. Von weitem «sieht» er die Jünger in ihren Schwierigkeiten. Normalerweise müßte ihn dieses «Wissen» zum «Wollen» drängen, zur Hilfe also; der Markustext gibt aber an, daß er an den Jüngern vorbeigehen will. Diese Doppeldeutigkeit unterstreicht, genau wie in der Begebenheit der Brotvermehrung, die Tatsache, daß das «Wollen» Jesu sich nicht darauf beschränkt, einen Mangel zu beheben. Das «Können» Jesu drückt sich aus in dem Gehen auf dem Meer und in der plötzlichen Windstille. Jesu Zuständigkeit auf dem

Gebiet des «Wissens», des «Wollens» und des «Könnens» wirkt also teilweise in einem Kampf oder einer «Leistung», die Erfolg hat: das Meer wird ruhig. Aber die «Verherrlichung» des «Helden» ist nur unvollkommen: die Jünger verkennen ihren Meister, der selbst die Initiative ergreifen muß, sich ihnen zu erkennen zu geben. Auch der Schluß des Berichtes zeigt, daß die Jünger nicht besser begriffen haben als gelegentlich des Brotwunders. In diesem Sinne ist der folgende Text mit den Heilungen in Gennesaret glücklicher: die Leute erkannten Jesus (vgl. Mk 6,54); doch selbst dieses Erkennen ist in den Augen des Verfassers wahrscheinlich von zweifelhafter Art. Die Tatsache, daß die Jünger nicht verstanden haben, wird auf ein «Nicht-wissen-können» zurückgeführt: ihr Herz ist verhärtet. Ihr der Deutung mögliches Handeln ist von Entsetzen und nicht von Glauben geprägt (im Gegensatz zu dem, was wir bei Mattäus lesen, wo der Glaube des Petrus allmählich wächst und dann ein öffentliches Bekenntnis der Jünger jäh aufbricht).

2. Die thematischen Rollen

Der Verfasser selbst stellt mit der Episode der Brotvermehrung eine Verbindung her; dies lädt uns ein, die «thematischen Rollen» im Abschnitt Mk 6,30–53 zu behandeln. In Mk 6,32f stehen die Aussagen zu-Fußgehen und mit-dem-Boot-fahren in einem Gegensatz zueinander. Paradoxerweise gelingt es nach Mk 6,45–53 denen, die mit dem Boot fahren (eine natürliche Sache auf dem Wasser), gar nicht, wirklich voranzukommen, während Jesus selbst zu Fuß auf das Wasser hinausschreitet. In Mk 6,41, vor dem Wunder der Brotvermehrung also, ist der Himmel gegenwärtig, und wiederum hier, Mk 6,46, da Jesus auf dem Berge betet. So sehen wir, wie die Erde, das Meer und der Himmel untereinander in Beziehung treten, gleichsam wie eine «Bilderfolge».

3. Die Bilderfolgen

Wir können die diskursive Komponente dieser Episode in einem «semiotischen Quadrat»[14] aussagen, und zwar durch ein Zusammenfügen von Land und Meer, im Gegensatz zu ihrem gewöhnlichen Getrenntsein: Jesus geht auf dem Meer, wie man auf dem Lande geht, was ja nicht «normal» ist. So verwirklicht er in seiner eigenen Person die Verbindung von Land (mit seiner Festigkeit) und Meer, und dies dank seiner ganz besonderen Beziehung zum Himmel (Gebet auf dem Berg).

Man kann bei den «Bildfolgen» auch zwei Achsen in Betracht ziehen, nämlich Gefühl und Glauben. Die Jünger können bei ihrem Glaubensmangel nicht sehen, in welchen Beziehungen Jesus zu den Naturelementen steht. Darum überfällt sie auf der Linie der Gefühle Entsetzen, und sie vermeinen, ein Gespenst zu erblicken. Auf dieser Ebene des Gefühlsmäßigen ergeht die Einladung Jesu, keine Angst zu haben. Was sie aber tun sollten und nicht vermögen, das ist auf der Glaubenslinie der Übergang von der Herzenshärte zu einem willigen Herzen, das in der Lage ist, die kosmischen Dimensionen Jesu zu erkennen, denn in ihm sind Himmel, Erde und Meer harmonisch vereint.

IV. Einige Schlußfolgerungen

Wir konnten die beiden Typen einer auf der Grundlage der Linguistik aufruhenden Exegese nur summarisch einsetzen. Andere Modelle könnten herangezogen werden[15]. Die Semiotik Greimas' fügt die im Modell Nida-Taber-Olsson eher offen gelassenen erzählenden und diskursiven Teile zu einem System zusammen. Fortan ist es leichter, traditionelle philologische Erwägungen über die grammatikalische Bedeutung, den Stil und den kulturellen Hintergrund des Textes in dieses letztgenannte Modell einzubauen. Das Modell von Greimas hat den Vorteil, den erzählerischen Gesichtspunkt unseres Textes ernster zu nehmen. Denn es ist ja wahr: eine Erzählung besteht nicht nur in einer Aneinanderreihung von verschiedenen Themen oder Ereignissen; sie stellt vielmehr ein Ganzes dar, das sich nach einem bestimmten «Programm» entfaltet.

Die hier vorgelegten Untersuchungen können in einem anderen Typ der Linguistik, etwa dem von G. Wienold, mit Hilfe «pragmatischer» Dimensionen in größerer Ausführlichkeit weitergeführt werden. Was will dieser Text den Lesern des Markusevangeliums sagen? Der aufgezeigte Mangel an Erkenntnis kann auch als ein Ruf zu dieser Erkenntnis verstanden werden, wie wir es bei Matthäus deutlich sehen. Dieser Evangelist will der Gemeinde, für die er schreibt, seinen Glauben an den Sohn Gottes bekennen. In einer so mehr pragmatischen Sicht, die man in einer Analyse der materiellen und ideologischen Voraussetzungen jeder menschlichen Gemeinschaft weiterführen könnte, spricht der Text den Leser oder Hörer an und kommt uns so näher.

Die Linguistik schafft, wie jede (geschichtskritische oder andere) Wissenschaft, einen Abstand, sie bringt mittels rationeller Hilfsmittel Ordnung in die Angelegenheit. Das intuitive Element im Sinn des mittelalterlichen *intellectus* sowie die Mühe der Aneignung und des persönlichen Einsatzes nehmen dabei angenommenermaßen nicht den ersten Platz ein. Deshalb ist es

vielleicht nicht unnütz, letzten Endes daran zu erinnern, daß die rationale Arbeit der Linguisten oder der Philologen nur ein Gang ist auf die tiefgehende Hermeneutik eines Textes zu, der den Glauben aufruft. Die «Welt» der Bibel und insbesondere von Mk 6,45–53 muß auf «meine eigene Welt» zukommen und ihr begegnen, um sie in Frage zu stellen und durch sie selbst wieder erfragt zu werden. Die Arbeit des persönlichen Verständnisses beginnt erst nach den mühevollen Untersuchungen der Exegeten.

[1] G. Mounin, Clefs pour la linguistique (Paris 1968) 23. Siehe vom gleichen Verfasser: Histoire de la linguistique des origines au XX[e] siècle (Paris [2]1970), und: La linguistique du XX[e] siècle (Paris [2]1975).

[2] Vgl. unseren einleitenden Artikel mit den notwendigen bibliographischen Angaben: Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte: Theol. Zeitschr. 30 (1974) 223–233.

[3] N. S. Troubetzkoy, Principes de phonologie (Paris 1949) 12.

[4] Vgl. eine Darstellung in E. Gülich/W. Raible, Linguistische Textmodelle (München 1977) 280–305.

[5] Vgl. ebenfalls unseren Artikel: Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos d'études de Luc 10,25–37: New Test. Stud. 25 (1979) 454–468 (bes. 461 f); nicht zu vergessen auch die tschechischen, russischen und skandinavischen Beiträge.

[6] J. Barr, The Semantics of Biblical Language (Oxford 1961).

[7] Vgl. in diesem Sinn unseren Essay in einem Schulbuch: Nytestamentlig teologi (Lund [2]1979).

[8] Vgl. die Darstellung des Modells Nida-Taber in B. Olsson, Structure and Meaning in the Fourth Gospel (Lund 1974) (bes. S. 13 f).

[9] Vgl. P. Benoit – M.-E. Boismard, Synopse des quatre Evangeles en français, Bd II (Paris 1972) 223.

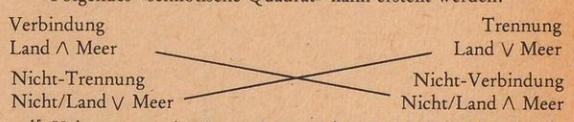
[10] Wie Johannes und Matthäus benützt auch Markus das Wort *thálassa*, Meer, während Lukas an anderer Stelle die Größenordnung zurechtrückt, indem er vom «See» Gennesaret (*limné*) spricht.

[11] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Göttingen 1937) 131 ff.

[12] W. Pesch, Das Markusevangelium, Teil I (Freiburg i. Br./Basel/Wien [2]1977) 358.

[13] Vgl. die Darstellung in: Groupe d'Entrevernes, Analyse sémiotique des textes (Paris 1979); vgl. auch zwei Untersuchungen unseres Markustextes in: Groupe d'Entrevernes, Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangelique (Paris 1977) 53–91, und J. Delorme, L'intégration des petites unités littéraires dans l'Evangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale: New Test. Stud. 25 (1979) 469–491 (Bes. 470–480). Die Zeitschrift Sémiotique et Bible, hg. von CADIR, Lyon, führt die Arbeit der Semiotik im Geist Greimas' weiter.

[14] Folgendes «semiotische Quadrat» kann erstellt werden:



[15] Vgl. unseren in Anm. 5 angegebenen Artikel. Mit Freude konnten wir nach Abfassung des vorliegenden Beitrags eine linguistische Darstellung von Mk 6,45–52 lesen, die teilweise unserer Analyse gleichkommt: H. Ritt, der «Seewandel Jesu» (Mk 6,45–52 parr): Bibl. Zeitschr. N. F. 23 (1979) 71–84.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RENÉ KIEFFER

1930 geboren in Aumetz (Lothringen), von 1934 bis 1954 wohnhaft in Luxemburg. 1949–1954 Studium der Philosophie und Sprachen in Luxemburg, Paris, Freiburg i. Br. und München. 1954 Doktorat in Philosophie und Literatur (Luxemburg). 1955–1962 Studium der Philosophie und Theologie an der Dominikanerfakultät Le Saulchoir (1962 Lektorat). 1962–1964 Studium der Exegese an der Ecole Biblique in Jerusalem (1964 Diplom; Lizenz in Bibelwissenschaften, Rom 1964). Seit 1965 in Schweden. 1968 Doktorat in NT in Upsala, Dissertation zu Fragen der Textkritik. 1971 Heirat; drei Kinder. Seit 1972 Professor («Dozent») für Neues Testament an der theologischen Fakultät der staatlichen Universität Lund (Schweden). Veröffentlichungen: Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean 6,52–71 (Lund 1968, Dissertation); Essais de méthodologie néo-testamentaire (Lund 1972); Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13 (Paris, Lectio Divina 85, 1975); Nytestamentlig teologi (Lund 1977); Artikel und Rezensionen in: New Testament Studies, Etudes Théologiques et Religieuses, Theologische Zeitschrift, Theologische Literaturzeitschrift, Svensk Teologisk Kvartalskrift und Svensk Exegetisk Årsbok. Mitarbeit an der ökumenischen Bibelübersetzung. Anschrift: Sunnanväg 14L, 222 26 Lund, Schweden.

Fernando Belo

Was will die materialistische Leseweise der Bibel?

I. Die materialistische Leseweise

Wir wollen hier zunächst die Worte erklären, die Anstoß erregen, wenn sie mit dem Evangelium in Verbindung gebracht werden.

Das Reden von *Leseweise* impliziert eine ganz bestimmte Semiotik, und das ist hier diejenige von R. Barthes in seinem unnachahmlichen Aufsatz S/Z[1]. Dies sei – so hat man gesagt – ein Eingeständnis der mangelnden Reife der heutigen semiotischen Studien, namentlich der Studien von Greimas, wenn man nämlich um der Interpretation willen über die Grenzen der Interpretation hinausgehen wolle; aber es ist doch auch so, daß S/Z eine Einladung darstellt an die Intuition und an die Leidenschaft des Lesers, wenn schon die geduldige Gelehrsamkeit nicht überzeugt oder *noch* nicht überzeugt. Barthes zielt tatsächlich nicht eine «Wissenschaft von der Erzählung (récit)» an, sondern die Interpretation des Spezifischen einer einzelnen Erzählung. In unserem Falle geht es um das, worin Markus sich von den anderen Evangelien unterscheidet, und so darf er nicht als eine unter anderen synoptischen Varianten gelesen werden. Die Schwierigkeit, die von manchen empfunden wird, die sich an der materialistischen Leseweise anderer biblischen Texte versucht haben, ist darin begründet, daß «meine» Leseweise in gewisser Weise zu persönlich bleibt und sich nur schwer auf anderes übertragen läßt.

Das Wort *materialistisch* impliziert eine bestimmte Erkenntnistheorie, und das ist hier diejenige des historischen Materialismus, der zurückgeht auf Karl Marx, der aber doch zugleich erweitert worden ist im Blick auf neue Problemstellungen: auf das Problem der Körper und ihrer Bedürfnisse in den symbolischen Netzen von Verwandtschaftsbeziehungen; ferner auf das Problem der Texte und ihrer Kodes als Produkten einer ökonomisch-politisch-ideologischen Formung.

Diese Verbindung zwischen unserer Leseweise und dem historischen Materialismus besagt eine Unterscheidung gegenüber anderen, mehr wissenschaftlichen, institutionalisierten und mit Bürgerrecht ausgestatteten Methoden, die schon bald Schule gemacht haben oder noch dabei sind, Schule zu machen. *Leseweise* steht im Gegensatz zur historisch-kritischen *Exegese*[2], weil sie – anders als diese – einer Theorie vom Text ermangelt. *Historisch* heißt es im Gegensatz zur Greimasschen strukturalen Analyse, die von der Geschichte nichts wissen will und sich mit der Freude an der reinen Textimmanenz genug sein läßt.

Sicherlich geht es um die Lektüre einer *Erzählung* und nicht einer *Geschichtsdarstellung*, aber man muß doch *in einem zweiten Ansatz* die Frage nach der Verbindung zwischen dem Text und den gesellschaftlichen Gebilden, in denen er hervorgebracht worden ist, stellen. Das Wort «materialistisch», das die theoretische Perspektive dieser Verbindung zum Ausdruck bringt, steht also gleichzeitig im Gegensatz zu zwei anderen Methoden. Der Begriff des *«Kode»* ist es, der den Schlüssel zur Erhellung dieser Verbindung liefert: Als Kode der Erzählung verstanden, kommt er nicht heraus aus der Immanenz der Sprache, weiß er weder etwas vom Autor noch von den berichteten Ereignissen; als Kode des gesellschaftlichen Gebildes verstanden, in komplexer Verbindung mit der wirtschaftlichen und politischen Wirklichkeit, ermöglicht er, sich Rechenschaft zu geben über deren Auswirkungen (wie zum Beispiel Klassengegensätze und Klassenkämpfe) im Gewebe des Textes selbst.

Materialistische Leseweise muß es ermöglichen, über den theoretisch gemessenen Abstand zwischen den Schriften und den verschiedenen Leseweisen, die es in 1900 Jahren gegeben hat, und den unseren heute hinweg nun zum allerersten Mal zu einem ekklesiologischen Projekt zu gelangen, mit dem unsere eigene Praxis innerhalb einer industriell-bürokratischen und dem Privat- oder Staatskapitalismus verschriebenen Gesellschaft den Ort ihrer Beziehung zur Lesung des Evangeliums, zur Verkündigung der Auferstehung mittels der messianischen Dynamik erkennen kann.

II. Die Perikope vom Gang auf dem See und die Kodes

Da wir für diesen Artikel nur begrenzten Raum haben, wird unsere Interpretation notgedrungen apodiktisch ausfallen[3].

Eine Erzählung ist eine Aneinanderreihung von Sequenzen, deren Abfolge entscheidend ist. Die Einteilung der Sequenzen des Markusevangeliums hat eine Zahl von insgesamt 73 ergeben, von denen der Gang über den See die Nummer 33 ist. Was die Abfassung dieses Beitrags, der dazu dienen soll, ein allgemeines Vorgehen anhand einer ganz bestimmten

Sequenz beispielhaft darzustellen, so schwierig macht, ist dies: daß eben das nicht mehr möglich ist, sobald man den Text definiert als ein strukturiertes Ganzes von der Art, daß jedes Element, also jede Sequenz, nur gelesen werden kann in seinem Verhältnis zu allen anderen Elementen, zu allen anderen Sequenzen.

Markus richtig zu lesen, würde zunächst vor allem die Erhebung der Eigenart der verschiedenen Kodes voraussetzen, die das Gewebe des gesamten Textes bilden, und sodann den Versuch, sie untereinander in Beziehung zu setzen, immer in dem Bewußtsein, daß mehrere einander überschneidende Weisen der Lesung des Textes möglich sind und daß also ein Spielraum für die persönliche Freiheit der Lesung des Textes bleibt, der entscheidend ist, da er die polemische Auseinandersetzung mit anderen Leseweisen und anderen Methoden erlaubt.

Die verschiedenen Akteure und ihre Handlungen bestimmen den *Handlungskode* (hier: Jesus sieht, die Jünger rudern, Jesus kommt usw.), und da diese sich im Laufe der Erzählung nach einem Gesamtgefüge von Beziehungen untereinander einordnen lassen, so stellt dieser Handlungskode der Gestalt Jesu die Menge gegenüber (die ihn sucht, ihn umringt), ferner die Gegner (die ihn auf die Probe stellen, die ihn zu verderben suchen, was ihnen schließlich gelingen wird), einzelne Personen (die ihn um Heilung oder Hilfe bitten), die Jünger (die ihm nachfolgen, wobei sie sich in wachsendem Maße gegenüber der Menge absetzen), von denen wiederum zwölf eine klar abgegrenzte Sondergruppe bilden, was so weit geht, daß sie selbst Heilungen vollziehen werden. Der Verräter zum Beispiel wird semiotisch definiert durch eine veränderte Rollenbeschreibung: aus «einem von den Zwölfen» wird er zu einem Gegner.

Der *topographische Kode* (hier: Berg, See, Land) ist vor allem bestimmt durch den Gegensatz zwischen der Stadt (in der sich Synagoge, Haus und Tempel voneinander abheben) und dem Gebiet außerhalb der Stadt (in der die Elemente dieser unserer Sequenz ihren Platz haben). Dieser topographische Kode findet seine Verlängerung im *geographischen Kode* (hier: Betsaida und Gennesaret), nach dem Galiläa, Judäa und das Land der Heiden einander gegenübergestellt werden.

Diese beiden Kodes verbinden sich mit einem anderen, mit dem *strategischen Kode*, der die Akteure aufgrund ihrer entgegengesetzten Strategien definiert: Jesus wählt die Häuser, das Boot (hier) und das Gebiet außerhalb der Städte als seine Zufluchtsorte, wo er mit seinen Jüngern allein ist, während die Konfrontation mit den Gegnern ihren Ort fast immer in der Stadt hat, ja in der Synagoge oder im Tempel, in Anwesenheit der Volksmenge, die zu ihm hält (außer am Ende, bei Pilatus, wo sie ihre Strategie ändert) und die ihm oft nach außerhalb der Stadt, an das Ufer des Sees, folgt. Die wunderwirkende Tätigkeit Jesu vollzieht sich ausschließlich in Galiläa – mit drei Ausnahmen im Heidenland und einer in Judäa: Sie gehört in den Bereich des *Symbol-Kode*, der sich auf den Leib bezieht (der sich erhebt, sich wegbegibt, der berührt, ißt usw.): Hier das Gehen über das Wasser.

Das Wasser gehört – zusammen mit Himmel und Erde – zum *mythologischen Kode*, der unterscheidet zwischen Gott und seinen Stimmen, den unreinen Geistern und den Menschen, wobei der Berg in diesem Kode ein Ort in größerer Nähe Gottes ist, wo daher in unserer Sequenz auch das Gebet stattfindet.

Der *analytische Kode* dient zur Strukturierung der Fragen und Antworten im Umkreis Jesu: Wer ist dieser, was ist seine Vollmacht? Dieser Kode verbindet sich mit anderen in dem Maße, wie Jesus mehr und mehr dazu kommt, nur noch in Gleichnissen zur Volksmenge zu reden und eine schrittweise erklärte Lehre den Jüngern allein vorbehält. Dieser analytische Mechanismus, dessen Jesus sich bedient, kann als Schlüssel zum Verständnis seiner Praxis dienen, den anderen die Aufgabe zu stellen, darin die gute Antwort auf ihre Frage zu finden. Weder die Stimmen vom Himmel noch die Stimmen der unreinen Geister werden in den Bericht aufgenommen (der Beginn einer Entmythologisierung bei Markus!), ebenfalls nicht die Stimmen der anderen Handelnden (Johannes des Täufers, Elias, Satans, der Wahnsinnigen usw.). Einzig und allein Petrus wird gewürdigt, sagen zu dürfen: «Du bist der Messias!» Diesen Titel wird Jesus vor dem Synedrium wieder aufgreifen.

Der *Basileia-Kode* strukturiert die Elemente, die eine Beziehung haben zum Raum des «Kreises der Weggefährten» (hier angedeutet durch das Boot), welchen die Strategie Jesu herauslöst aus dem Raum der gesellschaftlichen Macht. Durch diesen Kode wird der Gesamtrahmen des gesellschaftlichen Gefüges bestimmt, welches selbst eine Untereinheit des *gesellschaftlichen Kodes* ist, in dem die Gegebenheiten im Blick auf die Familie Jesu, auf seinen Beruf als Zimmermann, auf seine Jünger als Fischer (was hier durch die Erwähnung des Bootes mitangedeutet ist) ebenso einen Platz haben wie die entsprechenden Hinweise auf den Reichtum, auf das Wissen der Schriftgelehrten usw. Die innere Gliederung des gesellschaftlichen Kode ist begründet im Klassenunterschied zwischen Jesus und denen, die ihm in den Raum der Basileia folgen einerseits, und seinen Gegnern andererseits. Dieser Unterschied ist entscheidend für die Bestimmung darüber, wer Eingang findet in das, was er «Reich Gottes» oder «Gottesherrschaft» nennt: jenen

Bezirk ohne Reiche, ohne Herren, ohne Schriftgelehrte oder andere Meister.

Ein anderes Element, das hier vermerkt werden muß, ist die *Ebene Erzähler/Leser*, dort nämlich, wo der Erzähler ausfindig gemacht werden kann als derjenige, der die Erzählung, welche er den (in 6, 13–14 zitierten) Lesern zu lesen gibt, selbst gestaltet: In unserer Sequenz der letzte Einschub: «denn sie hatten nichts begriffen von der Sache mit den Broten, vielmehr war ihr Herz verstockt».

III. Die materialistische Bedeutung von Mk 6, 45–52

1. Die Brotvermehrung und der Messias

Die 73 Sequenzen des Markusevangeliums integrieren sich in einige größere Sequenzen, unter ihnen die mit der Sequenz der Brotvermehrung beginnende (6, 30–8, 30), welche sich von dem Vorausgehenden (der Sequenz der dauernden Wanderungen durch Galiläa, die mit der Aussendung der Zwölf schließt) und von dem Folgenden (den Sequenzen, die mit dem Hinaufgehen nach Jerusalem beginnen) abheben. Es gibt also eine Phase des strategischen Abwartens zwischen Galiläa und Judäa: Was erwartet Jesus, da er sich im Boot von dem einen Ufer an das andere Ufer des Sees begibt? Es ist einerseits bemerkenswert, daß es die Sequenz der Brotvermehrung ist, die die Menge in der Wüste sättigt, auf die der Einschub des Erzählers sich hier bezieht, der uns den Schlüssel zum Verständnis dieser Erwartung geben wird, und andererseits, daß diese Geschichte der Brotvermehrung Jesus durch die Menge selbst aufgedrängt worden ist, nämlich durch ihre Strategie, ihn auch dann noch zu verfolgen, als er schon Ruhe sucht.

Diese Großsequenz wird dann rhythmisch gegliedert durch die Bemerkungen über das verstockte Herz der Jünger, die das, was gerade in der Wüste geschehen war, nicht verstehen.

Ich habe in meiner Interpretation zu zeigen versucht, wie die Antwort des Petrus in Mk 7, 29, welche die gesamte Erzählung in ihrer Richtung umschlagen läßt, als Dechiffrierung der Erzählung von der «Brotvermehrung «als einer messianischen Handlung zu verstehen ist: Sie illustriert die Vollendung der an Israel ergangenen Verheißung der Sättigung der Armen, und zwar nach der Logik des Gabe/Schuld-Systems der alten jüdischen Symbolordnung. Man kann daraus folgern, daß die Logik der ökonomischen Ideologie der herrschenden Macht die Herzen verschließt für das Verstehen dieser entscheidenden Bestimmung der jüdischen messianischen Ordnung[4].

2. Messianisches und Theologisches

Ich möchte eigentlich zurückkommen auf die Sequenz vom See, aber die Leser würden sicherlich enttäuscht sein, wenn ich hier nicht eine Bilanz einiger Ergebnisse meiner Gesamtinterpretation des Markusevangeliums bieten würde.

Die Untersuchung der Ebene Erzähler/Leser hat es mir ermöglicht, einen Widerspruch aufzudecken, der in der Textgestaltung der Evangelien am Werke ist und der unermeßliche Folgen in der Geschichte der Christenheit gehabt hat. Bei Markus gibt es tatsächlich eine narrative Logik, die verbunden ist mit dem strategischen und analytischen Kode, der einschließt, daß Jesus selbst nicht die Entwirrung der Geschichte (seinen Tod und seine Auferstehung) voraussieht[5], sondern im Gegenteil eine Strategie der Vermeidung des Todes und der Flucht zu den Heiden auf dem Wege über Galiläa verfolgt. Nun erscheint diese Logik als im Widerspruch stehend zu einer Reihe von Einschüben, in denen Jesus seinen Tod und seine Auferstehung «gemäß der Schrift» ankündigt, wobei diese Ankündigungen auf der Ebene des Erzählers zu finden sind (der das Ende der Erzählung «besitzt»); und diese Einschübe bringen die theologische Aussage des gesamten Textes hervor.

Eine von den Symptomen ausgehende Interpretation nach der Art derjenigen von Althusser ermöglicht es, die erzählerischen Elemente, die zum Teil von diesem Theologischen getilgt worden sind, zu rekonstruieren und die Gründe dieser Tilgungen zu bestimmen. Sie dürften in Zusammenhang stehen mit einer strategischen Konfrontation, die sich in vielen Facetten zwischen Jesus und den Zeloten abspielt, denen auch die Jünger nahestanden. Markus, der nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer schreibt, vergleicht die beiden Katastrophen (die Kreuzigung und die Niederlage des Jahres 70) miteinander, wobei der Vergleich zugunsten von Jesus ausfällt, der als der Auferweckte verkündigt wird, der schon vor seiner Wiederkunft unablässig in der Herrlichkeit der realisierten Eschatologie lebt. Es ist theologisches Denken, das hier am Werk ist und das die apologetische Karte ausspielt, indem es den durch das Opfer begründeten imaginären christologischen Raum eröffnet, in dem auf weite Sicht ein neues kirchliches Priestertum sich einrichten wird. Als Folge davon kommt es zu einer abgeleiteten Leseweise der Evangelien und der Bibel, die hier und da vermischt ist mit mehr oder minder millenaristischen Protestbewegungen, die am Rande der Kirchen entstehen und von diesen als häretisch verurteilt werden.

3. Der Menschensohn

Wie ist diese geheimnisvolle Gestalt, die bald wieder aus dem Neuen Testament verschwinden wird, im Markusevangelium in den Griff zu bekommen? Bultmann hatte schon drei Arten von diesbezüglichen Texten unterschieden: solche, die davon im Hinblick auf Begriffe der Herrlichkeit sprechen (Mk 9,1; 13,26; 14,62); solche, die davon sprechen im Hinblick auf das unausweichliche Leiden (Mk 8,31; 9,9; 9,31; 10,33; 10,45; 14,41); und endlich diejenigen, die sich auf die Praxis Jesu vor dem Bekenntnis des Petrus (Mk 2, 10; 2,28) beziehen.

Ich habe zu zeigen versucht, wie die erstgenannten Texte sich auf eine Kollektivgestalt beziehen, die in die Himmel «eingeht», und wie die an zweiter Stelle genannten aufgrund der Rückwirkung der Auferstehung auf den Erzählstil diese Gestalt zu dem einen und einzigen Jesus individualisieren (eine Wirkung, die für die Interpretation auch bei den erstgenannten Texten ins Spiel kommen wird). Da ich noch nichts zu der dritten Gruppe gesagt habe, möchte ich hier doch wenigstens eines sagen: Man kann hier sehen, wie das machtvolle Handeln Jesu den Gelähmten, der sich auf die Füße erhebt, gleichsam «ansteckt», ganz wie bei der Kraft, die (Mk 5,30) bei der Heilung der blutflüssigen Frau von Jesus ausgeht: Es ist, als wenn das Handeln Jesu einen «wirkmächtigen Kreis» rings um ihn her schaffe (die Zwölf werden ihrerseits diese Wirkmacht empfangen), eine Art von kollektiver Kraft, welche geradezu subversiv wird; denn nach Mk 2, 28 ist es nicht sicher, daß «der Menschensohn» nicht *auch* die Jünger bezeichnet, wenn man bedenkt, daß sie es sind, die den Sabbat gebrochen haben, und nicht Jesus.

Man hätte es dann mit jenem geheimnisvollen Menschensohn zu tun, den Jesus in seinem Umkreis erzeugt, indem er den Kreis der Weggefährten bildet, die gleichsam in den Himmel eingezogen sind – nach Art der Aussage von 1 Thess 4,17, so als wenn es keinen Tod und keine Auferstehung gebe. In der Folge von Tod und Auferstehung könnte dann das theologische Denken diese Gestalt individualisiert haben in Jesus allein, der vom Himmel «kommen wird». In der Ebene des Messianischen aber müßte man diese Gestalt als die spezifische Wirkung des Handelns Jesu verstehen, dessen Leib beim Letzten Abendmahl an die Stelle der Brote zur Sättigung tritt: «Das ist mein Leib.»

Diese Hypothese müßte man vergleichen mit dem Leib-Christi-Begriff des Paulus, der an die Stelle des «Menschensohnes» tritt und der wiederum nichts zu tun hat mit dem «mystischen» Leib bei Pius XII., da er erst richtig sichtbar wird in den Auswirkungen, durch welche Leiber von der Unterdrückung befreit werden, und in dem subversiven Zug dieser Auswirkungen.

4. Die Angst und der Glaube

Kommen wir nun auf unsere Sequenz zurück. Die Jünger haben ein verstocktes Herz, sie haben nichts verstanden von der Bedeutung der Brotvermehrung, obwohl sie doch schon Anteil an der Macht Jesu erhalten hatten. Es erhebt sich also ein neues Hindernis mit der Brotvermehrung. Worum aber handelt es sich dabei? Es geht darum, daß man alles weggeben muß von dem wenigen, das man hat. Auf dem Gipfel ihrer Fassungslosigkeit wird man die Jünger bei der Auseinandersetzung sehen, die auf das Weggehen des reichen jungen Mannes folgt (Mk 10,17–31); Sie werden vor die Forderung gestellt, das Wagnis einer Konfrontation in Jerusalem einzugehen und das Kreuz auf sich zu nehmen, kurz: sich selbst verlieren ist die Vorbedingung für das Heil. Wenn sie nicht verstehen, so darum, weil sie Angst haben.

Wo davon berichtet wird, daß sie im Boot bis zur Erschöpfung rudern, weil sie starken Gegenwind haben, ist tatsächlich die Rede von Verwirrung und Furcht[6]. Wenn man den Exorzismus von Mk 4,39 liest, dann ist das Meer der Herrschaftsbereich Satans. Der Messias («Ich bin es, fürchtet euch nicht») dagegen geht über die Wellen des Sees, seine Macht läßt ihn leicht werden. Die Angst dagegen bewirkt (bei Petrus nach dem Mattäusevangelium) das Versinken, läßt schwer werden durch das Gewicht der Sicherheiten, der Reichtümer und des angesammelten Wissens.

Wenn diese Sequenz also auf die von der Brotvermehrung folgt, so geschieht dies vielleicht zur Verdeutlichung dessen, daß in der Logik des Evangeliums das «Geben» die Geber leicht macht, und zwar so sehr, daß sie über das Wasser gehen können und daß ihnen die Angst genommen wird. Diese Angst, und nicht der Irrtum oder Zweifel, wäre demnach der Gegensatz zum Glauben.

5. Die Macht und wir

Das Paradox meiner materialistischen Leseweise ist also, daß sie die Wunder ernst nimmt – im Gegensatz zur modernen Exegese. Das bedeutet, daß der Idealismus in seiner modernen rationalistischen Fassung sich gegen die Leiber und ihre Mächtigkeit wendet, was aber immerhin einem Spinoza zu denken gegeben hat, wenn er in seinen Überlegungen über das Schlafwandeln sagte: «Wir wissen nicht einmal genau, wozu ein Körper fähig ist.»

Bei dem, was ich hier meine, handelt es sich vielleicht nicht um ein Wunder im pejorativen modernen Sinn unserer Unfähigkeit von entleiblichten Intellektuellen. Um Herberto Helder, einen zeitgenössischen portugiesischen Dichter, zu zitieren: «É sempre fácil caminhar en cima das águas mas é imposível fazê-lo miraculosamente» – «Es ist immer leicht, über das Wasser zu gehen, aber es ist unmöglich, es auf wunderbare Weise zu tun».

Entmythologisierung ist in der idealistischen Exegese ein Vorgang, der sich in den Köpfen vollzieht und der von den Leibern nichts weiß; im Gegensatz dazu bleibt eine materialistische Leseweise fruchtlos, wenn sie es den Leibern nicht ermöglicht, sich zu erheben und über das Wasser zu gehen, erleichtert um unser Gepäck und unsere Vernunftgründe. Die Kraft, über die Markus uns in seiner erstaunlichen Erzählung berichtet, muß man so verstehen, daß sie in unseren Leibern wirksam wird: Eben dort in meinem Leib wird der Geist Gottes wirksam werden (und eben dort stellen sich auch die «Glaubensprobleme»).

Darum muß man den Text des Evangeliums befreien, muß man ihn befreien von seiner offenbarten Wahrheit, von seinem göttlichen Sinn, von seinen Stimmen aus dem Himmel oder von seinen Dämonen, von allem, was ihn zu sehr anfüllt; man muß ihn gewissermaßen entleeren. Der Sinn wird dann nicht mehr zu finden sein im Text, sondern in seiner als Interpretationsraster angewandten Zupassung auf unser leibliches Handeln: Der Sinn, das wird die Kraft sein, die in uns wirksam wird, in unseren Leibern und in unseren Wünschen. Das theologische Denken ist es, das Textsinn erzeugt; Entmythologisierung bedeutet dann, hinter dieses theologische Denken *zurückzuführen* und so die Vorbedingung zu schaffen für die Weckung und Öffnung unserer Leiber. Offen auf das Evangelium hin, Leiber und Herzen öffnend – so stellt sich mir Markus dar, dieser gewaltige Text, dieser Text des Löwen.

Hier nun auch noch etwas Selbstkritisches: 1974 habe ich mich so geäußert, als könnte das Evangelium uns helfen, Revolution zu machen. Heute ist das nicht mehr zu halten. Chile und dann auch Portugal haben mich das leider gelehrt. Das Evangelium könnte uns aber lehren, die Erde umweltfreundlich, kraftvoll und leicht werden zu lassen, eine Erde entstehen zu lassen, auf der unsere Leiber, die Leiber unserer Kinder schöpferisch wirken (und nicht nur an der Kette von Fabriken und Büros Sklavenarbeit verrichten); eine Erde, auf der sie tanzen und spielen können – so wie die Kinder auf dem Dorfplatz, die zum Flötenspiel tanzen (Luk 7,32).

IV. Exegese und Sprachphilosophie

Ich bin untröstlich angesichts dieses Textes, der, weil er zu viel auf zu engem Raum sagen will, jeder Schönheit entbehrt. Aber ich kann mir nicht versagen, noch einige Bemerkungen anzufügen über die allzu geringe kritische Aufmerksamkeit, welche die Exegeten – unbeschadet weniger Ausnahmen – den mehr oder weniger empiristischen, mehr oder weniger griechischen, aber immer idealistischen Philosophien zuwenden, die – ihnen selbst unbewußt – in ihr Denken und ihre Aussagen hineinspielen. Diese Bemerkungen beziehen sich auf das, was mir *die beherrschende semiotische Eigenart* der biblischen Texte[7] zu sein scheint, im Gegensatz zu der beherrschenden Eigenart der Texte der griechischen Philosophie, welche die Sprache der westlichen Theologie bestimmt haben, die Exegese einbegriffen.

In der Bibel, so scheint mir, *herrscht das Narrative vor gegenüber dem Gnoseologischen*: Die Verben der Tätigkeit spielen hier eine starke Rolle; sie bringen die Zeitdimension im Umkreis des «Ereignisses» (das Handeln, die Praxis) ins Spiel, das heißt, daß sie die außersprachliche Wirklichkeit als Transformation, als Metamorphose prädizieren (im Sinne des «Prädikats» der traditionellen Grammatik).

Umgekehrt spielt sich die griechische Philosophie im Umkreis der Kopula «est» als dem Nullpunkt oder Bezugspunkt der Aussageebene ab, wobei die Wirklichkeit als Substanz verstanden wird (die Nomina dominieren gegenüber den Verben) und wobei die Zeitlichkeit dazu neigt, sich aufzulösen in eine unzeitliche gnoseologische Gegenwart. Folgerichtigerweise ist in der Bibel (jedenfalls gilt das für das Markusevangelium) der Logos das Handeln, die Praxis, und was darüber zu berichten ist, behält einzigartige Bedeutung – ganz im Gegensatz zur mehr oder weniger ewigen Wahrheit der griechisch-christlichen Theologie.

Das, was das «biblische Denken» beherrscht, ist jedenfalls nicht der Begriff oder die Wesenheit, sondern vielmehr die Metonymie und die Metapher. Die Metonymie ist «materiell»: der Weinstock, die Herde, der Feigenbaum, die Kornernte zum Beispiel sind Metonyme für Israel, das damit doch eindeutig von seiner ökonomischen Praxis her verstanden wird; der Geist ist Lufthauch, Wind, der folglich immer am Werk bleibt, und keineswegs Tempel, Theoria (= Kontemplation, nach Heidegger).

Die Metapher fügt dann Reihen von Metonymien zusammen, indem sie verschiedene Handlungen und Berichte vergleichend zusammenstellt: Das schönste Beispiel sind die Parabeln, die typisch sind für ein

Denken, das niemals weder auf die griechische Abstraktion noch auf das System hindrängt, sondern sich gern an eine fragmentarische Form von Gnoseologie hält (wie die Spruchweisheiten, die verschiedenen Kommentare, die man Midraschim nennt, usw.).

Entsprechend dieser Semiotik ist das entscheidende Kennmal biblischen Denkens und biblischer Sprache ihre Auffassung vom Logos und vom Geist als Schöpfung[8], als Moment des Lebens. Als Fruchtbarkeit der Erde, der Muttertiere und der Frauen ist das Leben strotzende Überfülle, Überschreitung aller Grenzen, Vermehrung der Früchte, Sättigung, Segensfülle. Die Hebräer – wenn man einmal absieht von ihren Priestern – müssen von einer aktiven Vorstellungskraft gewesen sein, mit der Fähigkeit begabt, die Wirklichkeit umzugestalten, mit einer Leidenschaft für die Metamorphose – denn das alles könnten ja Friede, Gerechtigkeit und Gnade bedeuten; sie waren bewegt von einem wachen Blick für die Wirklichkeit des Todes, dieses verhängnisvollen Fluches. Die beiden Auffassungen von Lust in der Bibel stehen einander gegenüber als leidenschaftliche Hingerissenheit und Kraft, als Schuldverfangenheit und Gabe.

Wenn dies wirklich so ist, dann können Marx und Freud sicherlich für materialistische Interpretationen der Bibel hilfreich sein, aber nur bis zu einem gewissen Grade, denn sie bleiben immer noch sehr griechisch; und eher wäre es wohl Nietzsche, dieser Antisokrates und Antichristus, der unseren Augen und unseren Leibern am besten helfen könnte, die Kraft des Evangeliums wiederzufinden. Weit weg von den Fragen nach Sinn und Spiritualität und nach der Unsterblichkeit der Seele würde man dann verstehen, daß die Frage der Auferstehung, die so sperrig ist für die von den Griechen herkommenden Theologen, der eigentliche Prüfstein für eine Interpretation des Evangeliums mit Begriffen der Kraft oder der Macht ist; nicht Gott ist es, der diese Kraft «erklärt», sondern es ist die unerhörte Metamorphose der Leiber, die ein ekklesiologisches Netz bildet, das dann später als Auferstehung verkündigt werden kann aufgrund der Kraft, welche diese Leiber gestaltet. Von Gott erkennt man nichts außer dieser keimhaft wirkenden Kraft. Die derzeitige Weise, wie diese Gestalt des Menschensohnes zu erkennen ist, könnte die ökologische sein: Er wird die Frucht der Erde sein.

[1] Barthes, S/Z. Essai (Editions du Seuil, Paris 1970).

[2] Aus diesem Grunde vermeiden wir hier auch die Übersetzung von «lecture matérialiste» mit «materialistische *Exegese*». Wo der Sinnzusammenhang die Wiedergabe von «lecture» mit «Leseweise» oder «Lesung» nicht geraten erscheinen läßt, verwenden wir allenfalls das neutralere Wort «Interpretation». (Anm. des Übersetzers)

[3] Wir verzichten in diesem Beitrag auf eine argumentierende Darstellung. Dafür müßte man sich halten an F. Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit, pratique, idéologie (Paris 1974); ferner: des., La puissance des corps. Où va la lecture matérialiste de l'évangile de Marc? (erscheint demnächst).

[4] Man hat mich oft des Reduktionismus bezichtigt. Hier ist nun eine Gelegenheit, diesen Ball zurückzuschlagen: Wenn man diese ökonomische Bestimmtheit des Messianischen im Evangelium nicht begreift – ist das nicht seitens der Theologen, der Bischöfe und der Exegeten eine viel gefährlichere Art von Reduktionismus?

[5] Vgl. die kleine Parabel von Mk 4,26–29, die bei den anderen Synoptikern verschwunden ist, die – bezogen auf Jesus als einen Bauern, der Samen ausstreut – sagt, daß «er nicht weiß, wie» dieser Frucht bringen wird.

[6] Es ist im Markusevangelium sehr oft die Rede von Furcht, wenn es darum geht, das Nichtverstehen der Jünger zu charakterisieren. Es ist dies sogar das letzte Wort des Markusevangeliums (16,8).

[7] Ich spreche von Semiotik (die sich auf die Texte bezieht) und nicht von Linguistik (die sich auf die hebräische Sprache bezieht), in der ich völlig unzuständig bin.

[8] «Chez nous, dire et faire mangent ensemble» – «Bei uns sitzen sprechen und machen miteinander zu Tisch», sagt der jüdische französische Dichter H. Meschonnic scherzhaft.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FERNANDO BELO

1933 geboren. 1956 Diplom als Zivilingenieur. 1961 Priesterweihe in Lissabon, wo er vier Jahre lang als Militärkaplan, Seelsorger an einem Lyzeum und Pfarrer in einer Arbeitervorstadt tätig war. 1967 Bakkalaureat der Theologie in Löwen. 1968 Lizentiat in Paris. Dann verheiratet; zwei Kinder. Sechs Stunden täglich Arbeit als Computer-Programmierer in einem physikalischen Laboratorium in Paris und gleichzeitig Besuch der Seminare von R. Barthes, Greimas, Kristeva und über die Soziologie der Althusser-Schule. Währenddessen schrieb er auch sein Buch «Lecture matérialiste de l'évangile de Marc» (veröffentlicht 1974 bei Editions du Cerf, Paris; deutsche Ausgabe 1980 im Alektor-Verlag, Stuttgart). Rückkehr nach Portugal im Gefolge der Demokratisierungsbewegung vom 25. April 1974. Dort arbeitete er das folgende Jahr beim Fernsehen und drehte Dokumentarfilme über die Lage der Landarbeiter. Lehrt seit 1975 Sprachphilosophie an der Literaturwissenschaftlichen Fakultät von Lissabon. Hat soeben die Arbeit an einem Buch über «La puissance des corps» abgeschlossen. Lebt jetzt in Scheidung. Anschrift: Rua do Quelhas 25–2º, P–1200 Lisboa, Portugal.

Dominique Stein

Ist eine psychoanalytische Lesung der Bibel möglich?

Die Wahl des Textes Mk 6,45–52 ist ausgezeichnet, und zwar wegen der Schwierigkeiten, die er stellt, und in dem Maße, wie ihm auch mit einer psychologisierenden Auslegung nicht beizukommen ist, der schwersten Versuchung, der ich mich ausgesetzt fühle. Bevor ich die Frage nach der Berechtigung einer psychoanalytischen Lesung der Bibel angehe, muß ich im Text einige Brennpunkte freilegen, von denen aus sich verschiedene Interpretationsweisen bestimmen ließen.

Für sich genommen beginnt und endet der Text mit einem Rätsel: Jesus «nötigte» seine Jünger. Der Ursprung dieser Nötigung wird nirgends ausgesagt. Widersetzt sie sich einer Weigerung, einem Widerstand der Jünger? Ist sie die Reaktion auf eine Dringlichkeit, das Ziel der Überfahrt zu erreichen? Entspricht sie einem geheimen Plan, und welchem? Der abschließende Satz überrascht nicht weniger: «Denn als das mit den Broten geschah, kamen sie noch nicht zur Einsicht; ihr Herz war verblendet.» Da in dieser Perikope von der Sache mit den Broten keine Rede ist, so werden wir entweder den obengenannten Ursprung niemals kennen, oder er findet sich anderswo bei Markus und verlangt von uns, den ganzen Abschnitt neu in seinem gesamten Kontext zu lesen.

Bleiben wir aber vorläufig im Rahmen der vorgelegten Verse. Der Titel, mit dem man sie gewöhnlich überschreibt, ist doppeldeutig. Tatsächlich wird der Gang Jesu von zwei begründenden Sätzen eingerahmt: «sie hatten Gegenwind» und «der Wind legte sich». Man müßte also wenigstens einen anderen Titel schreiben: Der Gang Jesu auf dem Wasser *und* die Stillung des Sturmes durch Jesu bloße Gegenwart.

Die topographische Thematik kann in mehrfacher Ausrichtung gedeutet werden: Gegensatz Vertikalität/Horizontalität (Berg/Meer, aufrechter Gang/Jünger im Boot); Gegensatz Nähe/Ferne (Vorausfahrt aufs andere Ufer/Weggang zum Gebet, Boot auf dem Meer/er allein auf dem Land, Gang zu ihnen/Vorübergang/Einstieg ins Boot).

Im Blick auf die Zeit werden folgende Akzente gesetzt: «Gleich darauf», «nachdem», «als der Abend anbrach», «es war um die vierte Nachtwache»; was das Affektive betrifft, begegnen wir ausdrucksstarken Beiwörtern wie «allein», «bestürzt», «außer sich», «verblendet». In einer symbolischen Perspektive wird das Meer, das am Anfang Jesus gewaltsam von den Jüngern trennt, in Vers 48 zu einem Weg der Vereinigung; unter den Schritten Jesu werden Land und Meer eins. Literarisch gesehen wird man den Bericht, abgesehen von seiner dramatischen Abfolge, auch unter die Wunderberichte einreihen müssen, mit der Nuance freilich, daß es sich um zwei verschiedene Wunder handelt, von denen das eine auf den Umsturz der Naturgesetze zielt (Gang auf dem Wasser), das andere aber auf die Beherrschung dieser selben Gesetze (Stillung des Sturmes); diese Wunder beziehen sich hier auf Jesus allein und auf seinen Bezug zu seinen Jüngern. Der zentrale Begriff «Gespenst» verdient eine besondere Behandlung, auf die ich noch zurückkommen werde.

Will man diese Verse in den Strom des Markusevangeliums einbetten, so stellt sich sofort und zum mindesten das Problem, wie sich dieser Bericht von der vorausgehenden Sättigung der Menge und von dem anschließenden Vers 53 absetzt, einem Vers, der den Vers 52 ein wenig aufhellt, aber in Widerspruch steht zum Vers 45, und dessen Bedeutung allein in seiner Dissonanz schon weiter untersucht werden müßte, sei es im Blick auf eine geographische Symbolik, sei es in der Analyse verschiedener redaktioneller Quellen. Bei der Erforschung der Parallelstellen sprengen die Verschiedenheiten den Text wortwörtlich auseinander. Um nur einige zu nennen: Im Mattäustext geht Petrus seinerseits auf dem Wasser, und der Bericht endet mit einem Glaubensbekenntnis. In der johanneischen Fassung des Berichts schließt der Weggang Jesu auf den Berg die Erkenntnis seiner messianischen Sendung in sich ein. Nur der Markustext berücksichtigt die topographische Diskordanz (Betsaida – Gennesaret) und vor allem die Wendung: «kamen sie noch nicht zur Einsicht».

Wie der Leser selbst bemerken wird, hat der eben vorgelegte flüchtige Überblick über den Text mit Psychoanalyse rein gar nichts zu tun; er zeigt nur, wie der Abschnitt abzustecken wäre und zu welch geradezu unbegrenzter Anzahl unterschiedlicher Analysen er Anlaß geben könnte.

I. Was die psychoanalytischen Lesungen der Bibel gewöhnlich darstellen

1. Einige Voraussetzungen

Die Verfasser, die sich mit der psychoanalytischen Lesung der biblischen Texte befaßt haben, stimmen in einigen negativen Grundsätzen überein. Sie sagen:

Wenn auch der Text in seiner *Vollständigkeit* wie der offenbare Inhalt eines Traumes angesehen werden muß, so kann doch nicht die Rede davon sein, aus ihm einen vorgeblichen verborgenen Inhalt herauszulösen, den man nur wie ein Insekt unter dem Stein hervorzustöbern hätte. Und wenn es sich, wie in den Paulusbriefen, um einen Bericht in der ersten Person handelt, so geht es nicht darum, sich als Psychoanalytiker des Apostels aufzuführen oder sich anzumaßen, dessen psychologisches Porträt erstellen zu wollen[1].

Das Begriffsfeld der Psychoanalyse ist eine Stütze der Anthropologie. Von solcher Anthropologie aus gesehen wäre (ich sage mit Bedacht: *wäre*) die psychoanalytische Lesung in der Lage, auf die Lücken, die Unvereinbarkeiten und Textverschiebungen aufzumerken; sie hält diese ja mindestens für ebenso wichtig wie die authentische Botschaft selbst[2]. Diese Lesung wäre auch noch (ich sage wiederum: wäre) eine, die sich ganz besonders für die symbolischen Darstellungen interessierte, weil sie sie mit den unbewußten Symbolgestalten in Verbindung brächte, wie sie im Traum, im Symptom oder in der Sinnestäuschung auftreten und so manchmal zu einer Erhellung führen.

Auf radikalere Art würde die psychoanalytische Lesung eine Bedeutungskraft an den Tag bringen: «Etwas wird bedeutend, wenn es im gewohnten Denken und Reden eine Lücke schafft und so an Fragen und Bedeutungen fruchtbar wird. Solcherart ist die Heilige Schrift, die seit ihrer Abfassung nicht aufhört, Denken, Reden und Schreiben zu befruchten. Die analytische Arbeit besteht nicht darin, die verborgene Bedeutung eines offenbaren Inhalts herauszuschälen, sondern aufzudecken, was in der erzählten Geschichte von der Beziehung zur Bedeutsamkeit, von der Stelle, die der Tod einnimmt, von dem Entschwinden des Redenden und von dem Mechanismus, der in der Verformung wirksam ist [...], gesagt wird. Man muß bis auf die Leidens- und Auferstehungsberichte warten, um zu erfahren, daß Tod und Entschwinden den Redenden selbst betreffen, und damit sich inhaltlich das darstellen könne, was die Schrift und ihre Bedeutsamkeit trägt.»[3]

2. *Die Ausrichtung einer psychoanalytischen Lesung von Mk 6,45–53*

Welche Ausrichtung nähme also von diesen Voraussetzungen her die Lesung der Markusstelle 6,45–53?

a. Befassen wir uns zunächst mit den *Diskordanzen* des Textes. Wir müssen feststellen, daß der Vers 52 zwangsläufig auf die Sättigung der Menge zurückweist. Das Unverständnis der Jünger und ihre Passivität («genötigt», ins Boot zu steigen), finden ihre Entsprechung im Unverständnis dessen, was Jesus für die Menge zu tun vorhat (nicht Nahrung kaufen, sondern kostenlos sättigen); das Gegenstück dazu liegt in der Rolle der Jünger, aktive Mittler zwischen Jesus und der Volksmenge zu sein. Gewiß sind nicht sie es, die den Segen aussprechen, doch werden ihnen die Gaben übergeben, «damit sie sie an die Leute austeilten». Subjekte zweiten Ranges also, stumme Subjekte, aber trotzdem wirklich handelnd. Im Blick auf diese Spannung zwischen sprechendem und stummem Subjekt könnte man auch jene Stellen neu überdenken, in denen es heißt, sie «schrien auf» und «er begann mit ihnen zu sprechen» – Gegensatz zwischen dem *infans*, dem Kind, und jenem, der sagt: Ich! der sagt: Ich bin! Du bist nur, wenn ich dich anrufe, denn mein Wort ist tatkräftig, ich bin dein Verlangen, ich schaffe es, indem ich seinen Sitz im Leben verändere, ihm dort eine Stelle zuweise, wo du nicht wußtest, daß es sich fände (er «wollte aber an ihnen vorübergehen»).

b. Beschäftigt man sich eher mit der *symbolischen Beleuchtung* des Textes, so offenbart er einen unerschöpflichen Reichtum. Das im Zeitraum eines Ganges festes Land gewordenes Meer verweist auf die ältesten und fruchtbarsten Mythologien der nährenden Erde: die Mutter Erde, aus der alles Leben entspringt, außer sie enthüllte sich als tödliche Falle, eine Falle, in die nach der Mattäusfassung Petrus fast hineingestürzt wäre. Tödliche Mutter, diese Erde, wenn nicht das Wort des Anderen eingriffe: «Habt Vertrauen, ich bin es» (bei Mattäus der Zuruf: «warum hast du gezweifelt?»). Es greift ein, um das menschliche Subjekt aufs neue aufzurichten als Subjekt seines eigenen Wortes angesichts des Geheimnisses dieses beängstigenden Abgrunds des Nichtgesagten, des Nichtgewußten, des Verlangens ohne grundlegendes und im gleichen Zuge verbietendes Gesetz.

Ich habe bisher den Sinn der Bezeichnung «Gespenst» unbeachtet gelassen (die Jünger «meinten [...], es sei ein Gespenst, und schrien auf»). Sie führt tatsächlich in eine doppelte Thematik hinein: in die Thematik der Körperhaftigkeit und in die der Überkörperhaftigkeit, diese letztere im Sinne einer Antithese zu der als gefährlich, als dämonisch aufgefaßten Körperlosigkeit. Das «Ich-bin», das Anzeichen absoluter Transzendenz, kann sich doch nicht in einem körperlosen Dämon offenbaren[4]. Alle nachösterlichen Erscheinungsberichte fallen hier ein und verleihen der Episode ihre Dimension: Ich bin es und nicht ein körperloser Dämon, nicht eine märchenhafte Erscheinung; aber ich gehe an euch vorbei, so wie ich euch auch später vorangehen werde, so wie ich euch auch ausdrücklich gewählt habe als aktive Verkünder des zu-kommenden Wortes, trotz oder eben gerade wegen

eures Verwirrtseins. Gerade entsprechend eurer Herzenshärte (eures Widerstandes) und eures Unverständnisses (eures mit der Verdrängung verbundenen Mißverständnisses) erneuere ich euch im Zustand des Vertrauens, denn ich – leibhaftig lebendig – bin wirklich bei euch, und nicht die todesträchtige Einbildung einer Halluzination. Weil ich es bin und weil ihr es seid, darum öffnet sich eine Zukunft. Aber ihr seht sehr wohl, daß sich dies nur durch Angst und Sturm hindurch verwirklicht, daß ich selbst an euch vorbeigehen mußte, um zu euch zu kommen. Auf diese Weise könnte man in dem Text das zwischen den Zeilen lesen, was L. Beirnaert als Zweckbestimmtheit der psychoanalytischen Lesung vorschlug, den Tod nämlich und das Entschwinden des Sprechenden selbst angesichts des künftigen Leidens und der künftigen Auferstehung.

c. Wenn ich mich dazu entschlossen habe, *Begriffe* zu gebrauchen wie Not, Bitte, Verlangen, Bezug auf den Anderen und das Wunschsubjekt, auf den Mangel und seine Funktion – und dies alles als Verweisungen erster Ordnung –, dann deswegen, weil sich die meisten der dem Bibelstudium ergebenen französisch sprechenden Psychoanalytiker ausdrücklich oder einschlußweise auf die Formulierungen der Theorie eines Jacques Lacan berufen. Selbstverständlich könnte sich derselbe Untersuchungsgang auf eine Begriffssprache stützen, die der klassischen Terminologie Freuds näher stände (wie es die Gleichwertigkeit gewisser Begriffe bezeugt – denken wir an Widerstand, Unkenntnis, Verdrängung). So würde sich der Gang Jesu auf dem Wasser, um seine Jünger einzuholen und zu überholen, in die dramatische Gestaltung der Ödipus-Szene einfügen: Muß das Subjekt (hier die Jünger) in der Verdrängung seines Verlangens nach der Mutter (der nährenden: «Denn als das mit den Broten geschah, kamen sie noch nicht zur Einsicht») nicht seine Angst vor einer gewissen Rückkehr des Verdrängten durchleben, eine Angst, die teilweise durch das Wort des Vaters besänftigt wird («Habt Vertrauen, ich bin es; habt keine Angst!»), eines Vaters, der sich erhebt, um der Mutter (das heißt hier dem Meer[5], dem Wasser der Geburt und des Lebens, der Quelle der Nahrung, der Fische nämlich) sein Verbot entgegenzuschleudern? Petrus macht im Mattäusbericht die grausame Erfahrung dieser «Mutter», da sie ihm nahe ist (keine Trennung mehr zwischen Erde und Mutter) und doch gekennzeichnet als dem Vater anheimgegeben (vgl. wiederum Petrus).

Dies sind in ihren unterschiedlichen Terminologien und Perspektiven die Richtlinien, nach denen sich eine psychoanalytische Lesung der Heiligen Schrift gestalten könnte. Sicher wird es der Leser bedauern, daß ich die verschiedenen Möglichkeiten derartiger Schriftlesung nur angedeutet habe. Vor allem hoffe ich, daß ihn das, was ich eine regelrechte *methodologische Täuschung* nennen möchte, skandalisiert hat.

II. Der methodologische Fehler solcher Lesung

Ich maße mir an zu behaupten, daß die hier vorgelegten Entwürfe einer Schriftlesung den Text nicht nur nicht öffnen, sondern ihn vielmehr verschließen. In der Tat bemerkt man bei genauerem Hinsehen, daß durch die angewandten Begriffe (und es ist unbedeutend, ob sie von Lacan oder von Freud stammen) der Text hier umkleidet, ja verkleidet wird, verbunden mit der dreisten Behauptung, aus ihm mehr herauszuholen, seinen verborgenen Sinn zu enthüllen. Wenn ich mir eine etwas grobe Metapher erlauben darf: Es ist bei dieser Art Pseudoanalyse wie bei einer Konservenfabrik, in die man die Schweine hineintreibt und aus der man am Ende Fleischkonserven erhält; aber obwohl die Schweine in anderer Form geliefert werden (außer es handelte sich um offensichtlichen Betrug), so ist es doch wieder nur das, was sie hineintrugen. Ebenso lassen auch die der psychoanalytischen Theorie entlehnten Begriffe, die ich in Wirklichkeit auch nur auf *Paraphrasen* anwandte, keinerlei neue Dimensionen aufgehen. Höchstens dienen sie als Illustration dafür, daß in diesem Text ganz oder teilweise von Freud bereits Entdecktes aufgefunden wird.

Worin würde denn dem Leser des Neuen Testamentes tiefere Einsicht zuteil, wenn er die Jünger als Darsteller des Ödipus-Dramas betrachtete? Daß sich diese Szene unter dem Zeichen einer Bitte, eines Bedürfnisses, eines Verlangens abspielt (so wie gewisse Psychoanalytiker jede Subjekt-Objekt-Beziehung sehen), das mag noch hingehen! Doch welch zusätzlichen Gewinn kann die unter diesem Zeichen gelesene Evangelienperikope noch beibringen? Wer weiß nicht seit Freuds *Die Traumdeutung*, daß jeder Mensch in seinen Träumen Herr der Elemente, Sieger über Zeit und Raum ist? Aber muß dies bei jedem Wunderbericht in Erinnerung gerufen werden? Viele «psychoanalytische» Interpretationen des Alten[6] und des Neuen Testaments lassen sich tatsächlich zusammenfassen als das *Anlegen* (anlegen im Sinne von Verbandanlegen) eines vorgefertigten und dem Geist seines Schöpfers vertrauten Rasters *an* den Text, ohne wirklich in ihn einzudringen, so daß der Text letzten Endes eher ausgenutzt als untersucht wird.

Man könnte mir hier das Vorgehen Freuds selbst entgegenhalten. Hat er nicht in seinem Buch «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» und

in «Eine Kindheitserinnerung Leonardo da Vincis» dem den Weg gebahnt, was schon sehr früh als *angewandte Psychoanalyse* bezeichnet wurde? Man möge sich daran erinnern, daß Freud und die ersten Psychoanalytikergenerationen, die ihn in diesem Punkt nachgeahmt haben, mehr darum besorgt waren, in der Kultur eine Bestätigung ihrer revolutionären Eingebung zu finden, als ihren Zeitgenossen die Überraschung zu bereiten, in Hamlet den Prototyp des am Ödipus-Komplex kranken Menschen zu brandmarken. Ursprünglich entsprachen die Werke der sogenannten «angewandten Psychoanalyse» einem doppelten Zweck: sie sollten einerseits die Verleumder der Psychoanalyse treffen, indem sie ihnen bewiesen, daß der gemeinsame Wurzelboden der abendländischen Kultur von Beispielen wimmelt, die mit den Entdekkungen Freuds hinsichtlich des Unbewußten übereinstimmen; anderseits sollten sie den Autoren erlauben, auf dem Weg einer Relektüre von Meisterwerken sich selbst in der Gültigkeit ihrer Intuitionen zu bestärken und mittels ihrer Auslegung der Geschichte anderer ihre eigene Geschichte aufzuzeichnen. In dieser Hinsicht ist Freuds «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» beispielhaft. Das ist nicht mehr völlig unser Standpunkt. So wird man also wünschen, daß ich auf die Frage antworte, die sich heute stellt: Kann die Psychoanalyse zum Verständnis eines Textes und im besonderen eines biblischen Textes beitragen? Bevor ich auf diese Frage antworte, möchte ich die psychoanalytischen Weisen der Lesung von einer gewissen Anzahl Anschuldigungen freisprechen.

III. Nichtigkeit gewisser gegen die psychoanalytische Schriftlesung vorgebrachter Einwände

1. Eine Herabsetzung?

Eine der ersten und verbreitetsten dieser Anschuldigungen betrifft die Interpretation; sie wird *herabsetzender* Tendenz angeklagt. Es ist eine so häufige Beschwerde, daß die Verfasser psychoanalytischer Literatur selbst die Verteidigung übernehmen (vgl. oben Anm. 1). M. Sales etwa schreibt: «Der dornigste Punkt der vorgeblich ‹psychoanalytischen› Schriftlesungen ist immer dort, wo man ausdrücklichen theologischen Hinweisen unmöglich aus dem Wege gehen kann (...) Das ist besonders deutlich in bezug auf das ganze Neue Testament, vor allem die Evangelien. Hier ist der Text von solcher Art, daß jeder, der seine eigentliche Schärfe nicht aushält und annimmt, gezwungen ist, diese seine Einstellung mit Hilfe einer massiven Herabsetzung der im Text enthaltenen zentralen Botschaft zu verteidigen.»[7]

Vielleicht müßte man daran erinnern, daß das (außerordentlich komplexe) Gefüge der Interpretation in der psychoanalytischen Praxis es als eine *contradictio in terminis* verbietet, ihr, dieser Interpretation nämlich, das Beiwort herabsetzend anzuhängen. Denn entweder schafft die Auslegung einen neuen Sinn, oder es ist keine Auslegung. Doch ist es richtig hinzuzufügen, daß dies erst hinterher wahrgenommen werden kann, in der nachträglichen Feststellung, daß die Interpretation diese oder jene Sinnwirkung, Verschiebung oder Aufhebung der Verdrängung hervorgebracht hat. Übrigens wird das Beiwort «herabsetzend» unterschwellig mitgetragen von der Abneigung der Kommentatoren – besonders der aus dem Klerus –, die Psychoanalyse mit ihrem Geruch von Sexualität und die sakrale Literatur einander angenähert zu sehen.

2. Zu klinisch?

Ein zweiter Typ von Kritik beruht auf einer bestimmten Auffassung psychoanalytischer Lesung. Man sagt, sie sei *klinisch*, mit der Aufgabe betraut, in einem Text jene *Symptome* zu registrieren, die den in der Pathologie bekannten ähnlich sind, sie also auf ein anderes System zu beziehen, das den offenbaren Text unterschwellig trage. In diesem Fall müsse man die Lesung eines kurzen Abschnittes mit Vorsicht durchführen. «Tatsächlich verleiht erst eine große Zahl von Beobachtungen einer psychoanalytischen Diagnose Wert; man braucht Zeit, um in die Mechanismen des Unbewußten eines Individuums einzudringen. Um sich also über die Struktur des ‹anderen Systems›, dessen Spur das gesamte Textcorpus ist, aussprechen zu können, müssen auf dies letztere die aus der Lesung einer einzelnen Stelle gewonnenen Hypothesen ausgedehnt werden.»[8] Eine solche Kritik hätte nur dann einen Wert, wenn man die Auffassung der psychoanalytischen Praxis annähme, auf der sie beruht; ich werde weiter unten zeigen, daß ich sie nicht annehme.

3. Subjektiv?

Dritter Einwand, und nicht der mindeste: Die psychoanalytische Lesung ist subjektiv, unsicher, nicht wissenschaftlich streng. Ich werde auf die Funktion des «Ich» in diesem Bereich auch noch zurückkommen. Aber man muß daran erinnern, daß wenn auch nicht jede vom Patienten zurückgewiesene Interpretation dadurch von selbst schon notwendig gültig ist, doch sehr wohl der Ausruf: «Oh, aber das, das ist *Ihre* Auslegung!» einem Psychoanalytiker leicht den Ge-

danken eingibt, er befinde sich auf dem richtigen Weg. Die Gültigkeit einer Interpretation richtet sich nach den oben genannten rückblickenden Kriterien; man darf aber nicht vergessen, daß sie ein unsicheres Gefüge darstellt (offensichtlich wären mehrere Interpretationen möglich; der Augenblick und die Formulierung einer bestimmten Auslegung hätten andere sein können). Ist die Interpretation aber einmal erstellt, dann gilt sie als eine Wirklichkeit, die nicht mehr in Frage gestellt werden kann[9]. Jede weitere Interpretation desselben Sachverhalts kann sich nur von ihr aus ergeben, möge die Unbestimmtheit der Überbestimmtheiten eines und desselben Produkts des Unbewußten sein, wie sie wolle.

4. Kein angemessener Bezug zum Text?

Vierter und letzter Einspruch; er schließt die vorhergehenden in sich (vor allem den vom abwertenden Charakter): Da sich die psychoanalytische Lesung zwangsläufig auf jedweden Text anwenden läßt, ist er letzten Endes ungeeignet, die ganz eigentliche Aussage des Textes, seine Schärfe also, wie M. Sales sich ausdrückte (vgl. Anm. 7) zu respektieren. J.-N. Aletti schreibt: «Was aus einem einzelnen Schriftwerk (den Evangelien) die Schrift schlechthin macht, das heißt die Referenz für alles christliche Reden, das ist die Auferstehung, Bedingung und Gegenstand eines Glaubensaktes in einem. Darum vermögen die Geisteswissenschaften die Beziehung zwischen der Schrift und den übrigen Schriftwerken nicht zu analysieren.»[10] Bezüglich des Buches von Françoise Dolto[11] ruft M. Sales aus: «Das Evangelium riskiert nicht viel bei einem solchen Unterfangen, das der Schrift kaum dient und auch der Psychoanalyse nicht zur Ehre gereicht» (aaO.).

Die Absicht dieser Kritiken geht dahin, der Psychoanalyse auf dem Gebiet kanonischer Schriften das letzte Wort zu nehmen; man sagt, die Psychoanalyse könne uns gewisse Dinge lehren, ihre Grenzen verböten es ihr aber, sich mit dem Wesentlichen zu befassen, nämlich mit der Beziehung zwischen Schriftlesung und Glauben. Die Psychoanalyse sei diesem Untersuchungsgegenstand nicht gewachsen. Solche Kritiken, die jedesmal nach einem Lob der geschichtskritischen Methoden vorgebracht werden, betreffen nicht nur die Grundfrage, auf die ich am Schluß eingehen werde, sondern sie erinnern auch in einzigartiger Weise an die Bannflüche, die gegen die Vorläufer dieser selben, heute klassisch gewordenen Methoden geschleudert wurden. Was haben sie doch Angst, diese Hüter des Glaubens!

IV. Eine mögliche psychoanalytische Schriftlesung

Ich habe mich bisher nach einem kurzen Überfliegen des Markustextes bemüht, zu zeigen, was eine auf allgemein gebilligten Kriterien gründende psychoanalytische Lesung sein könnte, wenn einmal gewisse Bedingungen erfüllt sind (Ehrfurcht vor der Gesamtheit des Textes; Weigerung, in ihm nach einem sogenannten verborgenen Inhalt zu forschen, Abstand von einer Verpsychologisierung der Hauptpersonen des Berichtes). Ich hoffe, ich konnte am lebendigen Fall zu verstehen geben, daß diese *vorgebliche* psychoanalytische Schriftlesung nur ein bloßer Blickfang ist und daß eine gewisse angewandte Psychoanalyse heute ihren Sinn verloren hat.

Was die geläufigsten Kritiken der psychoanalytischen Lesung betrifft, so beruhen sie auf einem Mißverständnis. Die Unangepaßtheit einer Lesemethode (hier das Corpus der psychoanalytischen Theorie in seinem Bezug zur Heiligen Schrift) steht nicht zur Debatte. In Frage steht die Definition der *Gültigkeitskritierien einer psychoanalytischen Lesemethode* und noch mehr deren *Anwendung*.

1. Einige Gültigkeitskritierien

Zu oft gilt nämlich folgende Alternative: entweder hat die gegebene Begriffsbestimmung nichts spezifisch eigenes und wäre leicht auf jeden anderen Typ von Lesung anzuwenden (vgl. die weiter oben zitierte Definition von L. Beirnaert), oder der Autor erfüllt sein Programm nicht. So schreibt A. Vergote: «Einen Text verstehen, das heißt auch, ihn für sich selbst zu verstehen, sich seinen Sinn anzueignen.»[12] In der Folge seiner Studie aber erfaßt Vergote nur Entsprechungen zwischen den Strukturen des Unbewußten und dem Paulinischen Text. Der Verfasser verschwindet völlig als menschliche Person hinter seiner eigenen Lesung; er sagt überhaupt nicht, welchen Weg der Text des heiligen Paulus in ihm gegangen, welchen Anklang er in ihm gefunden hat.

Hier erhebt sich meiner Ansicht nach die Hauptschwierigkeit. Es wäre in der Tat ein Leichtes, mir zu entgegnen: Gut, Sie «psychoanalysieren» Paulus, Jesus oder Petrus nicht; aber dann ist es eben ihre eigene Psychoanalyse, die sie da darstellen. Ja und nein. Hier geht es um das «Ich» auf psychoanalytischem Gebiet und um den Unterschied zwischen seinem persönlichen Einsatz und einem schlechtbestellten Subjektivismus.

Denn wenn ich mich auch weigere, an irgendeinen Text den Raster der Psychoanalyse anzulegen, wenn ich auch meine, daß der Psychoanalytiker überhaupt

keine «Methode» zur Verfügung hat – im Gegensatz zum Semiotiker (vgl. die großartige Untersuchung des uns vorgeschlagenen Markusabschnittes durch die Gruppe von Entrevernes[13], der im voraus zu seiner Arbeit über eine Methode verfügt, die es ihm erlaubt, seine Lesung in Gang zu bringen – so besitzt der Psychoanalytiker doch die Erfahrung einer Praxis, und diese Praxiserfahrung dient nicht der Illustration und auch nicht der Verifikation einer Theorie, deren Gegebenheiten er sich schon angeeignet hätte; diese Erfahrung hilft ihm vielmehr, in jedem Augenblick das zu entdecken, zu schaffen und zu finden, was ihm das theoretische Corpus unterbreitet.

Soll das heißen, der Psychoanalytiker habe zu den biblischen Texten nichts zu sagen? Wenn man die Frage folgendermaßen stellt: Kann die Exegese von der Psychoanalyse etwas erwarten? dann antworte ich ohne Zögern: Nein. *Die Exegese hat von der Psychoanalyse nichts zu erwarten.* Umgekehrt erwartet der Psychoanalytiker etwas von seiner Schriftlesung. Oftmals ist das für ihn eine Lektüre wie jede andere, die Entzifferung eines der Kulturdenkmäler, in denen die Psychoanalyse wurzelt; auch wird der Psychoanalytiker die aus seiner täglichen Praxis erworbenen Erfahrungen benutzen: das aufmerksame Hinhören und – soweit das ohne Vorurteile dem Text gegenüber möglich ist – die inneren und äußeren Verbindungslinien zum Text, das Einbetten des Textes in seinen Kontext und schließlich seine umfassende Zweckbestimmung. Dieser letzte Punkt verdient hervorgehoben zu werden. Er zeigt nämlich, wie absurd es ist, den Psychoanalytiker auf dem Gebiet theologischer oder anderer Verweise der Unzuständigkeit zu zeihen, ihm vorzuwerfen, er reduziere alles auf den kleinstmöglichen Nenner. Wie könnte man in Mk 6,45–52 zum Beispiel die unmittelbar Gott oder die Auferstehung anzielenden Aussagen beiseite lassen, wo doch der Text ausdrücklich auf das Gebet und die Furcht der Jünger Bezug nimmt, Furcht vor einem Körper ohne Körper, vor einem Gespenst; ein solches Ausblenden ergäbe einen buchstäblich un-sinnigen Text.

Vermutlich wird solches Lesen das Textverständnis nicht mehr bereichern als jede andere Weise. Indessen ist es gut, daran zu erinnern, daß ein Text ohne Leser aufgehört hat zu leben. Die psychoanalytische Theorie wird wahrscheinlich keine Anreicherung erfahren; aber wenn sich der Psychoanalytiker wirklich in diese Lektüre engagiert, wenn er sich den Text wirklich angeeignet hat, wird er in solch einzigartigem Lesen an das herankommen, was auf dem psychoanalytischen Gebiet als das allgemeinste gilt: das «Ich». Er hat dann ein neues Werk geschaffen, ein Werk, das sich der Eigenständigkeit und der Herausforderung des Gelesenen unterwirft, aber ein neues trotzdem. Ein besonders sprechendes Beispiel findet sich in der seit fast zwanzig Jahren weitergeführten Arbeit Conrad Steins über «Die Traumdeutung» von Sigmund Freud[14].

In anderen Fällen (und sie sind es, die den Hauptanteil «psychoanalytischer Schriftlesung» bilden) spricht der Autor, der Psychoanalytiker, einschlußweise oder ausdrücklich als Glaubender, als einer, der den betreffenden Text mit einem Sinn belädt, der zum mindesten nicht neutral ist. Zuweilen kommt diese Mischung der Genera «psychoanalytisch» und «christlich» der Ungehörigkeit reichlich nahe; ich gestehe, daß ich mir nie hätte denken können, man würde mir ein «christliches Modell der Lösung des Ödipuskomplexes» vorstellen![15]

2. *Zur Anwendung*

Lassen wir einmal diese Extreme beiseite. Übrigens wundere ich mich immer wieder, daß Autoren, die mit großer Freiheit, Spontaneität und persönlichem Einsatz (vgl. Françoise Dolto, aaO.) über biblische Texte schreiben, nicht im gleichen Zug ihren Beweggrund in Frage stellen, aus dem heraus sie diese Texte lesen, mit anderen Worten ihren Bezug zum Glauben, wie der Glaube sich in ihre Praxis, ihre Methodologie, ihre psychoanalytische Kritik einfügt. Endlich muß man sagen: Wenn die psychoanalytische Kur so oft angeklagt wird, sie führe zum «Verlust des Glaubens», so ist das keine bloße Einbildung, hinter der sich einer verschanzt, der den Risiken dieser Therapeutik aus dem Wege gehen will. Die psychoanalytische Praxis und ihre Vertrautheit mit dem Unbewußten ist nämlich eine *kritische* Praxis. Gut also, Sie sind Psychoanalytiker, Sie haben den Glauben, Sie lesen die Bibel. Aber so sagen Sie uns nun, ob Sie die Wohltaten dieser Anhängerschaft an die Psychoanalyse in ihrem Wert erkannt haben, ob ihnen klar ist, welche Befürchtungen sie ausschaltet, ob Sie die Absicht richtig einschätzen, die unterschwellig daliegt, sich mit der Allmacht zu identifizieren. Ich weiß sehr wohl, daß die bestehenden Schwierigkeiten dies alles fast unmöglich machen. Denn jeder Psychoanalytiker macht die Erfahrung, daß sein Vorhaben, zu schreiben, die Aufhebung und zugleich die Beibehaltung der Unkenntnis beabsichtigt. Aber es ist mein Wunsch, daß die Frage mindestens gestellt und die Geschichte des Glaubens in jedem von uns wenigstens erwähnt wird, dieser als ein Vorgang, dessen sich der einzelne Mensch bewußt sein muß.

Ich ahne es, man wird letztlich berechtigterweise fragen: Und Sie? Ein Ansuchen, dessen Unausweichlichkeit mir beinahe den Mut genommen hätte, diesen

Artikel zu schreiben. Ich hätte die vorausgehenden Seiten nicht verfaßt, liefen nicht so viele Mißverständnisse über die psychoanalytischen Bibelinterpretationen um, wäre ich nicht davon überzeugt, daß man ebensowohl darauf verzichten muß, von der Psychoanalyse etwas zu erwarten, was sie nicht geben kann, als darauf, dem der Bibellesung ergebenen Psychoanalytiker das Wort zu erteilen. Ich hätte vielmehr nur gesagt: Laßt mich so, wie ich bin, den *Markus lesen*, laßt den Text in mir seinen Weg gehen, seine untilgbaren Spuren hinterlassen, gebt mir zu sehen, was nicht aufgezeigt ist, gebt mir zu verstehen, was man nicht mehr sagt und doch immer sagen wird, laßt mich den begleiten, der nicht begriff...

«Er hat das Boot auf das Ufer gezogen. Mit mürrischem Blick schätzt er die Zeit ab, die er braucht, um das zerfetzte Segel auszubessern. An diesem aufreibenden Tag, in dieser schreckhaften Nacht hat er nichts begriffen. Alles war ihnen Zwang, alles war ihnen Widerstand gewesen. Als man sich endlich zur verdienten Ruhe hätte niederlassen können, hieß es aufbrechen. Als sich die Abendkühle in die schmutzigen Kleider hineinschlich, mußten sie an Ort und Stelle ausharren, und mit solchen Leuten! Und dann, welch eine verrückte Idee, bei Nacht und drohendem Sturm sich einzuschiffen! Warum bloß? Sein Groll zerfließt in Ermüdung, in nebelhaften Erinnerungen an menschliche Gesichter.

Er sieht erneut vor sich dieses Gesicht der Frau, als er ihr gestern das Brot hinreichte. Sie hat danke gesagt. Hungrig, aber nicht gierig. Bewegt, nicht entsetzt. (Er selbst hatte im Grunde solche Angst. Er hatte sich in dieser Nacht so geängstigt.) Sie war geduldig, es war eine gealterte Geduld, auf dem Sprung zu einer neuen Ungeduld. Aufmerksam war sie, diese Frau, so von innen her aufmerksam, schön in ihrem Einklang mit dem grünen Gras, trotz Staub und Lärm. Er wird sie wiederfinden. Sie wird verstehen, warum er nicht verstand. Sie wird verstehen, daß er jetzt verstanden hat, daß er fast verstanden hat. Sie wird mit ihnen gehen.

Wenn das Licht Meer und Sand zu einer einzigen blinkenden Fläche zusammenschmilzt, dann wird er erwachen.»

[1] A. Vergote, Apport des données psychanalytiques à l'exégèse: Exégèse et herméneutique (Paris 1971) 109–173.

[2] A. Vergote, Psychanalyse et interprétation biblique: Dictionnaire de la Bible, Supplément, Bd. IX (1973–1975) 252–260.

[3] L. Beirnaert, Approche psychanalytique: Les miracles de Jésus (Paris 1977) 183–188.

[4] P. Benoît et M. E. Boismard, Synopse des quatre Evangiles, Bd. II, 449, über das Thema der «Lehre Petri».

[5] Anm. d. Übers.: Im französischen Text ein Wortspiel: «interdire la mère (= la mer, ...)»

[6] L. Beirnaert, La violence homicide, l'histoire de Caïn et d'Abel: Le Supplément, Nr. 119 (1976) 435.444.

[7] M. Sales SJ, Possibilités et limites d'une lecture psychanalytique de la Bible: Nouvelle Revue Théologique (1979) 699.

[8] J. N. Aletti, Une lecture en questions: Les miracles de Jésus, 189–208.

[9] Zu diesem Thema vgl. z.B. S. Viderman, La construction de l'espace analytique (Paris 1970) 55–71.

[10] J. N. Aletti, Une lecture en questions: Les miracles de Jésus, 189–208.

[11] F. Dolto, L'évangile au risque de la psychanalyse, Bd. I (Paris 1977), Bd. II (1978).

[12] A. Vergote, Apport des données psychanalytique..., vgl. oben Anm. 1.

[13] Signes et paraboles. Sémiotique et textes évangeliques (Groupe d'Entrevernes), «Il n'avaient pas compris au sujet des pains», 53–91.

[14] C. Stein, Sur l'écriture de Freud: Etudes Freudiennes (Paris) Nr. 7–8, 70–119; L'émergence, fragment d'un commentaire de L'Interprétation des rêves de S. Freud: Etudes Freudiennes (Paris) Nr. 9–10, 147–167; La mort d'Oedipe (Paris 1977), vgl. bes. Kap. IV, 75–92; Das Unsterblichkeitsverlangen: CONCILIUM 11 (1975) 312–316.

[15] A. Besançon, Du modèle chrétien de résolution du complexe d'Oedipe: Contrepoint, Nr. 6 (Paris 1972) 79–94.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

DOMINIQUE STEIN

1931 geboren in Paris, Studium an der medizinischen Fakultät in Paris, Assistenzärztin an den Psychiatrischen Anstalten (Seine), Doktor der Medizin 1962, Fachärztin für Neuro-Psychiatrie. Psychoanalytikerin. Mitglied der Gesellschaft für Psychoanalyse in Paris von 1962 bis 1979. Veröffentlichung zahlreicher Artikel über klinische Medizin und psychoanalytische Theorie sowie poetischer Texte in den folgenden Zeitschriften: L'Inconscient (Paris); Revue Française de Psychanalyse (Paris); Etudes Freudiennes (Paris). Über die heilige Thérèse de Lisieux: Une nuit de lumière: La Vie Spirituelle (Mai–Juni 1972); über die Frau im allgemeinen: Le statut des femmes dans les lettres de Paul: Lumière et Vie (September–Oktober 1978); über das Buch von F. Dolto (L'évangile au risque de la psychanalyse): Le point de vue d'une psychanalyste: Jésus (Paris 1979). Anschrift: 186, rue de Vaugirard, F–75015 Paris, Frankreich.

Pinchas Lapide

Eine jüdische Exegese des Seewandels

I. Jüdische Fragen

Einem Juden, der diese acht Verse vom Seewandel liest, drängen sich etliche Fragen und Schwierigkeiten auf.

Warum mußte Jesus seine Jünger «zwingen» (6,45) in das Boot einzusteigen (ein *hapax legomenon* bei Mk)?

Wenn er sich, wie so oft, zurückzieht, um in der Einsamkeit zu «beten» (6,46), widerspricht dies nicht allen theophanischen Andeutungen, mit denen in der Folge der Bericht von seinem Seewandel reichlich ausgestattet ist?

Wenn es «schon spät geworden war» (6,35), ehe die Speisung der «fünftausend Männer» (6,44) begonnen hatte, wie kommt es, daß es nach ihrer Speisung, dem Sammeln der Brot- und Fischreste, der Verabschiedung von der Menge und der Abfahrt der Jünger heißen kann: «Und als es Abend geworden war» (6,47)?

Wenn das Boot «mitten auf dem Meer» war (was eine Mindestdistanz von vier Kilometern vom Ufer besagt), wie konnte Jesus «sehen», daß sie sich «beim Rudern quälten». (6,48)?

Wenn er sah, wie sie sich «quälten», warum wartet Jesus vom «Abend» bis zum Morgengrauen («die vierte Wache») ehe er «zu ihnen kommt» (6,48)?

Wie ist sein Seewandel bei starkem «Gegenwind» (6,48) und Wellengang überhaupt vorstellbar?

Wie paßt die Aussage «er wollte an ihnen vorübergehen» (6,48) zu seiner naheliegenden Absicht, ihnen in Seenot Beistand zu leisten?

Wenn die Jünger «ihn» sahen – also Jesus – warum «meinten sie es sei ein Gespenst» (6,49)?

Warum startet das Boot vom Speisungsort, dem Auftrag Jesu gemäß, am Abend in Richtung Bet-Saida (6,45) und kommt am hellen Tag ganz unerwartet in Gennesareth an (6,53)?

Da jeder damalige Jude, der das Wunder der Speisung eben miterlebt hatte, völlig überzeugt gewesen wäre, daß Jesus, sollte er dies beabsichtigen, auch auf dem Wasser wandeln könne, warum all das «Aufschreien», «Entsetzen» und die «Bestürzung» (6,49f.) der Jünger?

Wenn die Jünger «bei den Broten» (6,52) keine Einsicht gewonnen hatten, warum werden die Fische des Speisungswunders hier weggelassen?

Was haben die Jünger «bei den Broten» eigentlich «nicht verstanden» (6,52)?

Da Juden und Christen sicherlich verschiedene Antworten auf diese offenen Fragen geben werden, müssen wir uns wohl beide mit der rabbinischen Endzeithoffnung begnügen, die in dem Kürzel «TEKU» zum Ausdruck kommt und besagt, daß, betreffs umstrittener Lehrmeinungen, «der Tischbite (d.h. Elia aus Tischbi als Vorläufer des Messias) Fragen und Probleme beantworten werde»[1].

II. Der vormarkinische Kern

Ob dieser Seewandel bereits vormarkinisch mit der Speisung der 5000 verknüpft war; ob ein «Naturwunder», ein «Legitimationswunder», eine Sturmstillung, eine Christophanie, eine Präfiguration der Eucharistie oder eine Kombination dieser Elemente der Aussage-Intention des Mk entsprechen, bleibt bis heute genau so umstritten, wie die Kardinalfrage, wie weit es sich hier um markinische Redaktion handelt, und was hier – wenn überhaupt – als historischer Kern der Erzählung gelten kann. Um zur ältesten Tradition zurückzugelangen, sollte man wohl zuerst diejenigen Stellen abschälen, die deutlich die beiden bekannten Grundmotive markinischer Redaktion: Das sogenannte Messiasgeheimnis und das Unverständnis der Jünger hervorheben.

Zum ersteren gehören m.E. seit Mk 1,1 alle Elemente, die den Seewandel als Epiphaniegeschichte «des Sohnes Gottes» schildern wollen. Das bezieht sich auf Jesu Wandel «vom Berge her» (vgl. Dt 32,2; Ri 5,4f. Hab 3,3) wie auch, daß er über das Wasser schreitet (vgl. Ps 77,20; Jes 43,16; LXX Hiob 9,8).

Einerseits konnten auch Mose, der «erste Prophet» (Dt 34,10) sowie die Propheten Elia und Elisa trockenen Fußes über die Wasser schreiten:

1. Jesus als neuer Mose, Elia, Elisa

«Und Der Herr sprach zu Mose: ... Du aber hebe deinen Stab auf und recke deine Hand über das Meer und teile es *mitten durch*, so daß die Kinder Israel auf dem Trockenen *mitten durch das Meer* gehen... und die Kinder Israel gingen hinein *mitten ins Meer...*» (Ex 14,15f. und 22).

Das dreifache «mitten ins Meer» oder «mitten durch das Meer» mag in Mk 6,47 «mitten auf dem Meer» nachklingen – um so mehr, als Mose sechsmal bei Mk

namentlich erwähnt wird (Mk 1,44; 7,10; 10,3 und 4,12.19 und 12,26) und etliche weitere Male als Vergleichsperson für Jesus im gedanklichen Hintergrund aufzutauchen scheint.

Da die Zeit jedoch «nahe dem Pascha» war, wie Joh 6,4 erläutert, mag hier ursprünglich an den Vers aus den Hallel-Psalmen gedacht worden sein, die am Sederabend rezitiert werden: «Als Israel aus Ägypten zog...da wurde Juda Sein Königtum, Israel Sein Königreich. Das Meer sah es und floh... Was war mit dir, du Meer, daß du flohest?» (Ps 114,1ff.)

Noch klarer mutet die Parallele bei Elia und Elisa an: «Und fünfzig von den Prophetenjüngern gingen hin und standen von ferne; aber die beiden standen am Jordan. Da nahm Elia seinen Mantel... «und schlug ins Wasser, das teilte sich nach beiden Seiten, so daß die beiden auf trockenem Boden hinüber gingen.» (2 Kön 2,7f.)

«Und er (Elisa) nahm den Mantel, der Elia entfallen war, und schlug ins Wasser und sprach: «Wo ist nun Der Herr, Der Gott Elias?... «Da teilte es sich nach beiden Seiten und Elisa ging hindurch...» (2 Kön 2,14f.)

Da Mose und Elia als Kronzeugen in der Verklärung (Mk 9,4ff.) dienen, und nur dank Göttlicher Hilfe die Wasser bezwingen konnten, mag Mk 6,48a auf einer vormarkinischen Tradition beruhen, die Jesus diesen Propheten gleichsetzt. Eigentlich handelt es sich um eine zweifache Überbietung – sowohl im Falle der Speisung (vgl. 2 Kön 4,42–44 mit Mk 6,35–44) als auch im Fall der Wasserbezwingung (vgl. 2 Kön 2,14f. mit Mk 6,45–52).

Anders steht gut markinisch mit 48b: «Und er wollte an ihnen vorüber gehen», was wohl nur das dreifache «Vorübergehen» Gottes und Seiner Güte vor Mose evozieren will: «Ich Will vor deinem Angesicht All Meine Güte *vorübergehen* lassen, und Will vor dir kundtun Den Namen des Herrn... wenn dann Meine Herrlichkeit *vorübergeht*, Will Ich dich in die Felskluft stellen und Meine Hand über dich halten, bis Ich *vorübergegangen* Bin...» (Ex 33,19–23).

Das «Kundtun des Namens Des Herrn» das hier dem Mose versprochen wird, mag dann zur Offenbarungsformel *egò eimí* geführt haben, wie wir sie aus Ex 3,14 (aber nur in der LXX-Übersetzung) kennen. Das «Vorübergehen» *ohne* erkannt zu werden (6,49) könnte sein Vorbild aus der Theophanie bei Hiob entlehnt haben, wo es heißt: «Siehe, Er geht an mir vorüber, ohne daß ich's gewahr werde; und wandelt vorbei, ohne daß ich's merke» (Hiob 9,11) – um so mehr, als es zwei Verse zuvor bei Hiob lautet: «Der Herr ... geht auf den Wogen des Meeres» (Hiob 9,8). Ebenso kann das Furchtmotiv der Verwirrung, der Angst und des Entsetzens der Jünger («gar sehr über alle Maßen» in 51b), das in unserer Perikope aller Logik zu entbehren scheint, nur dem «Fliehen» und dem «Fürchten» des Volkes (Ex 20,18 und 20) der LXX-Version der Theophanie am Sinai entnommen worden sein – analog zum «sie waren vom Schrecken ergriffen» (Mk 9,6), als Jesus «auf einem hohen Berg» (Mk 9,2) verklärt wurde.

«Fürchtet euch nicht»! (6,50b) würde dann aber kein Gotteswort sein, sondern eher der Beruhigung Moses (Ex 20,20) entsprechen, was wiederum einem der urchristlichen Jesusbilder eines Mose Redivivus nahekäme[2].

Was das zweite markinische Grundmotiv, das Unverständnis der Jünger, betrifft, wird dies in 51b und 52 so überdeutlich hervorgehoben, daß wir den Schluß der Perikope wohl mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit der Redaktion des Evangelisten zuschreiben können. Dieses «Unverständnis» der Zwölf, das sich kurz zuvor beim Speisewunder (6,37) gezeigt hat, durchzieht ja das gesamte Evangelium (vgl. 1,38; 4,13; 4,40; 7,18; 8,14–21; 8,32f; 9,9; 9,19; 9,32; und 10,32) wie ein roter Faden, nur um als letzte Konsequenz ihrer «Verhärtung» in ihrem kläglichen Versagen in der Passionsgeschichte (14,26–31; 32,42.50f., 66–72) zu kulminieren[3].

Daß es letztlich der römische Hauptmann zu Füßen des Kreuzes ist, der als erster *Heide* Jesus christologischen Tribut zollt: «Dieser Mensch war in Wahrheit Gottes Sohn!» (15,39), harmonisiert mit dem Nachtrag im «Markus-Schluß» demgemäß die *jüdischen* Jünger auch nachösterlich vom Auferstandenen wegen «ihres Unglaubens und der Härte ihres Herzens» (16,14) gescholten werden.

Es erübrigt sich wohl, hier einzuwenden, daß ein Jesus, der sich ausgerechnet «unverständige» Jünger als inneren Kern seiner Bewegung erwählt, genau so unhistorisch wirkt, wie ein «ungläubiger» Zwölferkreis, der Heim und Hof verlassen hat, um seinem Meister auf Gedeih und Verderb Nachfolge zu leisten.

Wir haben es also hier mit dem redaktionellen Niederschlag des Überganges nach dem Jahre 70 vom Judenchristentum zur Heidenkirche zu tun.

2. Jesus als neuer Jona

Anders steht es offensichtlich mit Vers 51a: «Und er stieg zu ihnen ins Boot, und der Wind legte sich.»

Auf Anhieb erinnern diese Worte an die Sturmstillung (4,39), wobei jedoch dort Jesus dem Sturm und den Wellen befiehlt: «Schweige, verstumme!» Worauf «eine große Stille entstand»; während hier das «Sichle-

gen des Windes» leicht auf ein hebräisches Passivum Divinum zurückführbar wäre, das eine ältere Überlieferungsschicht bezeugen könnte. Hier erscheinen die vormarkinischen Konturen einer Jesusgestalt, die zwar mit Vollmacht handelt, aber vor allem irdisch und nicht wundersüchtig anmutet, da sie ihre Autorität einzig und allein von Gott empfängt.

Die Perikope insgesamt hat etliche textuelle Ähnlichkeiten mit der Jonah-Geschichte: In beiden geht es um ein Schiff in Seenot; die Schiffsleute «fürchteten sich und schrien»; «die Leute *ruderten*, daß sie wieder ans Land kämen, aber sie *konnten nicht*, denn das Meer ging immer ungestümer *gegen* sie an» (Jona 1,13).

Umgekehrt jedoch klingen die beiden Weisen, in denen das Rettungswunder bewerkstelligt wird: Bei Jona wird «das Meer still», nachdem Jona ins Meer *hinab*geworfen wird (Jona 1,15); bei Jesus hingegen, nachdem er zu den Jüngern ins Boot *hinauf*gestiegen war. (6,51).

Wird Jesus hier als ein zweiter Jona geschildert, dessen Taten die seines Vorläufers überbieten? Der Kontrast von Mk 6,51 zu Jona 1,13 scheint für diese Annahme nicht zu genügen, Wenn man jedoch bedenkt, daß beide als Propheten in Israel galten (Mk 6,15); daß beide nur mit großem Widerwillen zu den Heiden gingen (Mk 7,24–30 und Jona 1,1–3), jedoch beide letztlich bei den Heiden Erfolg ernteten (Jona 3,4–10 und Jesus in der Heidenkirche des Markus) so scheint hier eine gewisse gedankliche Affinität nicht ganz von der Hand zu weisen zu sein. Dieser Eindruck wird durch Mt 12,39 («Das Zeichen des Propheten Jona»); Mt 12,40 («Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauche des Seeungeheuers war, so wird der Menschensohn...») und Mt 12,41 («Siehe, hier ist mehr als Jona»), aber insbesondere durch Lk 11,30 («Denn wie Jona den Niniviten ein Zeichen war, so wird es auch der Menschensohn diesem Geschlecht sein!») bestärkt.

Hinzuzufügen ist hier noch, daß einige Kirchenväter aufgrund von Lk 11,29–30 die Tatsache betonen, daß die Heiden der Botschaft des Jona Gehör schenkten, genau wie die späteren Heiden dem apostolischen Evangelium – während die Juden hingegen sich als ungehorsam erwiesen, was zu ihrer Bestrafung geführt habe (vgl. Justinus, Dialogus 107).

Wie dem auch sei, gilt das Buch Jona im gläubigen Judentum als das Hohelied der Unpachtbarkeit der Liebe Gottes und wurde als solches zur Prophetenlesung am Nachmittag des Versöhnungstages bestimmt – zu einer Zeit also, wenn die Gefahr besteht, daß die fastende, bußfertige Synagogengemeinde der Selbstgefälligkeit zum Opfer fallen könnte.

3. Am Ende der Nacht

Die Nähe des Passafestes (Joh 6,4) und die markinische Einzigartigkeit der Vokabel *phylaké* im Sinne von Nachtwache erinnert an Jes 21,12 – ein Vers der schon früh im 1. Jahrhundert zur Auslegung der «Nacht der Bewahrungen» oder «des Wachens» (Ex 12,42) herangezogen und messianisch gedeutet wurde[4]:

«Die Israeliten sprachen zu Jesaia: Unser Lehrer..., wieviel ist uns von dieser Nacht vergangen? Er antwortete: wartet auf mich, bis ich angefragt habe. Als er gefragt hatte, kehrte er zu ihnen zurück. Sie sprachen: Was hat Der Wächter gesagt, was hat Der Wächter der Welt (Gott) gesagt? Er antwortete: Der Wächter hat gesagt: Es kommt der Morgen und auch die Nacht (Jes 21,12). Sie sprachen zu ihm: Und auch die Nacht? Er antwortete: Nicht so, wie ihr meint; vielmehr der Morgen kommt für die Gerechten und die Nacht für die Gott-losen; der Morgen für Israel und die Nacht für die Völker der Welt. Sie sprachen: Wann kommt der Morgen (der Erlösung)? Er antwortete: Wann ihr wollt; Gott Will es!» Bedeutsam scheint das Ende dieser Talmudperikope, das mit Jesu-Bußpredigt (Mk 1,15) im Einklang steht: «Sie sprachen: Wer verhindert es denn (daß die Erlösung kommt)? Er antwortete: Die Buße..., kehret um (in Buße,) kommt!»[5]

Die dritte und letzte Nachtwache (bBer 3a) die hier zur «vierten Wache» nach römischer Zählung (6,48) umformuliert wurde, gehört zu den zahlreichen Hellenisierungen der markinischen Endredaktion.

Der biblische Grundgedanke, daß die Zeit vor dem Morgen der Kairos für die Hilfe Gottes ist (Jes 17,14; Ps 46,3); die Sehnsucht nach dem Ende der Nacht (der Unterdrückung und der Unfreiheit) wie sie aus Jesaias Frage an «Den Wächter der Welt» herausgehört wurde, und die Gefahr, die die Nacht für Gegner der herodianischen Staatsmacht birgt – all dies mag hier in 50,b–51a zu einem trostvollen Heilserlebnis geführt haben, das dann im Weitererzählen proleptisch-messianische Dimensionen gewann.

III. Der politisch Verfolgte

Was kommt nun als Kernaussage der vormarkinischen Überlieferung in Frage?

Hilfreich in der Suche nach einer Antwort scheinen hier die geographischen Aussagen zu sein. Das formelhafte «an das andere Ufer», das zu den Vorzugsworten des Mk gehört[6], und das darauffolgende «nach Bet-Saida» in Vers 45 stehen zueinander als doppelte Zielangabe in einer Spannung, die den örtlichen Gegebenheiten widerspricht, da das Fischerdorf im Norden

des Sees, und zwar östlich von der Jordanmündung gelegen ist.

Kein Wunder daher, daß etliche Handschriften die Worte «an das andere Ufer» weglassen, und einige der lateinischen Hss. «nach Bet-Saida» durch «von Bet-Saida» ersetzen[7].

Unumgehbar scheint die Schlußfolgerung, daß wir es beim Motiv der Bootfahrten mit Bruchstücken zu tun haben, die jeden Rahmen zu sprengen scheinen. Die Bootsfahrt von 4,35 «ans andere Ufer hinüber» beginnt am Abend und endet in 5,1 ff. am nächsten Tag; die zweite Bootsfahrt von 5,21 geht «wieder ans andere Ufer» und scheint in Vergessenheit geraten zu sein, bis in 6,32 das Boot an einem unbekannten «einsamen Ort» landet, in dessen Nähe das Speisungswunder stattfindet. Von dort fährt das Boot, wie gesagt, in Richtung Bet-Saida, nur um am (nächsten) hellen Tag in Genesareth zu landen. Das letzte Mal hören wir von einer Bootsfahrt nach der zweiten Brotvermehrung in 8,10 und 8,13, wonach jedoch Bet-Saida als Ankunftsort noch einmal (8,22) genannt wird.

Die einzig logische Erklärung für diese Ungereimtheiten liegt in der Annahme, daß es sich in 4,35 und 6,45 sowie in 8,13 und 8,22 um die Rückfahrt zu einem regelmäßigen Übernachtungsort in Bet-Saida handelt, das wegen seiner nordöstlichen Lage insbesondere das Westufer zum «Gegenüber» hat. Dies stimmt mit allen topographischen Hinweisen überein[8], denen gemäß die Landschaft in der Ebene Genezareth südwestlich von Kapharnaum der Ort der häufigen Zusammenkunft der Menge war, die Jesus lehrte, speiste und «entließ» (6,45).

Warum fuhr Jesus aber abends regelmäßig ans andere Ufer? Wenn der Evangelist uns Jesus immer wieder auf der Flucht von der Volksmenge schildert; wenn er an den See zurück «entweichen» mußte (3,7) und Herodes Antipas ihm nachzustellen began (6,14–16), ja, wenn einige der Pharisäer ihn vor einem Mordanschlag des Herodes warnen mußten (Lk 13,31 ff.), so leuchtet es ein, daß ihm das Grenzdorf Bet-Saida, das außerhalb des herodianischen Machtbereichs lag, als Ausweichort diente, um von dort aus in täglichen Bootfahrten die Volksmenge am anderen Ufer weiterhin zu betreuen.

Dies mag auch erklären, warum er seine Jünger «zwingen» mußte, ohne ihn nach Bet-Saida zu fahren (6,45), da sie ja um seine Gefährdung wissen mußten, der er sich wissentlich aussetzte, wenn er die Nacht über am Westufer zurückblieb. Was er damit bezweckte; ob er sich auf den Berg zurückzog «um zu beten» (6,46) oder, wie Joh berichtet, um der Menge zu entweichen, «die ihn zum König (Messias) machen wollte,» (Joh 6,15) werden wir wohl nie erfahren.

Wie dem auch sei, war es höchstwahrscheinlich ein von der politischen Obrigkeit verfolgter Jesus, «der nicht hat, wohin er sein Haupt legen kann,» (Mt 8,20; Lk 9,58) mit dem wir es im Seewandel zu tun haben. Vielleicht kann diese Tatsache uns zu einem vertieften Jesusverständnis weiterhelfen.

[1] Auf hebräisch: *Tischbi jetarez kuschiot we-baajot*, nach Mal 3,23–24.

[2] Vgl. Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde (Tübingen 1934) 195, 236, 370.

[3] Karl Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium (München 1970) 146 f.

[4] Vgl. b. Sanh 94a und Ex Rabba 18.

[5] pTaan I,1.

[6] «*péran*» kommt siebenmal bei Markus vor, von denen sechs Stellen als redaktionell gelten.

[7] T. Snoy, La rédaction marcienne de la marche sur les eaux, ETL 44 (1968) 210.

[8] G. Dalmann, Orte und Wege Jesu, 3. Auflage, 139 ff. Joachim Jeremias in ZNW 35 (1936), 180 ff., sieht in Dalmanuta (Mk 8,10) ein mißverstandenes *Magdala*.

PINCHAS LAPIDE

1922 in Wien geboren, wanderte 1940 in Palästina ein. Im II. Weltkrieg Offizier in der «Jüdischen Brigade» der Britischen Armee. Als Diplomat langjährig im Dienste des israelischen Außenamtes. 1965–1971 Leiter des Staatlichen Presseamtes in Jerusalem. 1972–1975 Institutsleiter und Senior Lecturer an der Bar-Ilan-Universität sowie Associate Professor am American College, Jerusalem. 1975–1977 Theologischer Forschungsauftrag. 1977–1978 Gastdozentur an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. 1978–1979 Gastprofessor für Neues Testament an der Universität Göttingen. Theologe und freischaffender Schriftsteller. Aus seinen ökumenischen Veröffentlichungen: Rom und die Juden (Herder); Hebräisch in den Kirchen (Neukirchener Verlag); Ist das nicht Josephs Sohn? (Kösel-Calwer Verlagsanstalt); Jesus im Widerstreit – ein Dialog mit Hans Küng (Kösel-Calwer Verlagsanstalt); Auferstehung – ein jüdisches Glaubenserlebnis (Kösel-Calwer Verlagsanstalt); Juden und Christen (mit Vorwort von H. Küng) (Benziger); Der Jude Jesus (mit Ulrich Luz) (Benziger); Was Juden und Christen voneinander denken (mit Franz Mussner und Ulrich Wilkens) (Herder); Jüdischer Mono-Theismus – christliche Trinitätslehre) (mit Jürgen Moltmann) (Kaiser). Anschrift: Karl Stielerstr. 1, D–6000 Frankfurt/M. 1.

Carlos Mesters

Das Verständnis der Schrift in einigen brasilianischen Basisgemeinden

I. Die Perikope Markus 6,45–52 als vorgegebener Ausgangspunkt dieses Aufsatzes

Man hat mich gebeten, bei diesem Aufsatz von Mk 6,45–52, der Perikope, die erzählt, wie Jesus auf dem Wasser geht, auszugehen. Ich habe aber keine konkreten Informationen darüber, wie in den Basisgemeinden genau dieser Text interpretiert wird; ich kann höchstens beschreiben, wie das Volk ähnliche Texte versteht, mit welchen Augen es sie sieht. Ich kann eingehen auf den Lebenskontext, aus dem heraus das Volk sich von der Schrift ansprechen läßt.

Die Schwierigkeiten, die eine Gemeinschaft mit dem Verständnis eines solchen Textes hat, sind von Kontinent zu Kontinent sehr unterschiedlich und hängen ab von der Kultur des Volkes, zu dem eine solche Gemeinschaft gehört. Als man mir diese Perikope vorlegte, ist man dabei höchstwahrscheinlich von der Situation des säkularisierten Europa ausgegangen. Jemand, der diesen Text dort erklären will, muß davon ausgehen, daß seine Leser oder Zuhörer kaum geneigt sind anzunehmen, irgend jemand, auch Jesus nicht, könne auf dem Wasser gehen oder könne einen Sturm dazu bringen, sich zu legen. Der Interpret der Schrift versucht in Europa, den säkularisierten Menschen, der nicht mehr ohne weiteres bereit ist, alles zu glauben, anzusprechen. Sein Dialogpartner ist der *Nichtglaubende*. In Lateinamerika aber ist dieser Partner ein zutiefst religiöses und glaubendes Volk, das aber unter Bedingungen leben muß, die menschenunwürdig sind. Der Gesprächspartner ist hier ein Volk, das leider auch oft mit der stillen und schweigenden Unterstützung und Duldung seitens der eigenen Kirche unterdrückt wurde, ist der *Nichtmensch*. Wenn es in Lateinamerika eine Glaubenskrise gibt, dann ist diese nicht an erster Stelle das Ergebnis eines Prozesses der Säkularisierung, sondern Frucht einer machiavellistischen und diabolischen Geschichte der Unterdrükkung, die zum großen Teil Nationen und Personen zu verdanken ist, die sich gerne christlich nennen. Auch heute noch begründen diktatorische Regime ihre Gewaltherrschaft gerne mit der Verteidigung der sogenannten christlich-westlichen Zivilisation. Daher meine ich, wenn die Perikope für diesen Aufsatz von einem lateinamerikanischen Standpunkt gewählt worden wäre, hätte man einen anderen Text genommen, vielleicht die Stelle vom Kamel, das so schwer durchs Nadelöhr geht ...

Aber auch in Brasilien haben unterschiedliche Gruppen mit der erwähnten Perikope von Markus unterschiedliche Schwierigkeiten: jemand, der der Oberschicht angehört, versteht diesen Text anders als jemand, der sich in der Pastoral engagiert und dabei gelernt hat, kritisch über die soziale Wirklichkeit nachzudenken; jemand aus den unteren Volksschichten, der nicht einer Basisgemeinde angehört, wird den Text mit anderen Augen sehen als jemand, der wohl dazu gehört.

II. Das Volk der Basisgemeinden und der Markustext

Dieses Volk ist in seiner großen Mehrheit ein armes Volk, oder genauer ausgedrückt, ein Volk, das durch das unterdrückende System des Kapitalismus arm geworden ist. Es sind Bauern, Arbeiter, Volk aus den Vorstädten und Elendsvierteln, Landarbeiter, Pächter, Kleinbauern, Gelegenheitsarbeiter, Leute, die ihre dürre Heimat verlassen haben, um sich sonstwo in Brasilien durchzuschlagen, Hausangestellte, Dienstmädchen, Waschfrauen... Dieses Volk betrachtet die Schrift (noch) nicht mit säkularisierten Augen. Für dieses Volk ist die Schrift das Wort eines Gottes, der *heute* den seinen seine Botschaft mitteilt. Von diesem Glauben ist seine ganze Mentalität der Schrift gegenüber geprägt, und von diesem Glauben geht es dann auch aus, um die Schrift konkret zu verstehen.

So besitzt dieses Volk gegenüber Texten wie der Perikope von Jesus auf dem Wasser noch eine große Unbefangenheit und Natürlichkeit. Seine Haltung diesen Texten gegenüber ist der der Kirchenväter zu vergleichen: es bleibt nicht bei dem Text an sich und auch nicht bei dem im Text erzählten Ereignis stehen, sondern dieser Text und das erzählte Ereignis sind ein Ansatzpunkt, um eine tiefere Bedeutung zu entdekken, die mit seinem Leben und mit den Umständen seines Lebens zu tun hat.

Wenn das Volk über einen Text diskutiert und reflektiert, dann reflektiert und diskutiert es zur gleichen Zeit über die eigene Wirklichkeit, ohne sich dabei von einer sogenannten historischen Distanz, von Fragen der Methodologie oder Historizität oder von der peinlichen Sorge, die Bedeutung eines Textes als Ding an sich festzustellen, stören zu lassen. Die biblische Geschichte bleibt zwar vergangene Geschichte, sie ist aber gleichzeitig auch Symbol und Spiegel einer aktu-

ellen Wirklichkeit, wie das Volk diese im Leben der Gemeinschaft erfährt. Bibel und Leben vermischen sich, das Verständnis des einen beeinflußt das andere, das Leben läßt die Schrift besser verstehen, die Schrift das Leben.

III. Einige Beispiele

Einige Beispiele sollen zeigen, wie das Volk einen Text wie Mk 6,42–52 liest und versteht.

Erstes Beispiel: In Goiàs diskutieren Landarbeiter darüber, wer wohl der Engel gewesen sein kann, der Petrus aus dem Gefängnis befreit hat (vgl. Apg 12,1–17). Zwei Möglichkeiten wurden vorgeschlagen. Zuerst meinte ein gewisser José: «Ich war krank und dachte, es kann doch nicht sein, daß du dieses Mal nicht an der Bibelzusammenkunft teilnehmen kannst. Die Krankheit war für mich ein richtiges Gefängnis, das mich ans Bett fesselte. Aber sie zeigte mir auch, wieviele Leute mich eigentlich mögen und mir gut sind. Es waren noch nie zuvor soviele Leute in meinem Haus, so wie es auch bei Petrus viele Leute gab. Auch Pater Henrique kam mich besuchen. Er kam und unterhielt sich mit mir. Und als er weggegangen war, da fühlte ich mich besser, so gut, daß ich aufgestanden bin. Und jetzt bin ich halt hier. Wenn wir in der Zeit der Bibel lebten und so redeten wie die Leute damals, dann würde ich sagen: Ein Engel Gottes hat mich von meiner Krankheit befreit. So ist es auch!»

Die zweite Erklärung kam von einer Frau namens Maria: «Als sie Dom Pedro Casaldáliga, den Bischof von São Feliz, festnahmen, wußte niemand davon. Sieben schwerbewaffnete Polizisten hielten das Haus umstellt, um zu verhindern, daß jemand rein oder raus konnte und wissen würde, was da vor sich ging. Aber sie achteten kaum auf ein kleines Mädchen, das dort herumlief, und dem es gelang, hineinzukommen. Dom Pedro gab ihr einen Zettel und mit ihren einfachen Plastiksandalen, die man so am dicken Zeh festhält, ist sie bis zum Flughafen gelaufen. Da hat sie jemand überreden können, sie nach Goiânia mitzunehmen, und sie hat den Zettel den Bischöfen gegeben, die dort zusammengekommen waren. Diese haben reagiert, und Dom Pedro wurde freigelassen. Das Mädchen war der Engel Gottes, der Petrus die Türe des Gefängnisses öffnete!»

Ein zweites Beispiel: In der Gegend von Recife nahm die Polizei eine Frau gefangen, die einer Basisgemeinde angehört. Man steckte sie in einen Polizeiwagen, sie hatte sehr viel Angst und fing an zu beten: «Herr Jesus, ich habe Angst. Ich weiß nicht, ob ich stark genug bin, meine Brüder und Schwestern, meine Freunde nicht zu verraten, so groß ist meine Angst. Aber das Evangelium hat doch gesagt, daß wir keine Angst haben müssen, wenn sie uns vor Gericht schleppen. Es sagt auch noch, daß wir uns nicht bangen müssen über das, was wir dem Richter antworten sollen. Hilf mir dann, meine Angst zu überwinden. Sprich Du für mich.» Sie hatte aber immer mehr Angst, und als sie auf der Polizeistation kam, zitterten ihr die Knie. Als sie aber dem Polizeikommissar vorgeführt wurde, so erzählte sie, fühlte sie eine neue Kraft: «Ich konnte ruhig stehen, die Angst war weg. Ich fand die richtigen Worte, ich war ganz erstaunt über mich selbst. Dann habe ich mich bei Jesus bedankt, denn ich hatte ja erfahren, daß es völlig stimmt, was das Evangelium verspricht.»

Drittes Beispiel: In einer Gemeinschaft von armen Bauern in der Nähe von Linares las man einen Text aus dem Alten Testament, in dem verboten wird, Schweinefleisch zu essen. Die Leute fragten sich: «Was will Gott uns heute durch diesen Text sagen?» Sie diskutierten darüber und kamen zu dem Ergebnis: «Mit diesem Text will Gott uns heute sagen, daß wir Schweinefleisch essen müssen.» Das begründeten sie wie folgt: «Gott ist vor allem um das Leben und die Gesundheit seines Volkes besorgt. Nun kann aber Schweinefleisch, wenn man nicht richtig damit umgeht, Krankheiten verursachen und sogar zum Tod führen. Daher hat Gott damals in der Zeit der Bibel dem Volk verboten, Schweinefleisch zu essen. Wir aber wissen, wie man mit Schweinefleisch umgehen muß. Es ist keine Gefahr mehr für unsere Gesundheit, und es ist übrigens das einzige Fleisch, das wir zu essen haben. Wenn wir dieses Fleisch nicht essen würden, würden wir unserem Leben und unserer Gesundheit und dem Leben und der Gesundheit unserer Kinder Schaden zufügen. Daher müssen wir heute Schweinefleisch essen. Nur so können wir heute Gott gehorchen und ihm getreu sein.»

Viertens: In einer Zusammenkunft unterschiedlicher Basisgemeinden in João Pessoa kommentierte eine Arbeiterin aus São Paulo wie folgt die erste Lesung einer Messe, in der vom Hilferuf, von einem Notschrei des Volkes die Rede ist (Ex 23–35): «Die Bibel erzählt, daß Gott das *Rufen* des Volkes hörte. Es steht dort nichts davon geschrieben, daß er ein *Gebet* des Volkes erhörte. Viele strengen sich sehr an, damit das Volk anfängt zu beten und in unsere Basisgemeinden kommt. Erst dann sind sie bereit, auf das Rufen des Volkes zu hören. Ich aber finde, daß es zuerst unsere Arbeit sein muß, auf das ganze Volk, das leidet und weint, einzugehen und sein Rufen zu hören.»

Ein fünftes und letztes Beispiel: In einer Favela (Elendsviertel) von Recife erzählte eine Frau einer Ordensschwester: «Schwester, Gott war heute in mei-

nem Haus.» Die Schwester fragte: «Wieso?» Die Frau antwortete: «Ich hatte kein Geld, um die Medizin zu bezahlen für meinen Jungen, der krank ist. Da hat aber die Nachbarin das Geld bekommen, das sie für das Wäschewaschen einer ganzen Woche verdient hatte. Das waren hundert Cruzeiros. Sie hat mir alles gegeben, um die Medizin kaufen zu können. Das kann doch nur Gott sein, nicht war?»

Diese Erklärungen sind alle so einfach und doch so wahr, sie sind Erklärungen der Bibel und Erklärungen des Lebens, und sie offenbaren, mit welchen Augen das Volk der Basisgemeinden Texte wie Mk 6,45–52 liest und versteht. In diesem Bibelverständnis des Volkes müssen drei Aspekte hervorgehoben werden, die man mit den folgenden Titeln benennen kann: Freiheit, Vertrautheit (mit der Schrift) und Treue.

IV. Merkmale des Schriftverständnisses der Basisgemeinden

1. Freiheit gegenüber dem Text der Bibel

Das Volk der Basisgemeinden verhält sich sehr frei gegenüber dem Text der Bibel. Diese Freiheit hat es nicht den gelehrten Erklärungen irgend eines Geistlichen oder theologisch gebildeten Laien oder gar der peinlich genauen, kritischen Analyse eines Exegeten zu verdanken. Das Volk könnte ähnliches übrigens kaum verstehen, denn viele sind Analphabeten, und unsere Art exegetisch zu denken und zu analysieren gehört zu einer ihnen fremden Kultur. Wie aus den Beispielen, die ich erzählte, hervorgeht, ist diese Freiheit eher die natürliche, spontane Frucht einer durchlebten Erfahrung.

Hier gibt es einen großen Unterschied zwischen dem Volk der Basisgemeinden und denjenigen, die keine ähnliche Erfahrung von Glauben, Gemeinschaft und Befreiung haben. Letztere pflegen sich, wenn sie sich mit der Bibel beschäftigen, an den Buchstaben des Textes festzuklammern und verfallen in einen engen Fundamentalismus. Das Lesen der Bibel allein genügt daher nicht, um eine solche Freiheit und Offenheit hervorzubringen, auch wenn für alle beim Lesen der Bibel oft das gilt, was die Jünger von Emmaus erfuhren: «Brannte nicht unser Herz, als er mit uns redete?» (Lk 24,31). Damit aber die Schrift ihre befreiende Bedeutung eröffnen kann, muß eine neue Erfahrung des Lebens, eine Erfahrung von Auferstehung vorangehen (vgl. Lk 24,28–30). Erst dann öffnen sich die Augen (Lk 24,31) und das Volk entdeckt die Bedeutung der Bibel für sein Leben.

Diese Befreiung aus dem Gefängnis des Buchstabens, die nur in einer konkreten Erfahrung von Leben geschehen kann, ist der erste Schritt auf einem langen Weg und in einer tiefgehenden Entwicklung, die jetzt erst anfangen. Die Verantwortlichen in der Pastoral ahnen oft nicht, wie wichtig dieser erste Schritt ist. Sie sind oft die Gefangenen ihrer rationalistischen Überlegungen, Pläne und Sorgen. So wollen sie das Volk von der Enge einer zu buchstäblichen Interpretation der Bibel befreien, aber machen dieses falsch, weil sie zu sehr von einer historischen Fragestellung, die nicht die des Volkes ist, ausgehen: «Ist dies wirklich so passiert? War es wohl ein Engel, der Petrus befreite? Ist es möglich, daß Jesus tatsächlich auf dem Wasser gehen konnte?» Das sind alles sehr wichtige Fragen, aber das sind nicht die Impulse und Motoren des Prozesses eines befreiten und befreienden Verständnisses der Schrift.

Damit es dazu kommt, ist es viel wichtiger, auf zwei andere Dinge zu achten, die dem Volk solche Freiheit ermöglichen: erstens, auf die symbolische Dimension, die das Leben mit seinen Vorfällen und Ereignissen besitzt, und zweitens auf den eigenen Weg einer Ortskirche, der die Basisgemeinden angehören. Was den Wert der Symbole und des Symbolischen angeht: die große Frage des Volkes der Basisgemeinden ist nicht, ob etwas vor zwei- oder dreitausend Jahren vor sich ging. Die historische Frage stellt sich nicht. Das heißt keineswegs, daß dieses Volk fundamentalistisch denkt, daß es damals genau so war, wie es in der Bibel steht: unsere Beispiele beweisen das Gegenteil. Auch wenn das Volk bereit ist, auf einen Text wie Mk 6,45–52 ohne große Fragen einzugehen, versteht es diesen Text nicht buchstäblich. Man erinnere sich an das, was eine Basisgemeinde über den Engel, der Petrus befreite, dachte.

Weil wir einer rationalistischen Kultur angehören, ist uns der Zugang zum Symbol erst nach langen Überlegungen und nach einem Prozeß der Entmythologisierung wieder möglich. Das Volk aber hat noch einen direkten Zugang zum Symbol, denn das Symbol ist eine wirkliche und lebendige Dimension seines Lebens. Nicht reflektierend, sondern spontan, intuitiv erfaßt das Volk den symbolischen Wert der Ereignisse, die die Bibel erzählt, denn es sieht die Bibel mit denselben Augen, mit denen es auch sein Leben zu verstehen versucht. Hier kann nicht genügend betont werden, daß eine symbolische Erklärung von Ereignissen keineswegs auf ein naives, unkritisches und vorwissenschaftliches Bewußtsein hinweisen muß. Das Volk beginnt selber zu verstehen, daß man nicht alles symbolisch erklären kann. Auf einer Zusammenkunft von etwa neunzig Bauern, viele unter ihnen Analphabeten, fragten einige: «Wann soll man einen Text buchstäblich verstehen, so wie es da steht, und wann nicht?» Sie diskutierten darüber in kleinen

Gruppen und kamen dann schließlich zum Ergebnis: «Wir dürfen den Text der Schrift nicht buchstäblich verstehen, wenn er 1. nicht unserer Wirklichkeit entspricht und 2. wenn ältere Texte durch das Gebot der Liebe, das Jesus uns gab, außer Kraft gesetzt wurden.»

Der zweite Faktor, der die Freiheit des Volkes in seinem Verständnis der Schrift begründet und trägt, ist der konkrete Weg der Ortskirche, der die Basisgemeinden angehören. Dies führt uns zum zweiten Merkmal des Schriftverständnisses der Basisgemeinden.

2. *Vertrautheit mit der Schrift*

Die Beispiele, die wir von einer Volksexegese brachten, offenbaren eine große Vertrautheit mit der Schrift. Dies ist nicht die Vertrautheit dessen, der die Schrift fast auswendig kennt, sondern die Vertrautheit von Menschen, die sich in der Welt und in den Gedanken der Schrift zu Hause fühlen.

Bisher schien die Bibel immer auf der Seite derer zu stehen, die das Sagen hatten, die lehren konnten, wie es sein sollte, die etwas besaßen. Die Bibel schien sie in ihrer Macht, in ihrem Wissen und in ihrem Besitz zu bestätigen. Jetzt aber scheint die Bibel auf der Seite derjenigen zu stehen, die immer belehrt wurden, denen man erzählte, was sie zu tun hatten, denen man das nahm, was sie hatten. Diese entdecken, daß die Bibel keineswegs die anderen in ihrem Wissen, ihrer Macht und ihrem Besitz, womit sie das Leben des Volkes unterdrücken, ausnutzen und kontrollieren, bestätigt. Sie entdecken genau das Gegenteil dessen, was ihnen immer als die Lehre der Bibel vorgehalten wurde.

Die Bibel ist ihnen inzwischen kein fremdes Buch mehr, das «den anderen» gehört, dem «Pastor», dem «Gelehrten», dem «Chef». Es ist jetzt ihr Buch und sie lesen es mit der gleichen Überzeugung, aus der Paulus schrieb: «Das alles ist für uns geschrieben, die wir gegen Ende der Zeiten leben!» Dieses Verständnis der Schrift ist *neu*. Der ganze Inhalt wird anders. In sich bleibt die Bibel, besonders das Alte Testament mit seinen vielen schwierigen Stellen ein kompliziertes Buch, das man nicht immer erklären kann. Aber die Mentalität, mit der man die Bibel zu verstehen versucht, ist ganz neu. Diese neue Mentalität wird nicht an erster Stelle durch unsere Überlegungen, Erklärungen und Vorträge für das Volk hervorgebracht, sondern sie entsteht aus einer neuen Erfahrung von Kirche.

Dort, wo die Kirche in ihrer Pastoral entschlossen von einer vorrangigen Entscheidung für die Armen ausgeht und bereit ist, in dem Kampf gegen Unrecht und Unterdrückung Partei zu ergreifen, dort entsteht die Möglichkeit, die Botschaft der Schrift neu zu verstehen. Das Volk der Basisgemeinden, das den Kampf für die Befreiung der Unterdrückten auf sich nimmt, entdeckt in der Bibel die Geschichte eines anderen Volkes, die ähnlich war wie seine Geschichte heute. Nicht nur entdeckt das Volk heute seine Verwandtschaft mit dem Volk der Schrift, es entdeckt vor allem in Gott einen Verbündeten und «Kampfgefährten». Eine Frau, die aus dem Hinterland des brasilianischen Bundesstaates Ceará kam, brachte diese Entdekkung wie folgt zum Ausdruck: «Es ist gar nicht nötig, aus Ceará wegzugehen, um die Bibel zu verstehen!»

Der Exeget findet durch seine Studien und das Aufgebot aller Mittel der menschlichen Vernunft einen Zugang zur Schrift. Man kann sich aber fragen, ob sein Herz, sein Leib, er selbst dabei sind und mitgehen. Das Volk aber kommt, so wie es ist, mit Leib und Seele. Es steht und geht auf dem gleichen Boden des Leidens, aus dem die Schrift wuchs. Die harte Wirklichkeit, in der es heute lebt, ist ihm der wichtige Schlüssel, um den Text der Bibel verstehen zu können. Das Volk versteht tatsächlich das, was da steht, d. h. die eigentliche, «buchstäbliche» Bedeutung der Schrift in ihrer ganzen Reichweite, weil dieses Volk dem Volk der Bibel verwandt ist, weil es dasselbe Leben und denselben Glauben lebt, weil es der Schrift gegenüber eine wirkliche «Konnaturalität» besitzt.

So entsteht der Raum, in dem der Geist wirken kann, denn «Die Heilige Schrift muß in dem gleichen Geist gelesen und interpretiert werden, in dem sie auch geschrieben ist» (*Dei Verbum* 12) und: «Wo der Geist des Herren ist, dort herrscht Freiheit» (2 Kor 3,17). Der Geist befreit aus dem Gefängnis des Buchstabens, der tötet, er befreit die Bibel selbst, denn durch seine Wirkung gehört man den Kleinen an, die vom Vater die Gabe empfingen, seine Botschaft zu verstehen (vgl. Mt 11,25–26). Man entdeckt wieder, wie wichtig eine alte Wahrheit über die Bibel war: die Bibel ist das Buch der Kirche, d. h. der Gemeinschaft, sie ist «das Buch der *Familie* Gottes». Wenn das Volk nicht diesen breiten Kontext einer Gemeinschaft kennt, die den Kampf um Befreiung auf sich nimmt, verliert das Volk sich in der Bibel. Die Bibel ist dann ein Mikrophon ohne Lautsprecher: sie bleibt stumm, und niemand hört, was sie sagt. So kommen wir zum dritten Punkt: Treue.

3. *Treue*

Jesus hat den Pharisäern und Schriftgelehrten die Bibel aus der Hand genommen, um sie ganz neu zu interpre-

tieren. Dadurch aber hat er sich eine ganze Reihe von Konflikten eingehandelt. Dadurch daß die Bibel heute wieder in die Hände des Volkes gelangt ist, hat sie sozusagen das Lager gewechselt, ja, sie ist das Buch einer anderen Klasse geworden. Die Treue aber und Bereitschaft, mit denen das Volk anfängt, das Wort zu hören und zu befolgen, ist denen, die sich die Schrift widerrechtlich angeeignet hatten, nicht genehm. Diese wehren sich dagegen, Konflikte müssen entstehen. Dabei geht es dem Volk an erster Stelle nicht darum, die Bibel zu interpretieren, sondern mit Hilfe der Bibel das eigene Leben zu verstehen. Es will daher nicht an erster Stelle der historisch-kritischen Bedeutung, die der Text an sich haben mag, entsprechen, sondern der Bedeutung, die es im Text für sein Leben entdeckt. Das Interesse für die historisch-kritische Bedeutung des Textes wächst dabei auch, aber dieses Interesse ist selbst ein Ergebnis der Anstrengung des Volkes, die Bedeutung, die es im Text der Bibel für sein Leben und seinen Kampf zu entdecken meinte, kritisch zu befragen und zu durchleuchten.

So schlug eine Gruppe von fast hundert Bauern die folgenden Themen für eine Zusammenkunft über die Bibel vor: «1. Wie ist die Arbeit, die wir auf uns nehmen: entspringt sie dem Kopf der Pfarrer, ist sie Kommunismus oder entspricht sie dem, was Gott uns durch die Bibel zu erkennen gibt? 2. Ob politische Bewußtwerdung etwas mit Religion und mit der Bibel zu tun hat? 3. Ob unser Kampf für unser Land mit der Bibel in Einklang steht? 4. Wie kann man erklären, daß die Dürre, wenn sie kommt, den Reichen immer noch Gewinn und dem Armen nur mehr Elend bringt? 5. Der eine Geistliche hilft uns die Bibel so zu verstehen, daß wir Mut fassen, der andere legt sie so aus, daß sie den Reichen recht gibt. Wer von ihnen tut das Richtige? 6. Muß ein Christ sich in der Gewerkschaft und in der Genossenschaft engagieren? 7. Hat das Evangelium nur mit Beten zu tun? 8. Es gibt einen Katechismus der Versklavung, den die Großen uns lehrten. Jetzt haben wir einen Katechismus der Freiheit. Die Großen aber sind noch immer gegen uns. Wie können wir uns verteidigen? 9. Wenn wir einen Wortgottesdienst feiern, dürfen wir dann nur über die Dinge von Gott reden, oder können wir auch von unseren Anstrengungen und Mühen sprechen, das Leben des Volkes zu verbessern.» Während ihrer Zusammenkunft machte diese Gruppe spontan einen Unterschied zwischen einer *«geschriebenen Bibel»* und einer *«gelebten Bibel»*. Die gelebte Bibel war ihr eigenes Leben, in dem sie das Wort Gottes in die Wirklichkeit umzusetzen und zu inkarnieren versuchten. Und nicht nur dieses allein: ihr Leben war für sie auch der Ort, an dem Gott zu ihnen sprach.

Während dieser Zusammenkunft war es mit der Bibel wie mit dem Salz im Essen: sie war da, erreichte ihr Ziel, fiel nicht auf, verschwand. Es blieb nur die Speise des Lebens, die durch das Salz des Wortes Gottes schmackhaft geworden war.

Die drei erwähnten Merkmale, Freiheit, Vertrautheit und Treue, charakterisieren die Mentalität, mit der das Volk der Basisgemeinden die Bibel zu verstehen versucht. Und dies ist nur der Beginn, der Same, der aufgegangen ist und jetzt als kleine Pflanze aus dem Boden wächst, der aber eine große Zukunft verspricht, denn die Wurzel reicht tief und findet in der Vergangenheit der Kirche eine breite Bestätigung von Authentizität und Christlichkeit. Die drei Merkmale stehen nicht isoliert nebeneinander, sie mischen sich wie Kaffee, Zucker und Milch in einer Tasse: der Geschmack des einen bestimmt den Geschmack des anderen.

V. Probleme und Fragen

Alles, was neu ist, stößt auf Schwierigkeiten und verursacht Konflikte. Es gibt Gemeinden, in denen kaum jemand lesen kann. Dies kann aber auch als eine Herausforderung für eine Kreativität gesehen werden, die den Verständnishorizont einer rein literarischen Analyse bei weitem sprengt: Die Bedeutung der Bibel wird erschlossen in Theater und Rollenspiel, mit Gesang und Musik, bei Meditation und Diskussion. Eine wichtige Rolle spielt dabei die freie Gedankenassoziation: die Überlegungen des einen stimulieren die Gedanken des anderen. Dabei bleibt es aber nicht, denn in dem gleichen Maße, in dem die Neuigkeit, die Freude und die Überraschung der ersten Entdeckung abnimmt und die Bibel vertrauter wird, wächst auch das Interesse für die historische Situation, in der das Volk zur Zeit der Bibel lebte. Sie wollen wissen, wie die Gesellschaft zur Zeit Jesu in Klassen eingeteilt war, welches die materiellen Lebensbedingungen des Volkes waren, zu dem Jesus redete. Hier bietet uns die materialistische Interpretation der Bibel eine große Hilfe. Es gibt viele Kurse und Zusammenkünfte in der Richtung. Die wissenschaftlichere Exegese wird nun befragt und in Frage gestellt durch eine Kirche, die die Bibel in die eigene Hand zurückgenommen hat und die dabei nicht von den Fragen ausgehen will, die der Exeget für wichtig hält, sondern die die eigene Wirklichkeit des Volkes stellt. Mancherorts kann man einen großen Hunger und einen großen Durst nach dem Wort Gottes feststellen, die dem Wunsch entspringen, in dem Kampf um die Befreiung des Volkes den Glauben zu entdecken.

Auch wenn die Interpretation der Schrift im Denken des Volkes noch viele Mängel hat und Unsicherheiten verrät, kann die Exegese selbst davon vieles lernen. Wir möchten mit einem Vergleich schließen: das Schriftverständnis des Volkes hat mit den Augen zu tun, während die offizielle Exegese nur eine Brille liefert. Die Augen des Volkes sind die geeigneten und eigentlichen Instrumente, mit denen Christen die Schrift verstehen und lesen sollten, eine gute Brille ist dort eine sekundäre Hilfe, die das eigentliche Sehen nicht ersetzt. Diejenigen, die die Brillen machen, die Exegeten, sollten sich daher eingeladen fühlen, die Brillen zu entwerfen, die die Augen nicht verderben und die Sicht verzerren, sondern die es ermöglichen, besser zu sehen. Nicht die Augen sind für die Brille da, sondern die Brille für die Augen, und manchmal sieht man besser ohne Brille.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans

CARLOS MESTERS

1931 in den Niederlanden geboren. 1949 als junger Seminarist Ausreise nach Brasilien. 1951 Karmeliter, 1957 Priesterweihe. Doktor der Theologie der Thomasuniversität (Angelicum) Rom. Studierte zwei Jahre an der Ecole Biblique in Jerusalem und machte dann das Lizentiat in Bibelwissenschaften vor der päpstlichen Bibelkommission. Veröffentlichung verschiedener Bücher, besonders in bezug auf die Pastoral der Bibel. Direktor des Zentrums der Biblischen Studien für die Volkspastoral. Anschrift: CEBI, Cx. Postal 64, 23.900 Angra dos Reis, RJ, Brasilien.

Allan Aubrey Boesak

Die Schwarze Kirche und die Zukunft in Südafrika

I. Schwarze Theologie und schwarzes Verständnis des Evangeliums

Macht und Herrschaft der Weißen, Unterdrückung und Befreiungskampf bestimmen immer noch die Situation in Südafrika. Sie ziehen den Rahmen, in dem die Schwarze Kirche zu leben und den Glauben zu bezeugen hat. Dabei ist besonders bedeutsam, daß man nicht bloß im Blick auf die Glieder der herkömmlichen Schwarzen Kirchen von einer «Schwarzen Kirche» zu sprechen hat. Die Schwarzen in den sogenannten vielrassigen Kirchen sind nicht mehr davon auszunehmen.

Dies ist eine glückliche Entwicklung, denn sie zeigt, daß trotz vielem, was dagegen spricht, Sinn und Bedeutung des Schwarzen Bewußtseins und der Schwarzen Theologie von der christlichen Kirche doch nicht völlig außer acht gelassen worden sind.

1. Schwarze Erfahrung

Die Schwarze Theologie macht uns darauf aufmerksam, daß man Theologie nicht in luftleerem Raum treiben kann. Theologie wird stets in einer bestimmten Situation getrieben. Die Situation der Schwarzen in Südafrika ist der unausweichliche Umraum, in der die theologische Reflexion schwarzer Christen vor sich geht. Wir sind uns bewußt geworden, daß die Menschen von ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umgebung beeinflußt werden und daß ihre gesellschaftlichen Lebensbedingungen sich auf ihr Denken auswirken. Wir gewahren, daß Christen, die in andersgearteten Situationen leben, eine andere Lebensauffassung haben und auch ein ganz anderes Verständnis des Evangeliums und der Forderungen, die dieses an ihr Leben stellt. Darin liegt im Grunde genommen die Antwort auf die Frage, weshalb das Evangelium für die einen eine unvergleichliche Befreiungsbotschaft ist, während andere in ihm die Rechtfertigung für ein System finden, das ausbeutet und unterdrückt.

Die Schwarze Theologie ist somit ein schwarzes Verständnis des Evangeliums. Dieses Verständnis bleibt nicht auf bloß eine Gruppe oder Konfession beschränkt, ist hingegen nicht ohne weiteres allen schwarzen Christen (als universale Offenbarung) zu eigen. Es ist eher das Ergebnis eines mühseligen, herzergreifenden Ringens schwarzer Christen mit Gott und Suche nach dem Sinn, den sein Wort für ihr Leben von hier und heute hat.

Sie haben gerungen mit einer schwarzen Geschichte – einer Geschichte des Leidens, der Entwürdigung und Erniedrigung durch den weißen Rassismus. Sie haben den Aufschrei so mancher Schwarzen ernstgenommen, die all die Jahre hindurch nicht anzunehmen

vermochten, daß das Evangelium die enge, rassistische Ideologie sein könne, die weiße Christen von schwarzen Kanzeln hinab verkündigten und der weiße Theologen in ihren Lehrbüchern Ansehen verschafften. Diese schwarzen Christen sind zum Schluß gekommen, daß die Kirche da ist, wo man sich mit denen identifiziert, die leiden und in Not sind. Sie weigerten sich, ein blutloses Evangelium der Unterwürfigkeit und Niedergeschlagenheit zu akzeptieren, sei es in den schreienden Formen von vor hundert Jahren, sei es in den subtilen Formen von heute. Sie haben immer irgendwie gewußt, daß der Gott des Auszugs und des Bundes, der Gott Jesu Christi ein anderer Gott ist.

2. Opposition gegen die von Weißen kontrollierten Kirchen

Als die schwarzen Christen dies innewurden, verließen sie die bestehenden, von Weißen kontrollierten Kirchen, um eine eigene Kirche zu bilden. Sie wiesen die Weiße Theologie zurück und gingen auf die Suche nach einem Gott, «der unter uns einhergeht, der Hände hat, um zu heilen»; nach einem Gott, «der liebt und Mitleid hat», um mit dem großen führenden Mann einer der ersten unabhängigen afrikanischen Kirchen, Isaiah Shembe, zu sprechen.

Diese Menschen wußten, daß das Evangelium Jesu Christi das Ringen um die Anerkennung des Menschseins des Schwarzen nicht verwehrt, und mit dieser aus dem Gotteswort gewonnenen Einsicht zogen sie in den Kampf innerhalb und außerhalb der Kirche. Und dieses Wissen inspiriert heute so viele schwarze Christen in ihrem Suchen nach echtem Menschsein und einer wahren christlichen Kirche.

Aus diesem mehr als zwei Jahrhunderte langen Kampf ging die Schwarze Kirche hervor, eine weite Bewegung schwarzer Christen, die in Solidarität der Schwarzen über sämtliche Konfessions- und Volksgrenzen hinweggeht. Ihr liegt die gleiche schwarze Erfahrung, das gleiche Wissen um Leiden und Unterdrückung und das gleiche gemeinsame Ziel zugrunde, sich aus allen Formen der Unterdrückung zu befreien. Sie ist eine Bewegung, die tief vom Glauben daran durchdrungen ist, daß das Evangelium Jesu Christi die totale Befreiung aller Menschen und daß der Gott und Vater Jesu Christi der Gott der Unterdrückten ist.

3. Das Schwarzsein ist ein Status

Aber ich habe noch auf etwas weiteres aufmerksam zu machen. Wir müssen daran erinnern, daß in einer Situation wie der unsrigen das Schwarzsein (das Unterdrücktsein) nicht bloß eine Hautfarbe, sondern einen Status bedeutet. Und in dieser Sicht ist die Rolle auch von weißen Christen zu sehen. Gewiß denke ich dabei nicht an diejenigen Weißen, die schon seit langem führende Glieder der schwarzen Kirchen waren. Und ich meine damit auch nicht diejenigen, die zufällig Kirchen leiten, worin die Schwarzen in der Mehrheit sind. Sondern ich spreche von denjenigen weißen Christen, die ihre Schuld an der Unterdrükkung der Schwarzen als korporative Verantwortung auffassen, sie ernstlich bereut und eine echte Bekehrung vorgenommen haben. Von denjenigen Weißen also, die sich entschieden in den Befreiungskampf engagiert und durch diesen ihren Einsatz den Status des Schwarzseins in Südafrika auf sich genommen haben.

Diese weißen Christen tragen in einem wirklichen Sinn «die Wundmale Christi» an sich. Sie gehören zur Schwarzen Kirche, nicht als deren Herren und Meister, sondern als Diener, nicht als «Liberale», sondern als Brüder, denn sie haben gelernt, nicht sosehr selbst vieles für die Schwarzen zu tun, als sich mit dem zu identifizieren, was die Schwarzen tun, um ihre Befreiung herbeizuführen.

Dies ist die Schwarze Kirche, und um diese Kirche geht es in unserem Aufsatz; doch bevor wir über die Schwarze Kirche und die Zukunft zu reden beginnen können, müssen wir uns ihre jetzige Lage vor Augen führen.

II. Die Schwarze Kirche in der Gegenwart

Welche Stellung nimmt die Schwarze Kirche im heutigen Südafrika ein? Ich möchte auf den einen oder anderen Umstand aufmerksam machen, der uns beschäftigen sollte.

1. Sie ist eine Kirche, die sich ihrer Identität nicht gewiß ist

a) Die Realität der weißen Vorherrschaft

Der Schwarzen Kirche in Südafrika ist es noch nicht gelungen, echte Identität zu erlangen. In vielen Fällen steht sie immer noch unter der weißen Vorherrschaft, und dies macht es den Schwarzen schwer, sich mit der Kirche zu identifizieren. Unter «weißer Vorherrschaft» verstehe ich nicht nur die administrative Leitung – obschon es sehr darauf ankommt, wer in der Kirche entscheidet und wirklich in ihrem Namen spricht –, sondern ich denke auch an das vorwiegend weiße Gepräge der Schwarzen Kirche in Stil, Glaubensverkündigung und Einsatz.

Damit stellt sich die Frage nach der Art der Strukturen, welche die Schwarzen geerbt haben: Strukturen, die auf die Bedürfnisse von Menschen zugeschnitten sind, welche für die Situation der Schwarzen überhaupt kein Verständnis haben. Kein Wunder also, daß es den Schwarzen Kirchen manchmal so schwer fällt, dem Bedürfnis der Schwarzen, daß Gott in ihrem Leben zugegen ist, sinnvoll zu entsprechen. Eine Voraussetzung zu echter Identität der Schwarzen Kirche ist die Befähigung, sich mit der Gemeinschaft zu identifizieren, in deren Dienst sie steht.

Sie muß sich mit deren Vergangenheit, deren Gegenwart und deren Zukunft identifizieren. Sie muß zu einem Bestandteil von ihr werden, so daß sie ihre Freuden, ihre Schmerzen, ihre Sehnsüchte mitzuempfinden vermag. Und die Kirche darf nicht davor zurückscheuen, sich mit dem Kampf für das Volk zu identifizieren. In Südafrika handelt es sich dabei nicht bloß um einen politischen, sondern auch um einen sittlichen Kampf. Der Kampf richtet sich nicht nur *gegen* ein unterdrückendes politisches und ein ausbeuterisches wirtschaftliches System, sondern er ist auch ein Kampf *für* die Authentizität des Evangeliums Jesu Christi. Der Kampf richtet sich ebensosehr gegen eine politische Philosophie und Praxis wie gegen eine pseudoreligiöse Ideologie. Die Apartheid und alles, was damit gemeint ist, ist nicht ein System, das auf dem politischen Urteil des Volkes gründet. Sie verlangt mit abgöttischer Autorität in allen Lebenssphären eine Unterwürfigkeit und einen Gehorsam, wie sie ein Christ allein Gott entgegenbringen darf. (Selbstverständlich ist dies im Grunde nicht seltsam. Die Apartheid hat dies mit allen totalitären Regierungsformen gemein.)

b) Der Kampf für die Würdigung des Schwarzen als Mensch

Die Identifizierung mit dem Kampf führt zu der Einsicht, daß der Kampf für die Befreiung und die Würdigung des Schwarzen als Mensch dem Evangelium Jesu Christi entspricht. Nicht als ob der Christ im Laufe des Kampfes alles zu entschuldigen und zu rechtfertigen hätte. Aber da er im Kampf steht, hat er das Recht, gerade auch im Kampf Salz und Erde und Licht der Welt zu sein. Zudem: Wieso sollten Christen oder – besser gesagt – wieso dürften Christen beiseite stehen und es zulassen, daß der Kampf für unsere Befreiung zum Monopol solcher wird, die nicht an den Herrn Jesus Christus glauben? Und dies obschon wir wissen, daß der Schrei des Unterdrückten «Wie lange noch, Herr?» von Gott gehört wird?

Kein Geringerer als Johannes Calvin erinnerte daran, als er schrieb: «Tyrannen und ihre Grausamkeit lassen sich nicht ohne viel Kummer und Sorge ertragen... Darum diese Worte: ‹Wie lange noch? wie lange noch?› Wenn jemand durch seinen Ehrgeiz und seine Habsucht die ganze Welt durcheinander bringt, überall Plündereien verübt, schwache Nationen unterdrückt und Unschuldige bedrängt, schreien alle: ‹Wie lange noch?› Und da dieser Schrei aus dem Empfinden der Natur und der Forderung der Gerechtigkeit hervorgeht, wird er schließlich vom Herrn gehört... (Der Unterdrückte) weiß, daß die Durchbrechung der Ordnung und Gerechtigkeit nicht von Dauer sein kann. Und ist dieses Empfinden uns nicht vom Herrn eingegeben? Somit ist es, als ob Gott auf sich selber hören würde, wenn er auf das Schreien und Stöhnen derer hört, die Ungerechtigkeit nicht zu ertragen vermögen» (Habakukkommentar, Kap. 2:6, Lect. CXI).

Natürlich hat Calvin recht. Und so ist sich die Schwarze Kirche, die die Macht des Antichristen in jeder Situation am Werk sieht, sehr wohl bewußt, daß die Weigerung, an diesem Kampf teilzunehmen, einen Akt des Ungehorsams gegenüber Gott darstellt. Und wir wissen auch, daß wahre Befreiung des Menschen deshalb vor sich geht, weil Christus mit dabei ist.

In der Hitze des Kampfes sind die Christen heute ganz besonders aufgerufen, Licht der Welt zu sein. Inmitten des Kampfes sind wir dazu aufgerufen, das, was Gott mit seiner zerbrochenen Welt vorhat, zu verkörpern. Die Christen müssen darin die von Gott geschenkten Möglichkeiten zu echter christlicher Liebe, bedeutsamer Versöhnung und echtem Frieden repräsentieren.

c) Nicht von der Welt in Beschlag genommen

Bei dieser meiner Argumentation darf ich nicht die Forderung erheben, die Schwarze Kirche solle sich von der Welt in Beschlag nehmen lassen und der Kampf müsse der Kirche sein Gesetz aufzwingen. Nur eine kritische Unterscheidung von der Welt, d.h. das Festhalten an den vom Evangelium ihres Herrn aufgestellten Kriterien, wird die Kirche befähigen, einen bedeutsamen Beitrag zu leisten, indem sie Gottes Optionen offenhält für Menschen, die in ihren Tränen, ihrer Furcht oder ihrem Kummer im Schlachtgewühl sie oft nicht wahrnehmen. Nicht für einen Kampf der Christen für sich trete ich ein, sondern für die Beteiligung der Christen am Kampf.

Vor diesem Entscheid werden wir nicht eines künftigen Tages stehen, sondern wir stehen schon jetzt davor.

2. Sie ist eine Kirche, die vor einer gewaltigen Herausforderung steht

In ungefähr dem letzten Jahrzehnt sind in der Schwarzen Gemeinschaft Südafrikas tiefgreifende, rasche Veränderungen vor sich gegangen. Dabei handelt es sich nicht so sehr um Veränderungen in der greifbaren politischen Struktur, sondern vielmehr um Veränderungen im politischen Bewußtsein, die 1976 einen Höhepunkt erreichten.

Nicht alle jungen Menschen, die während dieser Zeit sich im Kampf hervortaten, haben die Kirche verlassen. Einige von ihnen taten dies – enttäuscht und angewidert. Viele von ihnen aber sind, einschließlich ihrer Eltern, immer noch in der Kirche, aber mit einem hochempfindlichen politischen Bewußtsein: mit sondierenden Fragen nach der Natur und dem Zeugnis der Kirche. Diese jungen Menschen haben eine Erfahrung, die weit über ihre Jahre hinausgeht, eine Erfahrung, die aus ihrem persönlichen aktiven Einsatz im Kampf für die Befreiung und ihr gottgeschenktes Menschsein gewonnen worden ist. Und ich behaupte, daß die Schwarze Kirche noch nicht weiß, wie sie mit dieser neuen, politisch bewußten Generation umgehen soll.

Dieses neue politische Bewußtsein hat im Verein mit dem Wissen um das Menschsein in der Schwarzen Gemeinschaft einen neuen Verantwortungssinn hervorgebracht. Dies und dazu der aktive Einsatz im Kampf hat das herkömmliche Mißtrauen gegenüber der Kirche fast gänzlich behoben. Die Männer der Kirche werden nicht mehr nach ihrem Amt und der Autorität, die sie repräsentieren, beurteilt, sondern das Amt und die Autorität werden nun an der aktiven Beteiligung dieser Männer am Befreiungskampf gemessen.

Ich wage zu sagen: Obschon uns dies überaus quält, haben wir doch eine Antwort auf diese Probleme zu finden.

3. Sie ist eine Kirche, die von einer fremden Theologie abhängt

Dies halte ich für sehr bedenklich. So vielen Übelständen in der Schwarzen Kirche, der unrichtigen Abhängigkeit unseres Lebensstils von weißen Modellen, der Hinnahme und Rationalisierung sogar der Situation, die uns dermaßen abhängig macht, liegt unsere Abhängigkeit von einer fremden Theologie zugrunde.

a) Eine Theologie der Beschwichtigung und Ergebung

Jahrhundertelang war die Schwarze Kirche in einem Ringen begriffen, der Wahrheit gemäß zu reden. In diesem Ringen kämpften zwei Theologien um die Vorherrschaft in der Schwarzen Kirche.

Auf der einen Seite gab es die Theologie, die wir vom Christentum des Westens geerbt hatten: die Theologie der Beschwichtigung und Ergebung – eine individualistische, jenseitsgerichtete Spiritualität, die sich um die Wirklichkeiten dieser Welt nicht kümmerte, außer daß sie die bestehende Ordnung als von Gott gewollt ausgab. Diese Theologie verlangte von den Schwarzen, Sklaverei und – in neuerer Zeit – ihre Stellung als Bürger zweiter und dritter Klasse einfach hinzunehmen. Durch die Umstände gezwungen oder aus völliger Hoffnungslosigkeit akzeptierten die Schwarzen diese blutlose, auf den Himmel ausgerichtete Theologie, die in der Schwarzen Kirche heute noch wuchert.

b) Eine Theologie der Weigerung

Auf der anderen Seite gab es eine Theologie der Weigerung. Eine Theologie, die sich weigerte, von Gott anzunehmen, er sei einfach ein anderes Wort für den Status quo; eine Theologie, die einsah, daß der Gott der Bibel ein Gott ist, der auf der Seite der Unterdrückten steht und das Volk aufforderte, sich an seinem Kampf für Befreiung und Gerechtigkeit in der Welt zu beteiligen. Diese Theologie erfaßte die Liebe Gottes zu seinem Volk und sprach deshalb ein klares Nein aus gegenüber denen, die in Sklavenfarmen oder Eingeborenenreservaten, in den aseptischen, mit Klimaanlagen ausgerüsteten Banktempeln und Sitzungszimmern oder in den dunklen, angsteinflößenden Gefängnisgebäuden, in denen so viele Brüder und Schwestern ihre Seelen – und ihr Leben – verloren haben, die Schwarzen unterdrückten und entmenschlichten.

Dies ist die Theologie der großen schwarzen Führer durch die ganze Geschichte hindurch gewesen: die Theologie von Denmak Vesey, Frederick Douglass, W.E.B. Dubois, Martin Luther King Jr., Nhemiah Tile, Mangena Mokone, Albert Luthuli – um nur einige wenige zu nennen. Eine Theologie, die von Frederick Douglass meisterhaft zum Ausdruck gebracht wurde:

«Ich liebe die Religion unseres Erlösers. Ich liebe die Religion, die von oben kommt in der Weisheit Gottes, die zunächst lauter, sodann friedlich, freundlich ist... ohne Parteilichkeit und Scheinheiligkeit... Ich liebe die Religion, die auf dem herrlichen Grundsatz der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen gründet und macht, daß ihre Jünger gegeneinander so handeln, wie sie selbst behandelt sein möchten... Weil ich diese Religion liebe, hasse ich die sklavenhalterische,

frauenauspeitschende, den Geist verdunkelnde, die Seele zerstörende Religion, die in Amerika existiert... Wenn ich die eine Religion liebe, muß ich die andere hassen; wenn ich die eine annehme, muß ich die andere ablehnen.»

Dies ist die Theologie, die die Schwarze Kirche sich zu eigen machen muß, wenn sie überleben, wenn sie wirklich Kirche werden soll. Wir müssen zu der Einsicht gelangen, daß dieser Glaube nicht ein «neuer», nicht ein «politischer» Glaube ist, sondern im Gegenteil das uralte Evangelium, die Botschaft der Tora und der Propheten. Sie ist eine Botschaft, welche die Sündhaftigkeit des Menschen aufdeckt in seinem persönlichen Leben wie in den gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen, die er errichtet hat. Sie ist eine Botschaft, die richtet, aber sie spricht auch von Hoffnung, Umkehr und Erlösung. Sie ist eine Botschaft für das ganze Leben. Und es ist unsere Aufgabe, diese Botschaft unserem Volk so beizubringen, daß sie in seiner Situation für es bedeutsam wird.

III. Die Schwarze Kirche und die Zukunft

1. Die beiden Alternativen

Was ist, nachdem wir all dies gesagt haben, von der Zukunft zu halten? Im Grunde gibt es zwei Alternativen, vor denen unser Land steht. Die eine besteht darin, mit dem gegenwärtigen Trend, die weiße *baasskap* (Herrschaft) zu modernisieren und umzugestalten, so weiterzumachen und schließlich in einem Bürgerkrieg zu enden; die andere ist die, einen radikalen, gründlichen Wandel herbeizuführen, der die Suche nach einer wirklich neuen Gesellschaft inspirieren könnte.

Gleichzeitig hat die Schwarze Kirche zwei Alternativen. Sie kann den Weg der «Realpolitik» und Anpassung an die Verhältnisse steuern, die Menschen drängen, bei Versöhnungsmählern gewährte Konzessionen anzunehmen und es sich so leicht machen, oder aber sie kann festbleiben, die Kräfte der bestehenden Verhältnisse herausfordern und die Risiken auf sich nehmen, die dies mit sich bringt.

Wir dürfen uns nichts vormachen. Die Entscheidung wird nicht leicht sein. Nachdem nun jede bedeutsame schwarze Organisation verboten ist, ist die Kirche wichtiger denn je geworden als Mittel, die berechtigten Forderungen des schwarzen Volkes zum Ausdruck zu bringen. Die Regierung weiß dies. Deshalb konzentriert sie ihre Unterdrückungsmaßnahmen mehr und mehr auf die Kirche. Wenn die Kirche ihrem Christus und ihrer Berufung treu bleiben will, sehe ich nicht, wie man um die schließliche Konfrontation zwischen der Kirche und diesem Staat herumkommen kann. Die Regierung wird vielleicht die Kirche zu überzeugen versuchen, daß wirkliche Veränderungen vorgenommen werden und daß die Kirche um des Friedens willen sie akzeptieren sollte. Ich denke, wir müssen uns darauf gefaßt machen, daß die Regierungssprecher sich immer mehr einer Art christlicher Sprache bedienen und von Liebe, Frieden und Versöhnung reden, all dies, um die Wachsamkeit der Kirche erlahmen zu lassen. Auch manche Schwarze, die sogenannten privilegierten Unterprivilegierten, werden vielleicht entdecken, daß sie noch mehr Privilegien haben, und versuchen, die Kirche unter Druck zu setzen. Und hier ist die Schwarze Kirche aufgerufen, wach genug zu sein, um sich zu erinnern, daß sie nicht die Privilegien derer, die schon mehr als die anderen haben, zum Kriterium nehmen darf, sondern daß sie die Gerechtigkeit, die dem «Geringsten der Brüder» zu leisten ist, zum Maßstab nehmen muß. Sie muß stets daran denken, daß ein böses System nicht verbessert werden kann, sondern auszurotten ist.

Natürlich ist die zweite Alternative härter. Sie läßt keinen Platz für Kompromisse. Sie führt zwangsläufig zur Konfrontation nicht nur mit der Regierung, sondern auch mit den weißen und schwarzen Christen, die von Frieden schreien, wo kein Friede ist. Sie wird die Kirche noch verwundbarer machen. Während die Regierung die Kirche der Subversion bezichtigen wird, werden ihr einzelne Christen Lieblosigkeit und Intransigenz vorwerfen. Aber am Ende wird die Kirche ihre Integrität bewahrt haben. So wenig wie Mose hat die Schwarze Kirche den Auftrag, mit Pharao zu verhandeln – sie hat lediglich den Auftrag, den Befehl des Herrn auszurichten: «Laß mein Volk gehen!»

2. Drei Aufgaben für die Schwarze Kirche

Vielleicht darf ich einige Dinge anregen, welche die Schwarze Kirche tun muß, um sich für die Zukunft zu rüsten.

a) Die erste Aufgabe

Wir müssen unsere Hingabe an Jesus Christus bekräftigen. Für die Schwarze Kirche ist Jesus der Herr. Er ist der Herr über das ganze Leben. Unsere Treue und unser Gehorsam gelten ihm allein. Wenn die Schwarze Kirche überhaupt eine Zukunft haben soll, so müssen wir in diesem Punkt festbleiben. Wir sind letztlich nicht den Gesetzen des Staates verpflichtet und auch nicht den Gesetzen der Selbsterhaltung, sondern den Geboten des lebendigen Gottes. Unsere Treue gehört

Christus, unsere Maßstäbe sind die Forderungen seiner Herrschaft. Wir werden lernen müssen, unser Verhalten nicht von den Forderungen der bestehenden Verhältnisse diktieren zu lassen, auch wenn diese noch so einschüchternd sein mögen, und auch nicht von den Forderungen einer wenn auch noch so verlockenden Ideologie. Unser Glaube an Jesus Christus und die Befreiungsmacht seines Evangeliums muß die Grundlage bilden, auf der wir uns als schlichte Diener an der Welt aufopfern.

b) Die zweite Aufgabe

Wir werden lernen müssen, nicht der Versuchung zu dem zu unterliegen, was der große Widerstandstheologe Dietrich Bonhoeffer die «billige Gnade» genannt hat. Liebe, Frieden, Versöhnung, Gerechtigkeit sind evangelische Werte, um die die Schwarze Kirche weiß. Aber es besteht heute in unserer südafrikanischen Kirche eine Gefahr. Christen sind zuweilen so verzweifelt erpicht darauf, daß in diesem Morast der politischen Hoffnungslosigkeit etwas «Gutes» geschieht, daß sie oft zwischen dem echten Wert und dem bloßen Ersatz nicht zu unterscheiden vermögen. In dieser Situation ist es sehr verlockend, Friede und Versöhnung zu sehen, wo es sie überhaupt nicht gibt.

In diesem Land sind die Schwarzen seit dreihundert Jahren unterdrückt worden. Im Lauf dieser Jahre haben die Demütigung und Erniedrigung der Seele von Millionen von Menschen ihren Stempel aufgedrückt. Selbstverachtung und Niedergeschlagenheit sind das Erbe, das unzählige Generationen uns aufbürden. Viele sind umgekommen, und noch weitere werden umkommen. Mißtrauen, Verdächtigung, Haß sind zu Bestandteilen unseres Lebens geworden. Deshalb ist die Versöhnung entscheidend wichtig. Aber sie will teuer erkauft sein.

Beim Vorgang, Gott mit der Welt zu versöhnen, ließ die Auseinandersetzung mit dem Bösen Christus beinahe aufgeben. Aber sie war notwendig. Es war notwendig, aufzudecken, was in Wirklichkeit im Menschen steckt. Es war notwendig, das fadenscheinige Gewand von Pseudounschuld zu zerreißen, in das der Mensch sich gehüllt hatte, um sich vorzumachen, daß er schuldlos sei. Wahre Versöhnung kann nicht geschehen ohne diese Auseinandersetzung. Versöhnung ist nicht ein Wohlbehagen; sie setzt sich mit dem Übel auseinander. Um zu versöhnen, mußte Christus sterben. Wir dürfen uns nichts vormachen. Versöhnung besagt nicht, daß man einander die Hand gibt und singt: «Schwarz und weiß zusammen». Sie besagt Tod und Leiden, die Hingabe seines Lebens für den anderen. Wenn weiße und schwarze Christen nicht zu dieser Einsicht gelangen, werden wir nicht wirklich miteinander versöhnt werden.

Ganz gleich verhält es sich mit dem Frieden. Man ist nicht schon im Frieden mit Gott und dem Mitmenschen, weil es einem gelungen ist, die Augen vor den Wirklichkeiten des Bösen zu schließen. Friede besteht auch nicht in der Situation, worin der Terrorismus gegenüber dem Wehrlosen akzeptabel ist, weil er unter dem Anschein des «Gesetzes» erfolgt. In Südafrika trifft nämlich immer noch die Frage von Adam Small zu: «Welches Gesetz? Das Gesetz des Menschen, das Gesetz Gottes, das Gesetz des Teufels?» Friede besteht nicht einfach darin, daß nicht Krieg ist oder in den Distrikten Friedhofsruhe herrscht. Friede ist aktive Präsenz der Gerechtigkeit. Er besteht im *Shalom*, im Wohlbefinden aller.

Wenn unsere Theologie nicht klar macht, daß die christliche Liebe nicht in einem sentimentalen Gefühl, sondern in einem Akt der Gerechtigkeit, im Tun des Rechten besteht, so haben wir das Evangelium nicht richtig verstanden. Wir müssen uns nicht zu sagen scheuen, daß in der südafrikanischen Situation christliche Liebe zwischen Weißen und Schwarzen in politische, soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit umgesetzt werden muß, wenn sie Liebe sein soll. Wenn wir dies tun, sind wir der christlichen Kirche behilflich, die Forderung nach Glaubwürdigkeit zu akzeptieren, und so schmerzlich dieser Vorgang auch sein mag, so echt und lohnend wird er sein.

c) Die dritte Aufgabe

Wir müssen darauf vorbereitet sein, der Forderung, die die neue Situation an uns stellen wird, zu entsprechen. Es wird die Forderung sein, der schwarzen Gemeinschaft ein bedeutungsvolles Evangelium zu verkünden. Für so viele unserer jungen Menschen in unserem Land ist die entscheidende Frage die, ob das Evangelium wirklich das Evangelium der Befreiung ist und nicht bloß ein Instrument der Weißen zur Unterdrückung der Armen. Dies ist eine Herausforderung, mit der es bloß die Schwarze Kirche aufnehmen kann.

Auch wird von uns gefordert, einen Weg zu finden, um sich gewichtig am Kampf zu beteiligen. Worte und Verlautbarungen genügen nicht mehr. Mit tragischer Unausweichlichkeit wird das Gewalttätige, das dem Unterdrückungssystem in Südafrika innewohnt, noch mehr Gewalt und Gegengewalt auslösen. Da es immer unmöglicher wird, friedlich zu protestieren, greift die Meinung, daß Gewalt der einzige Ausweg sei, immer mehr um sich.

Ich weiß jetzt, daß das Problem der Gewalt ein heißes Eisen ist, und hier ist nicht der Ort, darüber zu diskutieren. Doch möchte ich sagen, daß die unglaubliche Scheinheiligkeit weißer Christen in dieser Beziehung entsetzlich ist, und es wird alle unsere Kräfte beanspruchen, den Schaden wieder gutzumachen, der der christlichen Glaubwürdigkeit in diesem Punkt zugefügt worden ist.

Obschon die Debatte noch nicht abgeschlossen ist und wir es vielleicht mit noch mühsameren Situationen zu tun haben werden, müssen wir uns gleichzeitig weigern, untätig zu sein. Die Kirche muß einen spürbaren Druck auf das System auslösen und ausüben; dies ist ein gewaltloser Weg, einen Wandel herbeizuführen. Die Kirche muß Programme zivilen Ungehorsams auf Massenbasis anregen und unterstützen und diesbezüglich namentlich weiße Christen herausfordern. Es genügt nicht mehr, Verlautbarungen zu erlassen, ungerechte Gesetze zu verurteilen und dann schon tags darauf die gleichen Gesetze zu befolgen, als ob nichts geschehen wäre. Für die Schwarze Kirche ist nun die Zeit gekommen, der Regierung und deren Leuten zu sagen: Wir können eure ungerechten Gesetze nicht mit gutem Gewissen befolgen, denn am Bösen nicht mitzuwirken ist eine sittliche Pflicht wie die, am Guten mitzuwirken. So werden wir unserem Volk beibringen, was es heißt, in Südafrika Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Mit einer neuen Studie über das Investitionsproblem wird es nicht getan sein. Aber ein kraftvolles direktes Handeln wird diesen Firmen zeigen, wie ernst es die Kirche mit der Lage unseres Volkes nimmt.

Die Schwarze Kirche muß es hinnehmen und verstehen, daß der Unterdrücker den Unterdrückten ihre Rechte nie freiwillig geben wird. Sie müssen vom Unterdrückten gefordert werden.

Es ist nun an der Zeit, einzusehen, daß manches von dem, worüber wir Jahr für Jahr betrübt sprechen – wirtschaftliche Ungerechtigkeit, Ausbeutung, unstete Arbeit – Mißstände sind, die dem Wirtschaftssystem, an das wir uns halten, innewohnen – einem System, das unsere Kirchen sogar abgesegnet haben! Die Schwarze Kirche muß sich bewußt werden: Wenn unser Wirtschaftssystem diese Übelstände notwendig macht, so ist nicht über diese Übel zu sprechen, sondern das System ist zu ändern!

Auf jeden Fall gehört es zur Aufgabe der Schwarzen Kirche, ernstlich nach einem Wirtschaftssystem zu suchen, das es ermöglichen würde, den Reichtum dieses Landes gleichmäßig zu verteilen.

All dies leitet keine Verhandlung ein, aber sagt uns, daß wir uns über die Voraussetzungen und den Rahmen klar sein müssen, worin die Verhandlung stattzufinden hat.

Wer all dies in Afrika tut, muß Verdruß gewärtigen. Die unterdrückende, intolerante Art der jetzigen Regierung kann diese Dinge nicht erlauben. Und doch hat die Kirche keine andere Wahl. Und während wir dies tun, müssen wir uns darauf gefaßt machen, noch Schlimmeres zu erleiden. Der Herr selbst mahnt uns: «Der Knecht steht nicht über seinem Meister...» Und für die Schwarze Kirche gilt ganz besonders das Herrenwort: «Wer sein Leben um jeden Preis retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten.»

Wenn die Schwarze Kirche dies einzusehen vermag, braucht es uns um die Zukunft nicht bange zu sein.

Und so bete ich darum, daß die Schwarze Kirche in Südafrika durch die Gnade Gottes wirklich die Kirche Christi sei:

Im Kampf und in der Hitze des Gefechtes eine dienende Kirche.
In Gewalt, Unterdrückung und Haß eine prophetische Kirche.
In Hoffnungslosigkeit und Leid eine hoffnungserfüllte Kirche.
Im Kompromiß eine engagierte Kirche.
In Fessel und Furcht eine befreite Kirche.
In Einschüchterung und Schweigen eine bekennende Kirche.
In Leiden und Tod eine befreiende Kirche.
In Versagen und Enttäuschung eine gläubige Kirche.

Gott, dem einzigen Gott, der uns durch Jesus Christus, unsern Herrn, rettet, sei die Ehre, Majestät, Autorität und Macht, die er schon vor aller Zeit hatte, jetzt und immerdar!

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ALLAN AUBREY BOESAK

1946 geboren; Studien in Kapstadt, New York, Amsterdam und Kampen; Dr. theol. der Theologischen Hogeschool Kampen, Niederlande; gegenwärtig Studentenpfarrer an der Universität Western cape; ebenfalls Nationalpräsident des Bundes christlicher Studenten von Südafrika. Veröffentlichungen: Farewell to Innocence, a social-ethical study of Black Theology and Black Power (Orbis Press, USA) = Unschuld, die schuldig macht (Lutherischer Verlag 1978); Die Vinger van God (1979) (Predigten über Glauben und Politik; englische und deutsche Ausgabe in Vorbereitung). Anschrift: Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk, Studentepastoraat, 6 Hoek Street, Glenhaven, Bellville-South 7533, Republik Südafrika.

Bernadette Brooten

Feministische Bemerkungen zur Exegese des Neuen Testaments

Alle scheinen gerne zuzugeben, daß die jüdisch-hellenistische Herkunft von Paulus seine Theologie und seine Moral sehr beeinflußt haben. Wenn jemand aber fragen würde, ob die Tatsache, daß Paulus ein Mann war oder in einer patriarchalischen Gesellschaft lebte, auch so tief seine Theologie beeinflußt hat, dann erntet er meistens ein mitleidiges Lächeln oder ein peinliches Schweigen, und sein Gesprächspartner wird sich schnellstens wieder «ernsthafteren» Fragen zuwenden.

Es gibt heute aber viele wissenschaftlich engagierte und qualifizierte Feministinnen, die betonen, daß nicht nur Kategorien wie soziale Schicht, Religion, Rasse, Erziehung, historische Umstände... wichtige Faktoren sind, die in der historischen Analyse berücksichtigt werden müssen, sondern daß auch das Geschlecht des Menschen eine sehr wichtige Rolle spielt. «Geschlecht» bedeutet hier mehr als die Frage, ob eine geschichtliche Persönlichkeit, ein Staatsmann, ein Schriftsteller oder ein Denker ein Mann oder eine Frau war: «Geschlecht» steht hier für einen ganzen gesellschaftlichen Kontext. Konkret muß jede geschichtliche Analyse, die der tatsächlichen Bedeutung des Geschlechts Rechnung tragen will, darauf achten, daß wir heute noch in einer patriarchalischen Gesellschaft leben und daß z. B. das Neue Testament nicht nur in einer patriarchalischen Welt geschrieben wurde, sondern auch dauernd durch Institutionen weitergegeben und interpretiert wurde, die von Männern beherrscht und geprägt wurden. Das Patriarchat, d. h. die Herrschaft des Vaters, setzt voraus, daß Männer die Regierungen, das Militär, die Verteilung des Wohlstandes und der Macht, die religiösen und kulturellen Institutionen beherrschen und kontrollieren. Die feministische Bewegung geht davon aus, daß das Patriarchat ein Unrecht ist und daß die Gesellschaft nicht so auf der Basis der männlichen Vorherrschaft aufgebaut sein darf, wie das jetzt der Fall ist. Sie kämpft dafür, daß Männer und Frauen die gleichen Rechte bekommen.

Was gibt es im patriarchalischen Kontext des neuen Testaments, was Frauen interessieren kann? Wenn jemand die Rolle der Frauen in der ersten Christenheit, ihren religiösen Glauben und ihre religiöse Erfahrung, die Normen und Ideale, denen sie nachstrebten, und ihre Geschichte erforschen will, ist er bald über die kärgliche Ausbeute sehr enttäuscht. Es ist dagegen weit ergiebiger zu fragen, wie die männlichen Schriftsteller des Neuen Testamentes sich den Frauen gegenüber verhielten. Man lernt dann aber weit mehr über die Psychologie der Männer als über die tatsächliche Geschichte, das wirkliche Leben und die eigentlichen Gefühle und Gedanken der Frauen.

Feministinnen, die sich für das Neue Testament interessieren, stellen aber nicht nur historische Fragen, sondern auch theologische. Entsprechen die neutestamentlichen Vorstellungen von Gott, von der Erlösung und vom Erlöser, vom christlichen Leben... einem Verständnis des Menschen, das von der wesentlichen Gleichheit, der gemeinsamen Würde und den gleichen Rechten und Pflichten von Mann und Frau ausgeht? Darf man von der Normativität des Neuen Testaments ausgehen, um feministisch verantwortet theologisch zu denken, oder muß man ihnen in dieser Hinsicht jede wirkliche Autorität und Relevanz absprechen? Ich werde mit Hilfe von Beispielen einen Eindruck zu vermitteln versuchen, wie feministische Wissenschaftlerinnen solche Fragen zu beantworten versuchen.

I. Die Überlieferung, Übersetzung und Interpretation des Neuen Testaments: ein bleibendes Hindernis für die Emanzipation der Frau?

Im Gegensatz zu den Buchrollen, die seit 1947 am Toten Meer, oder zu den Kodizes, die seit 1945 bei Nag Hammadi in Ober-Ägypten gefunden wurden, ist der Text des Neuen Testamentes niemals verlorengegangen, um später wiedergefunden zu werden. Er war immer bekannt, wurde immer geschätzt und daher auch ständig neu abgeschrieben, übersetzt und kommentiert. Es mögen viel mehr Frauen, als man bisher angenommen hat, am Kopieren der Schrift beteiligt gewesen sein[1], übersetzt aber, kommentiert und herausgegeben haben sie fast nur Männer, die in einer von Männern beherrschten Kirche und Gesellschaft arbeiteten und deren antifeministische Vorurteile man öfters aus ihren Werken herauslesen kann. Dazu möchten wir einige Beispiele bringen.

Apg 18,26 steht zu lesen: «Mit Freimut predigte er (Apollos) in der Synagoge. Als Priszilla und Aquila ihn hörten, nahmen sie ihn zu sich, und führten ihn tiefer in den Heilsweg Gottes ein.» In verschiedenen Handschriften[2] änderte man die Reihenfolge der Namen des Ehepaares: jetzt hieß es: Aquila und Priszilla. Irgend jemanden muß es gestört haben, daß die Frau vor dem Mann genannt wurde. Für den Text

Kol 4,15 nehmen die meisten Textkritiker an, daß «Grüßt... Nympha und die Gemeinde in ihrem Haus» der ursprüngliche Text sei. Einige Manuskripte änderten die Nympha in einen Nymphas[3]. Stießen sie sich daran, daß eine Frau einer Gemeinde vorstand?

Im Römerbrief (16,7)[4] grüßt Paulus zwei Apostel. Fast alle neueren Übersetzungen betrachten den zweiten Namen als den Akkusativ (Iounian) eines *männlichen* Namens Junias. Auch die neueren griechischen Textausgaben akzentuieren die letzte Silbe, d.h. sie interpretieren den Namen als männlich. Nach meinem Wissen aber interpretieren alle Kirchenväter und alle alten Kommentatoren des Textes bis zu Aegidius von Rom (1245–1316) den Namen als weiblich, Junia. Nirgendwo findet man auf alten griechischen oder lateinischen Inschriften oder in der griechischen und römischen Literatur den Namen Junias; Junia kommt dafür aber sehr oft vor und ist ein gewöhnlicher lateinischer Name. Weshalb gehen hier alle modernen Kommentatoren gegen deutliche Hinweise an, um trotzdem einen männlichen Junias vorzuschieben? Die Antwort ist in dem Titel «Apostel» zu suchen: jemand muß daran gedacht haben, daß eine Frau unmöglich ein Apostel gewesen sein kann. Wenn eine Frau dann Apostel genannt wird, sucht man dahinter dann doch einen Mann.

II. Der Umfang des patriarchalischen Einflusses auf das Neue Testament

Diese Beispiele sollten eine Ermutigung sein, die Geschichte der Frauen in der ersten Christenheit besser zu erforschen, denn hinter solchen vermeintlichen Korrekturen könnte man Spuren entdecken, die auf das tatsächliche Leben und auf die wirkliche Rolle der Frau hinweisen. Es scheint sogar, daß in einigen Gemeinden wie Rom Frauen dem Führungsgremium der Gemeinde angehörten, geschätzt wurden und auch einen Einfluß auf die Theologie dieser Gemeinden ausübten[5]. Neuere Untersuchungen über die Frauen in der Nachfolge Jesu als seine Begleiterinnen und im allgemeinen über die Stelle der Frau in den Evangelien haben ein Bild der Frau gezeigt, in dem sie als weit aktiver und weit mehr im Mittelpunkt der evangelischen Botschaft erscheint als man das bisher annahm[6]. Wir haben allerdings keine Nachrichten von Frauen selbst, die theologisch oder ethisch über ihre Erfahrungen reflektierten. Man sollte zwar vielleicht nicht ganz ausschließen, daß das eine oder andere Schriftstück des Neuen Testaments von einer Frau geschrieben wurde, um später einem Mann zugeschrieben zu werden, es gibt aber kein konkretes Indiz dafür, und alles weist darauf hin, daß das gesamte Neue Testament aus der Feder von Männern stammt. Dies würde auch der Mahnung entsprechen, daß Frauen in der Gemeinde zu schweigen haben (1 Kor 14,34), daß Frauen ihre Männer nicht belehren sollen (1 Tim 2,12) und daß man folglich auf ihre Meinung keinen Wert legt. Mit anderen Worten: eine einseitige maskuline Prägung und androzentrische Betonung des Christentums sind nicht nur das Ergebnis der Überlieferung und der Interpretation des Neuen Testaments, sondern sie sind im Neuen Testament selber zu finden. Das geht nicht nur aus den Stellen hervor, wo Frauen vorgeschrieben bekommen, wie sie sich zu verhalten haben (Kol 3.18; Eph 5,22–24.33; 1 Tim 2,11–15; 1 Petr 3,1–6), sondern das zeigt sich auch oft im Kern der theologischen Reflexion.

1. Ein männliches Gottesbild

Hierfür ist Hebr 12,5–10 ein Beispiel: «Habt ihr die Tröstung vergessen, die zu euch wie zu Söhnen redet: ‹Mein Sohn, achte die Zucht des Herrn nicht gering, und verliere den Mut nicht, wenn du von ihm zurechtgewiesen wirst. Denn wen der Herr liebhat, den züchtigt er; er schlägt jeden Sohn, den er annimmt. (Spr 3,11 ff.)› Als Zuchtmittel dient, was ihr zu ertragen habt; wie mit Söhnen verfährt er mit euch; denn wo wäre ein Sohn, den der Vater nicht erzieht? Wenn ihr aber ohne Erziehung seid, an der alle teilgehabt haben, so seid ihr ja unechte Kinder, aber keine Söhne. Und dann: unsere leiblichen Väter sind unsere Erzieher gewesen, und wir haben Achtung vor ihnen gehabt. Sollten wir uns da nicht viel mehr dem Vater der Geister unterwerfen und so das Leben erlangen? Denn jene erzogen uns für wenige Tage nach ihrem Gutdünken; er aber zum Besten, damit wir an seiner Heiligkeit Anteil gewinnen.»

Ein solcher Text und der Gottesbegriff, der ihm zugrunde liegt, kann nur im Kontext des Patriarchats verstanden werden. Der Unterschied zwischen Söhnen und «unechten» Kindern ist nur in einer patriarchalischen Familienstruktur sinnvoll, in der ein männliches Kind nicht wegen seiner selbst geschätzt und angenommen wird, sondern nur demnach, ob es und seine Mutter legal mit einem Mann und Vater in Zusammenhang gebracht werden können. Es ist zudem kein Zufall, daß der Autor nur an Söhne denkt statt an Söhne und Töchter: in einer patriarchalischen Familie bedeutet eine Tochter weit weniger als ein Sohn; es ist nicht der Mühe wert, sie zu erwähnen. Schließlich, um zu verstehen, was es aus der Sicht dieses Textes bedeutet, daß Gott «Vater» ist, muß man von den Machtstrukturen innerhalb einer patriarchalischen Familie ausgehen, denn der Vergleich, der in

unserem Text zwischen dem irdischen und dem göttlichen Vater, «dem Vater der Geister», angestellt wird, zwingt uns gerade dazu. Gott ist natürlich größer als der irdische Vater, aber der Vergleich stützt sich auf die Erfahrung damaliger Söhne, wie sie von ihrem Vater geschlagen wurden. Genau diese Erinnerung sollte nach der Meinung des Autors einen Zugang zum Verständnis dessen eröffnen, wer und was Gott eigentlich ist. Umgekehrt verstärkt dieser Vergleich in einem christlichen Kontext auch die Autorität und das Verhalten der irdischen Väter. So legitimiert das Bild von Gott als Vater die beherrschende Autorität des Mannes in den Strukturen von Familie und Gesellschaft, so wie diese patriarchalischen Strukturen andererseits das Bild von Gott als Vater ermöglichten.

2. Christus als Mann

Wenn wir vom feministischen Standpunkt aus das Neue Testament durchleuchten, dürfen wir die zentrale Figur des Neuen Testaments nicht aussparen. Als die feministische Philosophin Mary Daly in ihrem Buch *Beyond God the Father* (Boston 1973) die These verteidigte, daß ein männlicher Christus für eine Frau kein geeigneter Mittelpunkt ihrer Religiosität und kein passendes religiöses Zentralsymbol sein kann[7], protestierten verschiedene Theologen, die sich selbst für fortschrittlich und liberal hielten, die Männlichkeit Jesu spiele im Christentum keine wesentliche Rolle. Der Vatikan selbst aber hat diese Meinung widerlegt, denn in der *Erklärung über die Zulassung von Frauen zum Priesteramt*[8], in der die Priesterweihe für Frauen verboten wurde, war das wichtigste Argument, daß eine Frau nicht den männlichen Christus vertreten kann. In diesem Kontext ist die Männlichkeit Christi eine wesentliche christologische Kategorie und als solche eine Tatsache, «die nicht von der Ökonomie des Heiles getrennt werden kann» (*Erklärung*... 28). Die Erklärung verwendet verschiedene Texte aus der Bibel, besonders die, die mit Verlobung, Trauung und Ehe in Zusammenhang stehen, um zu der Schlußfolgerung zu kommen: «Deshalb dürfen wir niemals die Tatsache aus dem Auge verlieren, daß Christus ein Mann ist.» (*Erklärung*... 30)

Der Vatikan aber ist der Vatikan, und daher muß man sich fragen: Gibt es im Neuen Testament selbst Texte, in denen die Männlichkeit Jesu eine solche wesentliche Rolle spielt? Man muß hier sehr vorsichtig sein, aber doch scheint in Eph 5,21–33 die Männlichkeit Jesu eine wesentliche Voraussetzung für die symbolische Bedeutung und die ethische Argumentation des Textes zu sein. «Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi, die Frauen ihren Männern wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist, er, der Erlöser des Leibes. Doch wie die Kirche sich Christus unterordnet, so auch die Frauen den Männern in allem. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat.» (Eph 5,22–25)

Wesentlich für uns ist der Vergleich zwischen Christus und dem Mann. Die Frau ist sowohl ihrem Mann untergeordnet als dem Herrn (Jesus), als ob ihr Mann als Herr in der Ehe den Herrn Jesus vertrete. Dadurch, daß der Mann seine Frau liebt, liebt er sie, wie der Herr selbst liebt (nicht: wie er selbst den Herrn liebt): er bildet daher das Herrsein des Herrn in seiner Ehe ab. Wie der Herr das Haupt der Kirche ist, ist der Ehemann das Haupt der Frau. Die Männlichkeit Christi spielt in diesem Text eine sehr wichtige Rolle, und die Heiratssymbolik verläßt die Ebene der abstrakten Gedanken und der schönen Bilder, um sehr wohl auf das tägliche Leben abzuzielen: die Frau soll ihrem Mann in allem unterworfen sein. Natürlich wird den Männern vorgehalten, sie sollten ihre Frauen lieben, aber die konkrete Argumentation, mit der das geschieht: «wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat», bestätigt und verstärkt wieder die absolute Überlegenheit des Mannes und die totale Unterwerfung der Frau.

Andere Feministinnen suchen sich auf andere Weise mit der Männlichkeit Jesu auseinanderzusetzen. Einige unterstreichen, daß Jesus selbst ein Feminist war[9], andere betonen, daß die Offenbarung Gottes mit Jesus nicht zu Ende war. Die Diskussion wird noch lange nicht abgeschlossen sein.

III. Die Frauenfrage innerhalb und außerhalb des Kanons

1. Die wenig eindeutige Haltung des Paulus

Feministen haben entdeckt, daß es sehr sinnvoll sein kann, die Stelle der Frau in der ersten Christenheit nicht nur anhand des Kanons des Neuen Testaments zu untersuchen. Schon im Neuen Testament selbst bahnen sich in der Nachfolge des Paulus zwei Entwicklungen an, die man über die Grenzen des Neuen Testamentes hinaus verfolgen kann, deren Wurzeln sich schon in den authentischen Paulusschriften zeigen. Einerseits kennt und schätzt Paulus die Arbeit von weiblichen Kollegen wie Phöbe (Röm 16,1–2), Priska (Röm 16,3–4; 1 Kor 16,19), Maria (Röm 16,6), Junia (Röm 16,9), Tryphäna, Tryphosa und Persis (Röm 16,12), Euodia und Syntyche (Phil 4,2), Apphia (Phlm 2). In Christus gibt es keine diskriminierenden

Unterschiede mehr, «... keinen Mann und keine Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3,28). Andererseits aber insistiert er auf der sozialen Gewohnheit, daß Frauen einen Schleier, Zeichen der Unterwerfung, tragen, und auf die hierarchische Ordnung Gott-Christus-Mann-Frau, die schließlich die Begründung dafür sein soll, daß die Frau auch in der christlichen Gemeinschaft den Schleier trägt (1 Kor 11,2–16). Wenn das Sprechverbot der Frau (1 Kor 14,34 ff) nicht, wie einige wenige meinen, durch einen späteren Redaktor eingefügt ist, sondern tatsächlich, was anzunehmen ist, von Paulus stammt, ist die Spannung angesichts der behaupteten Gleichheit von Mann und Frau in Christus noch größer. Dieser Widerspruch bei Paulus ist mit keiner Logik zu retten, aber Feministen haben öfters feststellen müssen, daß auch gutmeinende Männer, die eine wirkliche Anstrengung unternehmen, die Frau als ihresgleichen anzuerkennen, dies selten konsequent und in jeder Hinsicht tun.

2. Die deuteropaulinischen Schriften und die Frau

Doch entwickelte sich im Lauf der Zeit eine bestimmte Folgerichtigkeit und Konsequenz in den nachpaulinischen Schriften dadurch, daß eine eindeutige Entscheidung in die eine oder die andere Richtung stattfand. Ein Zweig der Paulusschule, die sich in den kanonischen, deuteropaulinischen Pastoralbriefen, in den Timotheusbriefen und im Titusbrief äußert, hält nicht viel von Frauen. Unter anderem sollen sie sich stillschweigend in aller Unterordnung belehren lassen. Man darf ihnen nicht gestatten, zu lehren oder über einen Mann herrschen zu wollen (1 Tim 2,11–12); denn Adam wurde zuerst erschaffen, und dann erst Eva (v. 13), sie war es aber auch, die sich betrügen ließ und dadurch zu Fall kam, Adam aber ließ sich wenigstens nach diesem Text nicht verführen (v. 14). Daher soll sie zum Heile gelangen durch Kindergebären, sofern es ihr gelingt, in Glaube und in Liebe und in Heiligkeit besonnen zu verharren (v. 15). Nach diesem Brief gab es zwar weibliche Diakone (oder handelt es sich um Witwen von Diakonen?), aber ihnen wird vorgehalten, daß sie ehrbar, nicht verleumderisch, nüchtern, zuverlässig in allem sein sollen (3,11). Jüngere Witwen sollen, da sie dem sinnlichen Trieb unterliegen, wieder heiraten und können daher nicht in die offizielle Liste der Witwen einer Gemeinde aufgenommen werden (5,9.11). Im zweiten Timotheusbrief (3,6–7) wird davor gewarnt, daß Frauen wegen ihrer Neugierde besonders der Gefahr der Häresie ausgesetzt sind, und der Titusbrief mahnt, daß die alten Frauen die jungen dazu anhalten, Gatten und Kinder zu lieben, klug zu sein, keusch, häuslich, brav, ihrem Gatten sich unterordnend (2,3–5).

3. Die Taten des Paulus und der Thekla

Man muß dieses Bild mit dem einer anderen nachpaulinischen Schrift, den *Taten des Paulus und der Thekla*[10] vergleichen. Dieses Werk ging nicht in unseren Kanon ein[11], war aber jahrhundertelang sehr beliebt und wurde in viele Sprachen übersetzt. Es erzählt die Geschichte einer jungen Frau, die ihre Familie und ihren Verlobten verließ, um Paulus zu folgen. Zweimal wurde sie zum Tode verurteilt, einmal weil sie ihren Verlobten verlassen hatte, das zweite Mal, weil sie sich erfolgreich gegen Vergewaltigung verteidigt hatte. Jedesmal wurde sie auf wunderbare Weise gerettet. Als sie in Todesgefahr war, taufte sie sich selbst, wurde vom Tod errettet, zog später Männerkleidung an und ging auf die Suche nach Paulus. Als sie diesen gefunden hatte, sagte er ihr: «Geh auch du und lehre das Wort Gottes.» Das Werk endet mit den Worten: «Und nachdem sie viele durch das Wort Gottes erleuchtet hatte, entschlief sie eines sanften Todes.» Übrigens wird Thekla in der Tradition öfters «Apostel» genannt[12].

In bezug auf die Frauen vertreten die *Taten des Paulus und der Thekla* eine Meinung, die der der *Pastoralbriefe* oft diametral entgegengesetzt ist[13]. In den «Taten» ist der Zölibat der Frau eine gültige Alternative für die Heirat, die Pastoralbriefe insistieren darauf, daß die Frauen sich einer patriarchalischen Ehe unterwerfen. Die Frauen in den Pastoralbriefen sollen durch das Gebären von Kindern ihr Heil erlangen, dagegen ist Thekla weder Braut noch Mutter. Die Pastoralbriefe wollen, daß die Anerkennung der Frau als Witwe, die wahrscheinlich mit einer kirchlichen Aufgabe zusammenhing, Frauen über sechzig vorbehalten bleibe. Sie wollen nicht, daß die Frau lehrt: sie soll in Stille lernen. Die «Taten» dagegen erzählen, daß Thekla das Evangelium verkündete, und heißen dieses offensichtlich gut.

4. Keine monolithische Einstellung gegenüber der Frau in der Urkirche

Die zwei Zweige der Paulustradition lösen die Spannung, die in den Paulusbriefen noch besteht. Die *Taten des Paulus und der Thekla* knüpfen an bei Paulus' Vorliebe für die Ehelosigkeit (1 Kor 7,8 ff), bei seiner Zusammenarbeit mit Frauen, die er als Kolleginnen schätzen kann, bei seiner zutiefst theologisch begründeten Auffassung, daß vor Christus keine Diskriminierung, die im Geschlecht des Menschen begründet ist, mehr bestehen kann. Die Pastoralbriefe dagegen brechen klar mit Paulus' Vorliebe für den

Zölibat und stehen zudem in der Tradition seiner konservativen Auffassungen über die sozialen Sitten und das in diesem Rahmen erwartete Verhalten der Frau (vgl. 1 Kor 11,2–16). Die Begründung dafür ist in den Pastoralbriefen genauso wenig überzeugend wie bei Paulus, und wenn das Schweigegebot für die Frau (1 Kor 14,34ff) auch von Paulus selbst stammt, haben wir noch eine weitere Übereinkunft.

Aus dem Gegensatz zwischen den Pastoralbriefen und den *Taten des Paulus und der Thekla* können wir ableiten, daß es wenigstens zwei unterschiedliche Richtungen und Meinungen über das christliche Verhalten der Frau gab, die beide auf Paulus zurückgehen. Man kann zwar kaum die *Taten des Paulus und der Thekla* als ein frühes feministisches Manifest betrachten, aber die Gestalt von Thekla suggerierte einer jungen christlichen Frau eine Alternative zu der Unterwerfung unter ein patriarchalisches Eheregime: sie konnte ehelos bleiben[14]. Thekla war zudem ein Beispiel für Frauen, die in der Verkündigung der Kirche mitarbeiten wollten. Tertullian bezeugt, daß christliche Frauen sich gegen Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts in Karthago auf Thekla beriefen, um ihr Recht, die Taufe zu spenden, zu verteidigen (De baptismate 17). Noch im vierten Jahrhundert ist Thekla ein Modell für das Leben asketischer Frauen[15]. Man sollte die Bedeutung der «Taten» nicht unterschätzen; sie waren ein wichtiges Dokument, das der Kirche sehr geholfen hat, die Frauen für sich zu gewinnen und an sich zu binden.

Ich will hier nicht behaupten, daß die apokryphen Schriften für ein befreiendes, christliches Verständnis der Frau wichtiger sind als die kanonischen Schriften, aber ich wollte darauf hinweisen, daß man die apokryphen Schriften nicht beiseite lassen darf, will man kein verzerrtes Bild der Frau in der frühen Christenheit gewinnen.

IV. Die Frau und der kulturelle Kontext des Neuen Testaments

Ein großer Teil der Diskussion über die Stellung der Frau in der Urkirche malt das Christentum als leuchtenden Gegensatz gegenüber dem einheitlich schwarzen Dunkel der damaligen patriarchalischen jüdischen oder griechisch-römischen Welt. Man sollte da aber vorsichtig sein.

Zum Beispiel zitiert man gerne das Verbot der Ehetrennung (Mk 10,1–12 parr.) als Zeichen dafür, daß Jesus die Frauen davor schützen wollte, daß sie von ihrem Ehemann willkürlich weggeschickt wurden. Nur diesem stünde nach dem jüdischen Gesetz das Recht zu, die Scheidung auszusprechen (Dtn 24,1–4; Mischnah, Traktat Gittin; Mt 5,31ff. parr.). Man vergißt dabei aber allzu leicht, daß es in der damaligen Zeit keine einheitliche Auffassung über die Ehetrennunng gab, daß einige Gruppen eine Ehescheidung, die von der Frau ausging, anerkannten, andere nicht. Beim Roten Meer wurde ein Papyrus[16] gefunden, auf dem eine Frau die Scheidung aussprach, und der Jerusalemer Talmud spielt darauf an, daß eine Frau sich von ihrem Mann scheiden kann (Kethuboth 30b; Baba Bathra 16c). Der jüdische Historiker Flavius Josephus bestreitet zwar selbst das Recht der Frauen, eine Ehescheidung einzuleiten, erwähnt aber immerhin die Fälle von zwei Frauen, die ihre Ehescheidung von ihrem Mann aussprachen (Jüdische Altertümer, XV 259f.; XX 141–143). Sogar der Text von Mk 10,11 scheint vorauszusetzen, daß die Frau damals das Recht hatte, sich von ihrem Mann zu trennen (vgl. 1 Kor. 7,10ff.). Auf diesem Hintergrund kann man nicht länger einfach behaupten, daß Jesus die Ehescheidung verbot, um die Frauen zu schützen. Eine solche Motivation kann man jedenfalls sonst im Evangelium nirgendwo entdecken. Wenn Jesus nur die Absicht gehabt hätte, die Frau zu schützen, dann hätte er nicht nur verboten, daß sie von ihrem Ehemann leichtfertig weggejagt wurde, sondern dann hätte er ihr auch erlaubt, sich von einem unmöglichen Ehemann zu trennen.

Ich will mit diesem Beispiel nicht die Meinung widerlegen, daß Jesus für seine Zeit Frauen gegenüber besonders aufgeschlossen und progressiv war, sondern ich will nur zeigen, daß eine sorgfältigere und vorurteilslosere Untersuchung über die Stellung der Frau in der damaligen jüdischen und griechisch-römischen Gesellschaft als die, die bisher geschah, zu differenzierteren Ergebnissen in bezug auf die Umwelt des Neuen Testaments und in bezug auf dieses Neue Testament selbst kommen würde. Hoffentlich wird bald die Zeit vorbei sein, in der ernsthafte Wissenschaftler sich gezwungen fühlen, die Situation der Frau in der griechisch-römischen und besonders in der jüdischen Welt so dunkel, so monoton und so einseitig wie nur möglich zu malen, um umso mehr den Kontrast mit der neuen, hohen Wertschätzung der Frau im Urchristentum herauszustellen.

V. Mk 6,45–52 und Parr.: Jesus auf dem Wasser

Es wäre eine grobe Übertreibung zu behaupten, daß eine einzige Methode oder ein einziger Ansatz ausreichen kann, um jede Stelle der Schrift erschöpfend zu erklären. Da ist ein feministischer, kritischer Ansatz gegenüber der Bibel keine Ausnahme. Als Feministin könnte man nur darauf hinweisen, daß die Hauptperson dieser Geschichte ein Mann ist sowie die einzige andere Person, die auch beim Namen genannt wird,

auch wieder ein Mann ist (Petrus: Mt 14,28–31). Mit einer kleinen Spitze könnte man sich bei der wunderlichen Eigenart dieser Geschichte fragen, ob man Frauen diese Geschichte abgenommen hätte, wenn sie sie erzählt hätten. Auch an ihren Bericht über die Auferstehung konnten die Männer nur schwer glauben (vgl. Lk 24,10f.).

Schlußfolgerungen

Die wenigen Beispiele, die wir brachten, reichen, um zu zeigen:

1. Wenn man auf Spuren des Androzentrismus bestimmter Kopisten, Übersetzer, Herausgeber der Schrift oder Teile der Schrift achtet, kann man neue Einsichten über das Leben der Frauen in den ersten christlichen Jahrhunderten gewinnen. Dies wird aber niemals dazu ausreichen, daß wir über die Frauen dieser Zeit je soviel wissen könnten, wie wir über die Männer wissen.

2. Patriarchalische Vorurteile schlagen sich bis in die theologische Argumentation des Neuen Testaments nieder. Einige Autoren des Neuen Testaments versuchen mit Absicht und entschieden, das Patriarchat mit theologischen und biblischen Argumenten (besonders aus dem Alten Testament) aufrecht zu erhalten.

3. Wenn man sowohl die kanonischen als die nichtkanonischen Schriften, die uns aus der damaligen Zeit überkommen sind, miteinbezieht, gewinnt man einen fragmentarischen Eindruck davon, daß es damals sehr unterschiedliche Formen sowohl des praktischen Verhaltens der Frau gegenüber als ihrer theoretischen Wertschätzung gegeben haben muß.

4. Einige Autoren versuchen, die einseitige männliche Perspektive des Neuen Testaments dadurch zu entschuldigen, daß sie im Neuen Testament radikal neue Ansätze für eine positivere Wertschätzung der Frau oder ein menschlicheres Verhalten ihr gegenüber zu entdecken meinen. Um diese Neuigkeit besser hervorzuheben, malen sie dann gerne die Stellung der Frau in der damaligen Welt grau in grau, ohne dabei für unterschiedliche geographische oder soziale Bereiche zu differenzieren. Neuere Untersuchungen aber haben zu teilweise anderen Ergebnissen über die Stellung der Frau in der Umwelt des Neuen Testaments geführt.

5. Eine feministische Interpretation und Kritik der Bibel kann nicht jedes Problem, das sich beim Versuch, die Bibel zu verstehen, stellt, lösen. Sie können aber ein neues Licht auf manche Stellen werfen, die jahrhundertelang im Schatten lagen.

[1] Eusebius (Eccles. Hist. VI 23 2) behauptet, daß Origenes über weibliche Kopisten verfügte. Man kann sich fragen, ob dies damals ein Frauenberuf war.

[2] D it^{gig} syr cop^{sa} arm, d.h. Zeugen des sogenannten Westlichen Textes. Für dieses Beispiel und die folgenden, vgl. B.M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament (United Bible Societies, London/New York 1971), Kommentar zu den angegebenen Textstellen.

[3] D K und andere.

[4] Vgl. B. Brooten, «Junia... hervorragend unter den Aposteln» (Röm 16,7): E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente (München/Mainz 1978) 148–151.

[5] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Word, Spirit and Power. Women in Early Christian Communities: R. Ruether/E. McLaughlin (Hg.), Women of Spirit. Female Leadership in the Yewish and Christian Traditions (New York 1979) 29–70.

[6] Vgl. E. Moltmann-Wendel, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus (Gütersloh 1980).

[7] Kap. 3, Beyond Christolatry. A World without Models, aaO. 69–97.

[8] AAS 69 (1977) 98–116.

[9] L. Swidler, Was Jesus a Feminist?: The Catholic World 212 (Januar 1971) 171–183.

[10] E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (Tübingen, 1971, 4. durchges. Nachdr. d. 3. Auflage) 243–251.

[11] Eusebius, Eccles. Hist. III 3 5; 24 3–7: Zwar «umstritten», aber nicht: «häretisch»; Codex claromontanus: erwähnt in dem Katalog der kanonischen Bücher; s. E. Hennecke W./Scheemelcher, aaO. 222–223.

[12] Vgl. R.A. Lipsius/M. Bonnet, Acta Apostolorum apocrypha I (Leipzig 1891, photostatischer Neudruck 1959) 235; Pseudochrysostomus, Laudatio S. Protomartyris et Apostolae Theclae, Migne PG 50 745–748; Anonymus, The Life and Miracles of Saint Thecla (G. Dagron, Hg.) (Brüssel 1978) passim.

[13] Vgl. MacDonald, Virgins, Widows and Paul in Second Century Asia Minor: Society of Biblical Literature, 1979 Seminar Papers I (Missoula MT, 1979) 1979–184.

[14] Über die Ehelosigkeit als Alternative zur Unterwerfung unter einen Ehemann, vgl. Cyprian, De habitu virginum 22: CSEL 3/1 203; Leander von Sevilla, De institutione virginum, Vorwort: Migne PL 702 880A.

[15] Vgl. Gregor von Nyssa, Vita Macrina 2: Sources Chrétiennes 178 146; Ambrosius, De Virg. 2 3: Migne PL 16 223f.

[16] P. Benoit u.a., Discoveries in the Judean Desert II (Oxford 1961) 108.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

BERNADETTE BROOTEN

1951 geboren. Studium an der University of Portland (Oregon), der Universität Tübingen, der Harvard University und an der Hebrew University in Jerusalem. 1978/1979 hatte sie an der Harvard Divinity School die Stelle eines Research/Ressource Associate in Women's Studies. Sie schreibt an einer Promotionsarbeit an der Harvard University über das Thema: Frauen als Leiter von Gottesdienstgemeinden bei Paulus und in der jüdischen Synagoge. Derzeit Gastprofessorin an der School of Theology in Claremont und an der Claremont Graduate School. Mitglied verschiedener wissenschaftlicher Vereine, Kent Fellow. Mitarbeiterin der homiletischen Zeitschrift Good News. Veröffentlichungen u.a.: «Junia ... hervorragend unter den Aposteln»: E. Moltmann-Wendel ((Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente (München/Mainz 1978) 148–151; The Gospel in Conflict. Paul's Opponents in Galatians: The Bible Today (in Druck); Anschrift: School of Theology, Claremont, Ca. 91711, USA.

Josef Blank

Autorität der Kirche in der Schriftauslegung

I. Die kirchenamtliche Anerkennung der Exegese

Seit dem Erscheinen der Enzyklika «Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien *Divino afflante Spiritu* von Pius XII. im Kriegsjahr 1943 hat wohl kaum eine theologische Disziplin eine derartig großzügige kirchenamtliche Ermunterung und Förderung erfahren wie die moderne Exegese. Diese Enzyklika hat in der Tat einen Bann gebrochen, der bis dahin im Gefolge des antimodernistischen Traumas die exegetische Arbeit lähmte. Nun wurde dem Exegeten zur Pflicht gemacht: Er muß «mit aller Sorgfalt, ohne irgendeine Erkenntnis zu vernachlässigen, die die neuere Forschung gebracht hat, festzustellen suchen, welches die Eigenart und Lebenslage des biblischen Schriftstellers war, in welcher Zeit er lebte, welche mündlichen und schriftlichen Quellen er benützte, welcher Redegattung er sich bediente. Auf diese Weise wird er vollkommener erkennen, wer der biblische Schriftsteller war und was er mit seinem Werke beabsichtigte. Es kann ja keinem entgehen, daß die wichtigste Regel für die Auslegung die ist, daß man genau bestimme, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte»[1]. Damit war die Erforschung des Literalsinnes sowie der besonderen literarischen Gattungen als wichtigste Aufgabe der Exegese anerkannt.

Die *«Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung»* des Zweiten Vatikanums[2] hat diese Äußerungen aufgenommen und mit großem Elan weitergeführt. Das dritte Kapitel der Offenbarungskonstitution enthält eine kurzgefaßte Hermeneutik der Schrifterklärung, die der Exegese ohne jede Enge den notwendigen Spielraum konzediert, den sie für ihre wissenschaftliche Arbeit braucht. Der Ausleger, so heißt es da, soll auf die literarischen Gattungen achten. «Denn», so lautet die anschließende Begründung, «die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art oder in anderen Redegattungen»[3]. Hier wird, und dies scheint doch bemerkenswert, mit der größten Selbstverständlichkeit angenommen, daß es in der Bibel (AT und NT) nicht nur historische oder prophetische Textarten gibt, sondern auch «poetische»; daß also die göttliche Wahrheit auch im Gewand der Dichtung, der Sage oder der Legende erscheinen kann.

I. Die Konsequenzen

1. Anerkennung der Priorität der Frage nach der literarischen Gattung

Mag es vielleicht auch manchem überflüssig erscheinen, so ist doch immer wieder darauf hinzuweisen, daß die Frage nach der «literarischen Gattung» eines biblischen Textes für dessen Verständnis eine vorrangige Bedeutung hat, weil die Entscheidung darüber, welche Gattung denn nun eigentlich vorliegt, für das Wahrheitsverständnis des jeweiligen Textes von ausschlaggebender Wichtigkeit ist[4]. Jedenfalls kann man nicht mit einem eindimensionalen ontologischen oder dogmatischen Wahrheitsverständnis an biblische Texte herangehen und dementsprechend ihre Interpretation betreiben, weil dies mitunter oder besser normalerweise und häufig an der Aussageintention dieser Texte vorbeizielt.

So wird man, um ein naheliegendes Beispiel aufzugreifen, die sogenannten «Kindheitsgeschichten» des Matthäus und Lukas (Mt Kap. 1–2; Lk Kap. 1–2) vor jeder dogmatischen Aussage über die «Jungfrauengeburt» nach ihrer literarischen Gattung befragen müssen. Darüber läßt sich nun allerdings einiges sagen; denn die Gattung der «Kindheitsgeschichte» gibt es nicht nur im Alten Testament, sondern darüber hinaus in vergleichbarer nichtbiblischer antiker Literatur; man braucht dazu nur die «Parallel-Biographien» des Plutarch oder die «Historien» des Herodot genau zu studieren. Dann wird man finden, daß viele berühmte Männer, nachdem sie es in der Geschichte zu etwas gebracht hatten, auch zu einer ebenso bedeutsamen, durch auffallende Vorgänge ausgezeichneten Kindheit kamen – selbst wenn man historisch gesehen darüber nur wenig oder gar nichts wußte.

2. Anerkennung der historisch-kritischen Methode

Auch poetische Texte oder Legenden können Wahrheit enthalten und vermitteln, sagt die Offenbarungs-Konstitution; und wenn dies einmal grundsätzlich eingeräumt wird, dann darf die Exegese mit einer solchen Einsicht auch ernstmachen, und zwar nicht nur im Alten Testament, wo man offenbar eher geneigt ist, dem zuzustimmen, sondern auch im Neuen Testament, wo sich dazu die Nötigung durch den Text ergibt. Ähnliches ergibt sich auch für die historische Fragestellung gegenüber den biblischen Texten. So hat

nach der «Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien» der Exeget «die drei Überlieferungsphasen» – (1) historischer Jesus, (2) Gemeinde-Überlieferung und (3) Redaktion der Evangelisten – «zu berücksichtigen, durch die hindurch Lehre und Leben Jesu auf uns gekommen sind»[5]. Dies ist eine klare Anerkennung der Methode der «historisch-kritischen Rückfrage nach dem historischen Jesus», die im Grunde ein naiv-dogmatisches und fundamentalistisches Bibelverständnis ausschließt. Zugleich ist damit die inzwischen bereits klassische Unterscheidung zwischen dem «historischen Jesus und dem Christus des Glaubens» grundsätzlich anerkannt.

In der Tat verfügt die katholische Exegese über eine offizielle *lehramtliche Anerkennung der modernen historisch-kritischen Methoden*, wie dies vor fünfzig Jahren noch kaum denkbar schien. Dazu sagt Rudolf Schnackenburg: «In der heutigen Situation, die durch die rasche theologische und kirchliche Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gekennzeichnet ist, genießen die Exegeten eine wahre Freiheit, mit allen vernünftigen Mitteln und Methoden die Entstehungsverhältnisse der biblischen Bücher, die Aussageabsicht der biblischen Autoren und den Aussagegehalt der Schriften im damaligen geschichtlichen Horizont zu untersuchen und darüber hinaus in den heutigen Fragehorizont zu rücken. Neu durchdacht werden muß das Verhältnis der Exegese zur autoritativen Auslegung der Kirche. Denn das letzte Konzil hat in einer erregenden Weise gezeigt, daß die Theologen eine gewichtige Stimme in der Urteilsbildung des kirchlichen Lehramtes haben, daß diese Urteilsbildung nicht einheitlich ist (Kompromisse und Mehrheitsbeschlüsse!), und daß zwischen wissenschaftlicher Theologie und autoritativer Lehrausübung ein Wechselverhältnis besteht, das einen beständigen Austausch und Dialog erfordert.»[6]

3. Exegese als Seele der Theologie

Bleibt nur noch anzumerken, daß in den verschiedensten Dekreten des Zweiten Vatikanums die Bedeutung der Heiligen Schrift, des Schriftstudiums und der Schriftlektüre für die gesamte Theologie nachdrücklich betont wird. «Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament.»[7] Die Theologiestudenten und Priesteramtskandidaten sollen «mit besonderer Sorgfalt... im Studium der Heiligen Schrift, die die Seele der ganzen Theologie sein muß, gefördert werden.»[8]

Das alles hört sich ausgezeichnet an; doch wie sieht es in der Wirklichkeit aus? Als Exeget hat man, wenn man die zitierten Aussagen liest, ein mehrdeutiges Gefühl. Natürlich ist es gut und richtig, daß die moderne Exegese die Bibel mit Hilfe all jener Methoden zum Sprechen bringt, die ihr heute zur Verfügung stehen. Es ist auch zweifellos die positive Absicht der Exegese, der Theologie, dem Glauben und der Verkündigung zu dienen. Aber hier fangen auch schon die Schwierigkeiten an.

III. Die Schwierigkeiten

1. Das materiale Problem

Beginnen wir beim Nächstliegenden, nämlich bei der normalen Verkündigung und Schriftauslegung im Gottesdienst mit ihren *Leseordnungen*. Gerade diese Verkündigung ist in erster Linie auf die Hilfe der Exegese angewiesen. Denn es genügt ja nicht, dem Kirchenvolk einfach ein vermehrtes Angebot an Bibeltexten vorzusetzen, die es im Grunde gar nicht versteht. Der normale Sonntagschrist ist durch drei Lesungen im Gottesdienst restlos überfordert.

Dazu ein Beispiel. Wenn man – beliebig – das Angebot herausgreift, das für den 6. Sonntag der Osterzeit vorgesehen ist (11. 5. 80), dann geht es um die folgenden Texte: 1. Lesung: Apg 15,1–2.6.22–29; 2. Lesung: Offb 21,10–14,22–23; 3. Evangelium: Joh 14,23–29. Kein verantwortlicher Exeget kann sich mit diesem Angebot verschiedener Textsorten (Apostelkonzil; das himmlische Jerusalem der Apokalypse; ein Paraklet-Text des Johannesevangeliums) zufriedengeben. Ein innerer Zusammenhang ist da nicht sichtbar. Dazu kommt die Verstümmelung von Kapitel 15 der Apg, das, für sich genommen, eine gewaltige Aussageeinheit zu einer wichtigen Sache darstellt, doch in der dargebotenen Fassung total zerfetzt wird. Was der Exeget nicht einmal fertigbringt, darf man vom kirchlichen Normalverbraucher noch viel weniger erwarten.

Die neue Lese-Ordnung, die im Gottesdienst die Bibel zur Sprache bringen und vertraut machen soll, bringt sie in Wirklichkeit nur allzu oft zum Verstummen. Sie bedürfte ohnehin einer gründlichen Revision. Man wird den Eindruck nicht los, daß hier ein magisches Schriftverständnis von einem durch sich selbst wirkenden «Wort Gottes» im Hintergrund steht, in Verbindung mit einem liturgischen Allegorismus, der von esoterischen Spitzfindigkeiten, die keinem Außenstehenden recht klarzumachen sind, infiziert ist. Was kann man dagegen tun? Wahrscheinlich das, was ein vernünftiger Prediger schon lange tut, nämlich sich gewöhnlich auf eine einzige Lesung zu beschränken, diese aber gründlich zu behandeln. Man soll einen

Text, ein Thema herausgreifen und darauf die Verkündigung konzentrieren und das andere als unwesentlich und nutzlos weglassen. Unter diesen Voraussetzungen wird man auch von der Exegese einen sinnvollen Gebrauch machen können.

Nachdem nun einmal die allegorische Methode passé und dem modernen Hörer in ihren Gedankenwindungen auch völlig fremd ist, ist eine fruchtbare Auslegung von Bibeltexten nur möglich unter der Voraussetzung, daß man diese Texte so versteht, wie dies unter den Verstehensbedingungen der modernen Bibelwissenschaft möglich ist.

2. Das hermeneutische Problem

Natürlich ist die normale Verkündigung in einer Gemeinde auch der entscheidende Testfall und Ansatzpunkt für *das hermeneutische Problem*. Der Gottesdienst in der Landessprache hat gerade im Zusammenhang mit den biblischen Lesungen das hermeneutische Problem mitten in die Normalgemeinde hineingetragen. Daß man früher die lateinisch gelesenen Texte weithin nicht verstand, war klar. Jetzt aber stellt sich das Problem, daß man auch bei besten Übersetzungen den Text nicht mehr unmittelbar begreift, daß man die Fremdheit deutlich spürt, den kultur- und geistesgeschichtlichen Unterschied merkt und daß sich die Notwendigkeit einer Erklärung als dringlich erweist. Und zwar einer Erklärung, die, wenn sie sich nicht in oberflächlichen Anmutungen erschöpfen will, nur aufgrund einer intensiven Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Text gewonnen werden kann. Gerade hier zeigt es sich, daß die *herkömmliche Dogmatik*, selbst als «Glaubensregel», *keine echte Hilfe mehr* darstellt, weil sie noch von einer vor-kritischen Exegese getragen ist, die weder den modernen exegetischen Methoden noch dem veränderten geschichtlichen Bewußtsein Rechnung trägt.

3. Das «Erfolgs»-Problem

Daß die skizzierten *praktischen Probleme der Basis* mit ein Hauptgrund für viele heiß diskutierten Fragen sind – sie lassen sich auf den Generalnenner des hermeneutischen Problems, der notwendigen Interpretation, bringen mit allen damit verbundenen Implikationen – bedarf keines Beweises. Und hier muß man wohl sagen, daß man in der römisch-lehramtlichen Theologie sowohl die Prämissen als auch die Konsequenzen der historisch-kritischen Methoden der Exegese gewaltig unterschätzt hat. Man glaubt, der Exegese soweit Spielraum gewähren zu können, als sie rein historisch auf ihrem Arbeitsfeld bleibt und die Dogmen bestätigt oder möglichst nicht tangiert. In dem Augenblick aber, wo biblische Theologie aktuell wird, wo sie theologische Gegenwartsansprüche anmeldet – was sie im Hinblick auf den Gottesdienst ja tun muß! –, wo schließlich von der Bibel her prophetische und charismatische oder auch nur schlicht historische Kritik an der Kirche, an der Theologie, an der Dogmengeschichte usw. erfolgt, da scheint sie plötzlich gar nicht mehr so sehr als «Seele der Theologie» gefragt zu sein. Da kommt es zu harten Konflikten und langfristigen Schwierigkeiten. Im Hintergrund geht es um das Problem, daß die historisch-kritische Methode eben nicht nur ein neutrales, wertfreies Forschungsinstrument ist, das man rein technisch in den Dienst eines anders konstruierten Systems stellen kann, sondern daß sie eine *andere Denkungsart* darstellt, eine *andere Sehweise*, die das Ganze des theologischen Denkens und demgemäß auch die Einzelheiten *anders wahrnimmt*. Hier geht es um Bewußtseinsveränderungen, die zum Teil noch gar nicht richtig wahrgenommen werden, die ohne Zweifel langfristig anzusetzen sind und die man auch nicht einfach auf Befehl steuern oder verhindern kann.

IV. Autorität der Kirche – Autorität der Schrift

Wenn also hier die «Autorität der Kirche» sachgemäß zum Zuge kommen soll, dann kann dies wohl nur so geschehen, daß diese Autorität sich auf die modernen Diskussions- und Verstehensbedingungen einläßt, sonst bleibt sie den Vorgängen äußerlich und redet an der Sache vorbei, wie die früheren Entscheidungen der Bibelkommission zeigen. Oder anders gesagt, wir haben es hier mit dem Fall zu tun, daß die *«Autorität der Kirche» selber an die gleiche Schrift gebunden ist wie die Exegese*, und daß beide ihre Verstehensbedingungen offenlegen und miteinander aushandeln müssen, wenn sie miteinander zurechtkommen wollen. Dies gilt um so mehr, da aufgrund der offiziellen Aussagen des Lehramtes zur Exegese dieses Lehramt zunächst einmal selbst die modernen Methoden und Verstehensbedingungen gebilligt und akzeptiert hat. Das läßt die Erwartung zu, daß dieses Lehramt sich an seine eigenen Aussagen hält und daraufhin auch befragt werden kann. Darüber hinaus hat sich gezeigt, daß Schriftauslegung ein sehr weit verzweigter Prozeß ist, der in sehr vielen Bereichen und Situationen stattfindet, nicht nur in der wissenschaftlichen Exegese. Er geschieht überall, wo die Bibel konkret in menschliche Situationen übersetzt wird, und das sieht in Südamerika bekanntlich ganz anders aus als in Rom. Im Blick auf die Schriftauslegung ist kirchliche Autori-

tät gar nicht so eindeutig zu fixieren wie im dogmatischen und juristischen Bereich, weil sich hier deutlicher zeigt, daß die Wahrheit der Bibel ihre eigenständige Autorität besitzt – gegenüber der ganzen Kirche. Sieht man die Sache so, dann erscheinen Bibel und Schriftauslegung in der Kirche als eigenständige und eigenwillige Größen mit eigenem Leben und eigenen Wirkungen, die durch das Lehramt gar nicht so leicht zu manipulieren sind. Man denkt da unwillkürlich an das Gleichnis vom Sämann und an das vielfache Schicksal des Samens – und das berechtigt durchaus zur Hoffnung.

Vorweg sei hier besonders hingewiesen auf Heft 1 Theol. Quartalschrift Tübingen 159 (1979), «Die Exegese in der Theologie»; darin: *J. Blank*, Exegese als theologische Basiswissenschaft, 2–23; Dazu die entsprechenden Diskussionsbeiträge.

[1] Pius XII., Enzyklika «Divino afflante Spiritus» über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien, vom 30. September 1943, Lateinisch-Deutsche Ausgabe (Freiburg i. Br. 1947) 41.

[2] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, 3 Bde. (Freiburg/Basel/Wien 1966–68) II, 497–583.

[3] Offenbarungs-Konstitution Kap. III Art. 12, LThK II, 553; vgl. Blank, Exegese 8.

[4] Dazu K. Koch, Was ist Formgeschichte? Neukirchen [1]1964; – G. Lohfink, Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik (Stuttgart 1973).

[5] Instructio de Historica Evangeliorum Veritate vom 20. April 1964, Hg. J. A. Fitzmyer, SBS 1 (Stuttgart [3]1966) VI.2; vgl. dazu Fitzmyer, 21 f.

[6] R. Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese, in: *ders.*, Schriften zum Neuen Testament, Exegese in Fortschritt und Wandel (München 1971) 15–33, Nachwort 32.

[7] Offenbarungs-Konstitution, Kap. VI, Art. 24; vgl. ferner Art. 22–25.

[8] Dekret über die Ausbildung der Priester, LThK II, 309–355, Art. 16, 343.

JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen 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? (1971); 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.

James Barr

Das fundamentalistische Schriftverständnis

Der Fundamentalismus ist eine Tradition des protestantischen Christentums, deren Eigenart darin besteht, daß sie die absolute Autorität der Heiligen Schrift, die man für inspiriert und irrtumsfrei hält, stark betont. Ihre Wurzeln liegen in der konfessionellen Orthodoxie des 18. Jahrhunderts, doch steht der moderne Fundamentalismus den evangelikalen «Erweckungen» des 19. und 20. Jahrhunderts näher. Diese Erweckungsbewegung mit ihrer Betonung der Sünde, der persönlichen Bekehrung, der Erfahrung des Heiligen Geistes, des «Zweiten Kommens» Christi und des Endgerichts ist ihr eigentliches religiöses Umfeld und Maßbild.

Zwar sind ähnliche Tendenzen auch anderswo vorhanden, aber der Gesamtkomplex des Fundamentalismus ist ein rein protestantisches Phänomen. Verschiedene Ausdrücke wie z. B. «konservativ evangelikal», «Bibelgläubigkeit», «hohe Lehre der Schrift» und dergleichen sind als euphemistische Bezeichnungen für den Fundamentalismus oder für eine von seiner Ideologie stark beeinflußte Position üblich.

Der Fundamentalismus ist eine Koalition verschiedener Gruppen, deren gemeinsame Grundlage eine konservative oder infallibilistische Schriftauslegung ist. Die herkömmliche Orthodoxie wird zwar immer noch anerkannt, ist aber mannigfach umgestaltet worden. Früher wesentliche Elemente (z. B. die Prädestination im Calvinismus) wurden freigestellt. Somit hat der Fundamentalismus einen gewissen «ökumenischen» Grundzug, da für ihn einige herkömmliche dogmatische Kontroversen nebensächlich sind, solange man an der Irrtumslosigkeit der Bibel festhält. Doch ist er ganz entschieden sowohl gegen die katholische Lehre eingestellt, von der er annimmt, sie setze an die Stelle der Bibel die Kirche, als auch gegen die moderne kritische Theologie und die Bibelkritik, die er als «modernistisch» oder «liberal» bezeichnet und von denen er annimmt, sie setzten an die Stelle der Bibel die «Vernunft» oder moderne Geistesströmungen. Vieles von der fundamentalistischen Rhetorik ist in Wirklichkeit nicht Schriftauslegung, sondern Einschärfung dieser grundlegenden ideologischen Einstellung zur theologischen Szene.

I. Die dogmatische Position

Für Fundamentalisten stammt die Heilige Schrift von Gott und ist sie in allen ihren Teilen inspiriert. Sie bildet die Grundlage für die Predigt und für die praktische Auswirkung auf das persönliche Leben. Die typische Aussage des Evangelisten lautet: «Die Bibel sagt...» (seltener: «Die Bibel ist der Ansicht...»). Diese Inspiration der Schrift, kraft derer sie eine endgültige und vollständige Lehr- und Verhaltensautorität ist, macht sie auch historisch zuverlässig. In einem biblischen Buch verschiedene Quellen zu unterscheiden, zu behaupten, ein Buch stamme von einem späteren Schriftsteller, zu sagen, es sei aus menschlichen Konflikten in Israel oder der Kirche hervorgegangen, heißt also nicht nur seine historische Zuverlässigkeit anzweifeln, sondern auch seine geistliche Autorität untergraben.

Die Fundamentalisten glauben, daß alles, was über die Autorität und das Heilswerk Christi gesagt wird, absolut von der Irrtumslosigkeit der Schrift abhängt und daß der Inhalt des christlichen Glaubens sich verflüchtigt, wenn irgendeine Abweichung von dieser Schriftauffassung zugestanden wird. Der Gedanke, daß die Schrift sich von der Kirche herleitet und eher ein Widerschein der Autorität und des Heilswerks Christi als der Grund für sie ist, wird bei ihnen nicht ernstlich erwogen. Aus der Tatsache, daß die Bibel – notwendigerweise – der Ausgangspunkt im Sinn der grundlegenden schriftlichen Quelle ist, schließt der Fundamentalist, daß die theologischen Wahrheiten von der Geltung der Schrift eigentlich abhängig seien.

Man kann leicht aufzeigen, daß diese Auffassung sich nicht von der Schrift selbst herleitet, sondern die protestantische Tradition in sie hineinliest. Die Menschen der Bibel selbst lebten nicht derart aus der Schrift, wie die Fundamentalisten dies fordern. Der Apostel Paulus glaubte an den auferstandenen Christus, ohne daß er zuvor ein schriftliches Evangelium gesehen hätte. Jesus hat nie die Abfassung eines schriftlichen Neuen Testaments angeordnet oder beglaubigt. Der vielberedete, den Fundamentalisten so teure Text 2 Tim 3,16, der die Inspiration erwähnt, besagt nichts in bezug auf die historische Zuverlässigkeit, äußert nicht den Gedanken, daß die inspirierte Schrift das zentrale Glaubenskriterium ist, sondern empfiehlt sie einfach aus dem schlichten praktischen Grund, daß sie «zur Erziehung in der Gerechtigkeit nützlich» ist.

Doch diese Sachverhalte werden von den Fundamentalisten nicht wahrgenommen. Sie sind überzeugt, daß ihre Auffassung über die Schrift die ist, welche von der Schrift selbst verlangt wird. Selbstverständlich

lassen sich mit Recht Texte anführen, die auf die Wichtigkeit der Heiligen Schrift hinweisen, denken wir z. B. an die maßgebende Rolle, die das Alte Testament für die Menschen des Neuen Testaments spielte.

Doch trotz all dem ist die fundamentalistische Auffassung ein allgemeines Prinzip und eine «Sicht von oben». Sie geht nicht von den einzelnen tatsächlichen Gegebenheiten der Bibel aus, sondern von einer dogmatischen Position, die einst ausgearbeitet wurde und jetzt auf die Schrift angewandt wird. Die angeblichen biblischen Beweise für sie sind nur dann stichhaltig, wenn man diese dogmatische Position schon akzeptiert hat. Die ursprünglichen Gründe für diese dogmatische Position haben sich nun gewandelt, und das ganze Umfeld hat sich verändert, doch wird diese Auffassung weiterhin auf die Schrift angewandt. Somit ist die fundamentalistische Schriftauslegung nicht mehr (wenn sie es überhaupt je war) ein Mittel, um die Schrift sich zum Ausdruck bringen zu lassen, sondern ein Instrument, womit die Schrift dazu gebracht werden kann, als der entscheidende Ausdruck der evangelikalen Tradition in der Religion zu dienen.

II. Prinzipien

1. Erweckung und Bekehrung

Der eigentliche Inhalt der fundamentalistischen Interpretation entspricht den Konturen der evangelikalen Religion. Stellen über Vergebung und Rechtfertigung werden auf die Erweckung und Bekehrung bezogen; Mahnungen, dem Meister nachzufolgen, werden als Aufrufe verstanden, sich für Christus zu entscheiden; Anspielungen an die Hölle und die Verdammung werden ausgebeutet, um Unsichere zu bewegen, nach dem Heil zu suchen; eschatologische Bilder werden in das herkömmliche evangelikale Gemälde des «Zweiten Kommens» eingetragen. Stellen, die zu einer anderen Theologie oder einem anderen Typ von Kirchenleitung führen könnten, werden außer acht gelassen oder für nebensächlich gehalten.

2. Um den Rationalismus zu widerlegen

Diese Auffassung ist ihrem Chrakter nach stark harmonisierend. Für sie besagen die Unterschiede zwischen den beiden Strängen des Pentateuchs oder zwischen der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen nicht eine wirkliche Diskrepanz – weder dem geschichtlichen Sachverhalt noch der theologischen Sicht nach. Da die Harmonisierung sich nach der evangelikalen Religionstradition richtet, gibt sie dem Ganzen einen anderen Zuschnitt, so daß es dann der fundamentalistischen Religionsform entspricht.

Trotz dieses naiven, vereinfachenden Stils hat die fundamentalistische Auffassung eine bestimmte philosophische Färbung, die ausgeprägt rationalistisch ist. Das rationalistische Erbe stimmt mit der Tatsache überein, daß der Fundamentalismus im angelsächsischen Kulturkreis am stärksten vertreten ist. Die Debatten des 18. Jahrhunderts, bei denen die Apologeten sich der Vernunft bedienten, um die Argumente ungläubiger Rationalisten zu widerlegen, leben im Fundamentalismus weiter. Die Wahrheit ist indikativ: Die Sätze der Bibel sind Aussagen, die einen Sachverhalt feststellen, der Wirklichkeit entsprechen. Sie anders auffassen heißt die betreffende Wirklichkeit leugnen. Der auf Kant zurückgehende Gedanke, daß man vermittels eines Rahmens, den wir auf die Welt legen, zum Sinngehalt gelangt, wird dementsprechend außer acht gelassen oder zurückgewiesen, da er eigentlich besagen würde, daß die «Evidenz», die ihre Ansichten in den Augen der Fundamentalisten aufweisen, einzig aus einem Grund vorhanden ist: weil sie von Anfang an Fundamentalisten sind.

3. Um die Zuverlässigkeit der Schrift zu retten

Die fundamentalistische Schriftauslegung hält sich jedoch nicht immer an den wörtlichen Sinn. Der Grundsatz, daß die Bibel als irrtumsfrei zu gelten hat, geht der Vorliebe für den buchstäblichen Sinn vor. Bei Stellen, wo die moderne Wissenschaft ein wörtliches Verständnis nicht zuläßt, behilft man sich gern mit einer symbolischen, nicht buchstabengetreuen Auslegung, um die Zuverlässigkeit der Schrift zu sichern. Von dieser Ausnahme abgesehen hält sich jedoch die fundamentalistische Auslegung an vielen entscheidenden Stellen im wesentlichen an den wörtlichen Sinn und faßt so die Angaben oder Geschehnisse, auf die in Wundergeschichten verwiesen wird, die Erzählung von der Jungfrauengeburt, die Abfolge der eschatologischen Ereignisse, Himmel und Hölle im wesentlichen im Sinn von Tatsachenberichten auf. Alle diese Dinge gelten für sie als Realitäten, die der Bibeltext richtig darstelle.

Diese Sicht des Wahrheitscharakters der Bibel wird oft treffend zum Ausdruck gebracht durch den Lieblingsausdruck «Anspruch». Nach Meinung der Fundamentalisten erhebt die Bibel den Anspruch, inspiriert und wirklichkeitsgetreu zu sein, so wie sie auch denken, Jesus habe den Anspruch erhoben, Gott zu sein. Diese Ausdrucksweise läßt die Bibel als ein Dokument erscheinen, das Zustimmung erheischt; die einzige Alternative dazu ist Ablehnung. Obschon die

Evangelien ganz deutlich bezeugen, daß Jesus es entschieden vermied, den Anspruch zu erheben, Gott oder Sohn Gottes zu sein, besteht man heftig auf diesem Anspruch und setzt voraus, dies sei *der* Grund, weshalb wir von der Gottheit Christi sprächen. In der Christologie liegt der Ton auf der Gottheit Christi; sein Menschsein wird zwar nicht geleugnet, aber für etwas Selbstverständliches gehalten, das selbst Ungläubige annehmen, während sein Gottsein das Element ist, an das man positiv zu glauben hat, und zwar aufgrund der Heiligen Schrift.

4. Ein Beispiel

In der Exegese selbst werden diese Prinzipien auf eine Weise in die Tat umgesetzt, die oft fade und anregungslos, an theologischem Gehalt arm anmutet. Die Auslegung der Stelle, in der vom Gehen auf dem Wasser die Rede ist (Mk 6,45–52 parr.), verdeutlicht dies treffend. Ein Standardkommentar in fundamentalistischem Sinn («The New Bible Commentary Revised», London ^{3}1973, S. 835. 865–866. 942) betont angelegentlich, daß das wundersame Ereignis tatsächlich stattgefunden habe. Es bestehe überhaupt keine Schwierigkeit, das Gehen auf dem Wasser als tatsächliches (körperliches) Geschehen aufzufassen, denn da Jesus die Inkarnation Gottes sei, gebe es gar kein Problem. Doch darin erschöpft sich im großen und ganzen der Sinngehalt der ganzen Perikope. Sie spricht von Jesu «Macht über die Naturordnung» (S. 835) und davon, daß «durch das Innewerden der Gegenwart Jesu die Furcht behoben wird» (S. 942). Merkwürdigerweise gibt man sich damit ab, die rationalistische Erklärung zurückzuweisen, Jesus sei in Wirklichkeit nicht auf dem See, sondern am Ufer einhergegangen. Doch abgesehen von dieser Betonung, daß das Ereignis sich genau so abgespielt habe, wie es geschildert werde, schaut wenig an theologischem Gehalt heraus.

III. Typische Konsequenzen

1. Aussagecharakter

Dies ist für die fundamentalistische Schriftauslegung typisch: Man betont sehr, daß die Angaben und Berichte stimmen, nimmt aber vom Sinngehalt nur wenig wahr. Die Tatsache, daß die Bibel irrtumsfrei ist, macht allein schon ihren wesentlichen Sinn aus. Um die innere Dynamik der Bibel, um ihr Fortschreiten von Stufe zu Stufe, um die zwischen ihren Theologien bestehenden Konflikte, ihre Abhängigkeit von früheren Überlieferungen, um die Tatsache, daß der Glaube und die Kirche der Schrift gänzlich vorausliegen, kümmert man sich wenig. Man leugnet nicht den poetischen, bildhaften Charakter der biblischen Sprache, doch mit Ausnahme von nebensächlichen Fällen läßt man ihn nicht an die Stelle des Aussagecharakters treten, den man ihr zuschreibt.

2. Irrtumslosigkeit der Schrift

Da die Unfehlbarkeit der Schrift als ein allgemeiner Wesenszug gilt, wirkt sie im Sinn einer rationalen Verknüpfung. Sobald man als allgemeines Prinzip annimmt, daß die ganze Heilige Schrift wahr, voll und ganz wahr ist, so folgt daraus logischerweise, daß alle ihre einzelnen Aussagen stimmen. Umgekehrt gilt: Wenn ein Punkt in der Bibel angezweifelt wird, so wird ein weiterer zweifelhaft, und dies bringt einen weiteren ins Wanken, so daß man schließlich überhaupt nichts mehr mit Sicherheit weiß. Diese rationalistische Argumentation rechnet kaum mit der Möglichkeit, daß in einzelnen biblischen Schriften der Glaube mit Gott ringt, so daß nicht die ganze Heilige Schrift durchgängig Gewißheitscharakter hat. Statt daß man vom Inhalt jeder Bibelstelle annimmt, daß darin ein Teilproblem des Glaubens an Gott verhandelt wird, wird über den Wahrheitsgehalt der Schrift ganz allgemein und im voraus entschieden. Diese rationale Verknüpfung erklärt, weshalb die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift für gewöhnlich auf die Spitze getrieben wird und warum die historischen apologetischen Methoden, welche die Aussagen der Bibel Punkt für Punkt als richtig zu erweisen suchen, um an der Wahrheit des Ganzen festhalten zu können, eine so wichtige Rolle spielen.

3. Der Einfluß maßgebender Ideologen

Der fundamentalistischen Lehre zufolge ist die Beziehung zwischen Bibel und Kirche klar: Die Kirche hat die Pflicht, sich der Heiligen Schrift zu unterstellen. Im Vergleich zu dieser Verpflichtung sind Fragen, welche die Gestalt und Organisation der Kirche betreffen, weniger wichtig. In Wirklichkeit aber verhält es sich damit nicht so einfach. Das Verblüffendste am Fundamentalismus ist das starke Gewicht, das die menschliche Autorität hat. Die maßgebenden Ideologen oder Gurus des Fundamentalismus haben bei dessen Anhängern einen viel größeren Einfluß als die Bischöfe, Theologen oder Bibelwissenschaftler in der nichtfundamentalistischen Christenheit. Sie verfügen über eine gewaltige Macht, den Sinn der Schrift zu erklären und zu prägen. Aber sie behalten diese Ge-

walt nur so lange, als sie erklären, an der Irrtumslosigkeit der Schrift festzuhalten und dem besonderen evangelikalen Anliegen treu zu bleiben.

So hat ein großer Evangelist wie Billy Graham die Aufgabe, das evangelikale Ideal lebendig darzustellen und diese Tradition in den Augen ihrer Gläubigen zu bestätigen; für das ist er da. Desgleichen haben konservative Wissenschaftler die Funktion, Fundamentalisten Gewähr dafür zu bieten, daß sie intellektuell ernstzunehmen sind, wonach sie sich so sehr sehnen: Obschon sich also der Fundamentalismus dazu bekennt, sich der Schrift zu unterstellen, gebraucht er somit dieses Bekenntnis als Mittel, um an der menschlichen Autorität des Gruppenbewußtseins und der maßgebenden Leute festzuhalten.

4. Die persönliche Erfahrung

Der Fundamentalismus betont auch stark die persönliche Erfahrung und Führung. Man hat eine Vorliebe für den unmittelbaren Verkehr mit Gott, und auch hierin ist der Fundamentalismus weniger durchwegs biblisch, als es der Fall zu sein scheint. Fundamentalisten haben es gern, wenn jemand sagt, Gott habe zu ihm gesprochen und ihn geheißen oder ihn dazu bewogen, dieses oder jenes zu tun. Auch hören sie gern von charismatischer Geisteserfahrung oder von Heilungen durch den Glauben. Obschon diese oft mit dem Fundamentalismus in Verbindung gebracht werden, erschließen sie uns eine andere Perspektive. Danach gibt es eine Mitteilung oder Erfahrung, die unmittelbar von Gott kommt. Dies ist ein neuer, zur Schrift parallel verlaufender Kommunikationskanal. Selbstverständlich denkt man sich, daß die Schrift diese Erfahrungen beglaubige, aber die Bibel erfüllt dann eine bestätigende Rolle. Sie bestätigt, daß diese Erfahrungen gültig sind, doch ändert dies nichts an der Tatsache, daß dann diese Erfahrungen, mehr als die Schrift selbst, zum eigentlichen, lebendigen Hauptkanal der Kommunikation und Verbindung mit Gott werden. In all diesen Aspekten kommt die fundamentalistische Spiritualität paradoxerweise mehr einer «liberalen» als einer sich streng an die Schrift haltenden Einstellung nahe.

5. Chiliasmus

Ein weiterer Grundzug des Fundamentalismus ist seine Verbindung mit dem Chiliasmus. Gewisse Fundamentalisten verharmlosen diesen Zusammenhang, und sicherlich sind nicht sämtliche Fundamentalisten Chiliasten. Doch der Chiliasmus erwächst aus der fundamentalistischen Position wie von selbst, zumal dann, wenn man in dieser Haltung an Bücher wie Ezechiel, Daniel und die Offenbarung herangeht. Er war geschichtlich bedeutsam in den Anfängen des modernen Fundamentalismus, ist in einem maßgebenden Text wie der Scofield Bible niedergelegt, und viele große Evangelisten, die für den Fundamentalismus eingenommen sind, machen ihn sich mit Freuden zu eigen.

Fundamentalistische chiliastische Schemata enthalten für gewöhnlich eine Periodisierung der Geschichte, den Gedanken, daß die wahre Kirche etwas gänzlich Unsichtbares ist, und die Erwartung, daß auf das Zeitalter der Kirche ein anderes folgen werde, worin dann die Kirche von einem wiederhergestellten jüdischen Königreich abgelöst werde, vermittels dessen Gott über die Welt herrschen werde. Die biblischen Texte werden dann auf die verschiedenen Zeitalter und Heilsordnungen bezogen und verteilt, mit denen man sie gedanklich in Verbindung bringt. Dies hat dann z. B. die bestürzende Folge, daß man von so zentralen Texten wie der Bergpredigt annimmt, sie ließen sich nicht auf das Zeitalter der Kirche beziehen. Eschatologische Zeichen werden in geschichtlichen Ereignissen, vor allem des Nahen Ostens, erblickt: sie kündigen Harmagedon und das Ende der Welt an. Diese Eschatologie ist für gewöhnlich supranaturalistisch und deterministisch und weist überhaupt keinen Zusammenhang auf mit dem Leben der sichtbaren Kirche und dem vielseitigen Druck, dem sie in dieser Welt ausgesetzt ist. Obschon viele Fundamentalisten den Chiliasmus nicht übernehmen, tolerieren sie ihn als eine annehmbare Spielart, und manche maßgeblichen Fundamentalisten lassen sich stark in ihn ein. Er ist denn auch ein treffliches Indiz für die Auswüchse eines fundamentalistischen Schriftverständnisses.

Zusammenfassung

Zusammenfassend können wir sagen: Im Fundamentalismus schätzt man die Heilige Schrift sehr; man verehrt sie ungeheuer. Wir machen ihm nicht zum Vorwurf, er hänge allzusehr an der Bibel, sondern daß er aus einer verständlichen Neigung zu einer herkömmlichen dogmatischen Position über die Natur der Bibel im allgemeinen es abgelehnt hat, sich von neuen Ansichten leiten zu lassen, die sich aus dem Studium der Heiligen Schrift selbst ergeben haben und erfordern, daß man die älteren allgemeinen Ansichten revidiert. Im vorherrschenden Bestreben, biblisch zu sein, hat er sich in Wirklichkeit den Zugang zu den eigentlichen Sinngehalten der Schrift stark verbaut. Darin besteht die Tragödie des Fundamentalismus.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAMES BARR

1924 in Glasgow (Schottland) geboren; Studium der klassischen Philologie und sodann der Theologie an der Universität Edinburgh 1941–1942 und 1945–1951; 1951 Ordination zum Pfarrer der Kirche von Schottland; 1951–1953 Seelsorger der Kirche von Schottland in Tiberias, Israel. 1953–1955 Professor des Neuen Testaments am Presbyterian College, Montréal, Kanada; 1953–1955 Professor des Alten Testaments in Edinburgh. 1961–1965 am Princeton Theological Seminary von New Yersey; 1965–1976 Professor für semitische Sprachen und Literaturen an der Universität Manchester, England; 1976–1978 Oriel Professor für Bibelexegese in Oxford; gegenwärtig Regius Professor für Hebräisch an der Universität Oxford. 1973 Gastprofessor an der Hebräischen Universität, Jerusalem; 1975 an der Universität Chicago; 1975–1976 an der Universität Straßburg. Veröffentlichungen: The Semantics of Biblical Language (Oxford Univ. Press, London 1961) = Bibelexegese und moderne Semantik (München 1965); Biblical Words for Time (S.C.M. Press, London 1962; neue, um ein Kapitel vermehrte Ausgabe 1969); Old and New in Interpretation (S.C.M. Press, London 1966; Harper and Row, New York) = Alt und Neu in der biblischen Überlieferung (München 1967); Comparative Philology and the Text of the Old Testament (Clarendon Press, Oxford 1968); The Bible in the Modern World (S.C.M. Press, London 1973); Fundamentalism (S.C.M. Press, London 1977; u.a. deutsche Ausgabe in Vorbereitung). Anschrift: 6, Fitzherbert Close, Iffley Oxford OX4 4EN, Großbritannien.

Alexandre Ganoczy

Biblische Grundlegung dogmatischer Rede

Für eine Dogmatik, die ihre wissenschaftliche Forschungsaufgabe wahrnimmt, ist das Schritthalten mit Ergebnissen der Exegese heute eine Selbstverständlichkeit. Der diesbezügliche Konsens verläuft quer durch die Konfession und mit ihm auch der Widerstand gegen eine bestimmte Art von «Schul-» oder «Handbuchdogmatik», für welche die Bibel immer noch einen großen Steinbruch an *«Schriftbeweisen»* bedeutet[1]. Der Protest einer bibelwissenschaftlich fundierten Dogmatik gegen die Methode der «dicta probantia» fällt um so entschiedener aus, je mehr die letztere sich zur alleinigen Hüterin von Rechtgläubigkeit, «reiner Lehre» oder «voller Glaubenswahrheit» zu erheben sucht und in diesem Sinne «Schriftbeweise» anführt.

I. Zum Topos «Schriftbeweis»

Was besagt «Schriftbeweis» in einem herkömmlichen Handbuch der Dogmatik? Bekanntlich eine Reihe biblischer Texte, die zur argumentativen Rechtfertigung einer meist von lehramtlichen Aussagen her gefolgerten These an erster Stelle zitiert werden. Ihnen folgen meist Argumente aus der vorab patristischen «Tradition» und der philosophisch-spekulativen «Vernunft». Abgesehen noch von der Methode, drückt sich in dieser Reihung das seit jeher bestehende gültige theologische Bewußtsein aus, der Schrift als Vermittlungsgestalt göttlicher Offenbarung und christlicher Glaubensidentität gebühre der Primat. Aufgrund ähnlicher Überzeugung hatte schon der rabbinisch geschulte Paulus den Pentateuch und die Propheten zitiert (vgl. Gal 3,6–18; 4,27–31; Röm 4), um die «These» von Jesus Christus als Erfüllung aller göttlichen Verheißungen zu «beweisen». Daß er dabei den zitierten Texten einen tieferen als den ihnen innewohnenden Wortsinn zumutete (so Gal 4,21–30; 1 Kor 10,1–11), ja daß er sogar ihren Wortlaut erheblich zu ändern unternahm (so 1 Kor 15,55), weiß jeder kritische Exeget. Wäre es erlaubt, den paulinischen «Schriftbeweis» mit modernen Maßstäben zu beurteilen, so könnte man ihn in vielen Fällen einer «christologischen Manipulation» alttestamentlicher Sätze bezichtigen[2].

Freilich, ein solches Urteil würde nicht nur sich eines wissenschaftstheoretischen Anachronismus schuldig machen, es würde auch eine Glaubenserkenntnis verkennen, die im paulinischen Vorgehen zum Ausdruck kommt: Gott hat zur Verwirklichung des *Heiles* einen *«Geschichtsplan»*[3], dessen Sinn dem Alten Testament «verborgen» war und der erst im Christusereignis des Neuen Testaments «erschlossen» wird[4]. Diese Glaubenserkenntnis rechtfertigt sachlich eine bestimmte Überlegenheit des Theologen im Umgang mit der Schrift als «Buchstabe». Der einzelne Schriftsatz darf und soll sich jenem Geschehen des Heiles *in Christus* tatsächlich einfügen und von dessen Verkündigung in Dienst genommen werden.

Diese Überlegenheit des Glaubenden gegenüber der Schrift wie auch seine Gebundenheit an sie unterstehen jedoch in der Neuzeit und der Moderne ganz anderen Vollzugsbedingungen. Seit die Rede von Gott

nicht mehr ausschließlich Bekenntnis, Verkündigung, Doxologie, Weisheit und Apologie ist, sondern sich auch einer streng wissenschaftlichen Anforderung zu stellen hat, die ein *historisch-kritisches* Verständnis von Geschichte mit einbringt, sind für die Theologie und ihre Versprachlichung des Christusmysteriums neue Bedingungen entstanden. Die spezifisch moderne «Ehrfurcht vor der Geschichte» (A. von Harnack) und das mit ihr verbundene Ethos höchstmöglicher Genauigkeit und Objektivität verlangen eine radikale Revision des herkömmlichen «Schriftbeweises» in der Dogmatik. Bleibt diese epochale Veränderung der hermeneutischen Situation von systematischen Theologen unberücksichtigt, so liegt u.U. die Gefahr nahe, eine – wie K. Rahner sagte – «formallogische Erpressung einzelner isolierter Bibelsätze»[5] zu betreiben, mit denen von ihrer christologischen Mitte abgelöste Einzelthesen eine Untermauerung erhalten sollen.

II. Was kann «Schriftbeweis» heute meinen?

Angesichts der heutigen Situation des Erkennens und Verstehens in der Theologie, vorab der der westlichen Länder, sollte eine wissenschaftstheoretische Mindesforderung lauten, den *Beweischarakter* der sogenannten «Schriftbeweise» zu relativieren. So, wie sie in vielen Handbüchern gebraucht werden, beweisen sie nämlich den modernen Lesern entweder nichts oder rennen offene Türen geradezu glaubensabträglich ein. Sie können Mißtrauen wecken gegenüber einer Theologie, die zumindest dem Anschein nach den existentiellen Glaubensvollzug an Sätze zu binden gewillt ist, die gegebenenfalls in einer von der modernen Bibelwissenschaft bereits falsifizierten Interpretation aufrechtgehalten werden. Insofern also mit dem Wort «Schriftbeweis» formal eine Sprachbarriere auftaucht, müßte er aus dem Verkehr gezogen werden. Das freilich bedeutet nicht notwendig den Verzicht auf den Inhalt, den ein konkreter «Schriftbeweis» ausdrücken wollte. Insofern dieser nämlich einer bleibenden christlichen Glaubensüberzeugung entspricht, muß er auf seine wesentliche Aussageintention hin geprüft und je neu verständlich gemacht werden. Es stellt sich nun aber über den terminologischen Streit hinaus die Frage, welche *Sache* mit dem mißverständlichen Wort «Schriftbeweis» heute positiv gemeint sein kann. Dazu folgende Überlegungen.

1. Die ganze Schrift...

Die gemeinte Sache liegt zunächst einmal in der entschiedenen Behauptung des *Primates der Schrift in ihrer Ganzheit* vor allen anderen Wegen religiöser Erkenntnis. So erklärt das II. Vatikanum, die Kirche habe in den «Heiligen Schriften» immer «die höchste Richtschnur ihres Glaubens» gesehen, weil sie «das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln». Daraus folgt: «Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren.»[6]

2. ... in ihrer Pluralität

Zweitens darf wohl gelten, daß die Bibel ihre Primatfunktion heute nicht mehr unabhängig von der text- und traditionskritischen Erkenntnis wahrnimmt, daß sie mithin eine Sammlung *historisch gewachsener Glaubenszeugnisse* ist. Eine gleichsam durch die Errungenschaften der modernen Exegese hindurchgegangene Bibel tirtt mit dem Anspruch auf, «höchste Glaubensregel» zu sein und das Wort Gottes in Menschenworten zu vermitteln. Hat die Exegese die unbestreitbare Tatsache nachgewiesen, daß die kanonischen Schriften[7] ihrer literarischen Gattung, ihrem traditionsgeschichtlichen Sitz im Leben und ihrer Aussageintention nach sehr *verschieden* sind, ja oftmals sogar in polaren Spannungen zueinander stehen, so gehört diese Tatsache in die «beweisende», besser: «bezeigende» Dynamik der Schrift unbedingt mit hinein. Sie legt z.B. den auch dogmatisch relevanten Gedanken nahe, daß es dem Gott Jesu Christi ganz natürlich ist, in seiner Offenbarung Wege der *Pluralität* zu gehen. Noch deutlicher gesagt: die Bibel erweist sich sogar in ihrer Traditionsvielfalt als normativ! Wenn das Konzil dies auch nicht ausdrücklich so erklärt, spricht es doch klar davon, daß «die Wahrheit /.../ *je anders* dargelegt und ausgedrückt» wird «in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art»[8]. Indem «Verbum Dei» auf die je eigene Situation und Aussageintention des Verfassers aufmerksam macht, spricht es sich eigentlich dagegen aus, aus den Schriften eines bestimmten Autors punktuelle «Beweise» herauszugreifen, um später entstandene Thesen gleichsam über seinen Kopf hinweg zu stützen.

3. «Interaktive» Funktion der Tradition

Freilich wird damit nicht etwa das aus seinem *ekklesialen* Zusammenhang isolierte Autorenindividuum kanonisiert. Es wird als selbstverständlich angenommen, daß der biblische Autor grundsätzlich *von einer Gemeindetradition getragen* wird, indem er eben ihr

einen literarischen Ausdruck verleiht. So laufen Traditionsgeschichte und Schriftgeschichte *interaktiv* zusammen. Darin erweist sich ein höchst komplexer Lebensbezug der Schriftentstehung: vielfältige gemeinschaftliche und persönliche Lebenserfahrung steht hinter den Texten, die vom einen Jesus Christus Zeugnis ablegen.

Diese Verflochtenheit der Ursprünge trug schon zum *innerbiblischen Interpretationsvorgang* des Glaubens das ihrige bei[9]. In vielen Fällen trägt z.B. ein Autor der Christusdeutung eines anderen und so gut wie immer seiner eigenen Verkündigungssituation Rechnung.

Solche «Interaktion» spielte dann auch in der *Kanonbildung* eine wichtige Rolle. Dieser Prozeß verlief in einer eigenartigen Wechselwirkung zwischen «traditio» und «scriptura», zwischen der in den Gemeinden lebendigen, auf Jesus, den auferweckten Gekreuzigten, zentrierten Glaubensüberlieferung einerseits und den Schriften bestimmter Zeugen des Glaubens andererseits. Daß sich in diesem durch und durch ekklesialen Prozeß sowohl Aneignung wie Ausscheidung vollzog, daß hier eine Art «Selbstregulierung» und «-steuerung» der kanonbildenden Kirche erfolgte, leuchtet heute der Forschung ein.

Schließlich bleibt das Bewußtsein der komplexen Entstehungsgeschichte der Bibel heute noch entscheidend für die kirchliche Glaubenshermeneutik. Zwar besitzt die «traditio» der gegenwärtigen Kirchengemeinschaft keine kanonbildende Funktion mehr, nur noch eine weitergehende und interpretierende (*traditio tradens et interpretans*). Doch darf sie dabei den Kontakt zu den nunmehr kanonischen Schriften keineswegs verlieren, nicht in Richtung etwa vieler «traditiones humanae» – wie die Reformatoren sagten – fremdgehen. Sollte man nicht in diesem Sinne auch die Konzilsäußerung lesen, die «Heiligen Schriften» seien «*zusammen* mit der Heiligen Überlieferung» die «höchste Richtschnur» des kirchlichen Glaubens[10]? Selbstverständlich geht es hier heute um die mit wissenschaftlich-exegetischen Augen gelesene Bibel. Sie soll in ihrem hermeneutischen «Zusammen» mit der Überlieferung der lehrenden, verkündigenden und praktizierenden Kirche auf den Plan treten.

4. Bibel als Fundament

Die damit gegebene Sachlage wollen wohl auch heutige *Dogmatiker* berücksichtigen, wenn sie sich in ihrer zugleich wissenschaftlichen und ekklesialen Denkrechenschaft über den Glauben nach Ergebnissen der Bibelwissenschaften richten. Indem sie es konsequent und redlich tun, werden sie einer weiteren Forderung der Sache, die mit «Schriftbeweis» heute gemeint werden kann, gerecht. Sie lassen eine in ihrer lebendigen Komplexität erforschte Bibel als *Fundament* ihrer eigenen Reflexion, die ja auf heutiges Leben abzielt, gelten. Auch diesbezüglich hat sich «Dei Verbum» geäußert: «Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes /.../ wie auf einem bleibenden Fundament.»[11] Und soweit die Exegese die Wissenschaft von diesem Fundament ist, darf sie als «Basiswissenschaft» (J. Blank) von allen übrigen theologischen Disziplinen anerkannt werden.

5. Keine Absolutsetzung

Mißverständlich klingt dieser Ausdruck allerdings in dem Moment, wo er als Absolutsetzung der (bzw. einer) historisch-kritischen Methode oder etwa des «Jesuanischen» im Neuen Testament begriffen wird. Denn *nicht die Exegese* und ihre oft widersprüchlichen Ergebnisse oder Schulmeinungen fundieren letztlich die Theologie. Das tut *allein* das in Jesus dem Christus greifbar gewordene endzeitliche *Wort Gottes*, von dem die gerade bibelwissenschaftlich in ihrer Ursprungslebendigkeit erkannte Bibel Zeugnis ablegt. Dies zugestanden, kommt jedoch der Bibelwissenschaft eine *unerläßliche Vorbereitungsfunktion* zu. Nicht nur die Arbeit aller anderen Disziplinen bereitet sie vor, indem sie ihnen gleichsam das wahre Gesicht des «geschriebenen Gotteswortes» immer wieder zur Vorlage macht, sondern auch dem kirchlichen *Lehramt* leistet sie einen Dienst der Befruchtung. So kann das Konzil erklären: «Aufgabe der Exegeten ist es, ... auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit (‹quasi praeparato studio›) *das Urteil der Kirche reift*.»[12] Auch in diesem Zusammenhang kann von dem mit «Schriftbeweis» gemeinten «primatialen» Dienst der Bibel die Rede sein.

Exegese und Dogmatik

Betrachtet man nun die Situation der theologischen Forschung, wie sie sich heute darstellt, so sieht man sich ganz besonders mit dem *Problem des Verhältnisses* von Exegese und Dogmatik konfrontiert. Nicht wenige Exegeten werfen den Dogmatikern immer noch vor, der Legitimierung bestehender Lehrsätze mehr Energie als dem geduldigen Anhören bibelwissenschaftlicher Forschungsergebnisse zu widmen. Umgekehrt wird manchmal die Kritik laut, die Exegeten verlören sich in der Kleinarbeit und in Schulstreitigkeiten, sie nähmen ihre Verantwortung bezüglich

biblischer Theologie und Glaubenshermeneutik nur ungern wahr, sie zeigten oft wenig Sinn für Kirchlichkeit und pastorale Vermittelbarkeit ihrer Arbeitsergebnisse. Kurzum: die soeben skizzierte Theorie scheint in der interdisziplinären Praxis nicht aufzugehen. Das Problem ist komplex; hier sollen nur einige Lösungsansätze angetippt werden. Obwohl Exegeten und Dogmatiker vom Konzept selbst zu einer «eifrigen Zusammenarbeit»[13] aufgerufen sind, müssen sie sich eben deshalb zunächst ihrer je eigenen Methodik und Thematik bewußt sein. Sind sie es in der Tat, so vermögen sie besser zu jener einen ekklesialen *Glaubenshermeneutik*, die das geschichtliche Wesen der Offenbarung verlangt, den je eigenen Beitrag zu leisten. Also Bewußtsein von Methoden- und Thematikunterschied um der je geringeren Getrenntheit willen, in der letztlich doch gemeinsamen Auslegung des christologisch gehörten Gotteswortes.

1. Unterschiedliches Verhältnis zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Ein erster Unterschied zwischen exegetischer und dogmatischer Bibelauslegung ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß erstere nur die biblisch gedeckte Phase der Heilsgeschichte, während letzere auch alle nachbiblischen Phasen zu erkennen und zu erforschen hat. So kann der Dogmatiker von der nach der Kanonbildung faktisch gelaufenen Kirchen- und Dogmengeschichte keineswegs absehen; der Exeget kann und muß es u.U.: ihm steht eine weitgehende legitime «Dogmenfreiheit» zu. In einer so grundsätzlichen Ungebundenheit der Exegese liegt für sie eine Bedingung der Möglichkeit, Mittel moderner Geschichts- und Sprachwissenschaft ins theologische Geschäft unverkürzt einzubringen und so den Texten in ihrer literarischen Partikularität gerecht zu werden. Die Dogmatik kann sich hingegen gerade durch solche Partikularität nicht vollständig binden lassen. Ihr ist eine Synthese, eine umfassende Sicht, eine Rücksicht auf die den verschiedenen biblischen Einzeltheologien zugrunde liegende Einheit aufgegeben. So muß der Dogmatiker in einer ganz bestimmten Weise «themenzentriert» und systematisch seine Glaubenshermeneutik betätigen. Dabei hat er freilich auch die Mühe auf sich zu nehmen, die Eigenart jeder gewachsenen innerbiblischen Theologie zu berücksichtigen, und sich vor jederlei theologischem «Cocktail» synoptischer, paulinischer und johanneischer Aussagen zu hüten. Wenn der Dogmatiker die Probe dieser Gratwanderung besteht, verwirklicht er das Ideal, «historische Differenziertheit für eine sachlich relevante Zusammenschau fruchtbar» zu machen[14].

2. Unterschiedlicher Ansatzpunkt

Der Exeget setzt verständlicherweise «unten» an, bei der Analyse der Texte, deren Entstehungsbedingungen und Aussageziele er exakt zu fassen sucht. Weniger analytisch-beschreibend als synthetisch begründend geht hingegen der Dogmatiker vor. Er hat einen gegebenen biblischen Text oder eine gewachsene Tradition so zu rezipieren, daß er sie schon auf ihre Fähigkeit hin prüft, die Wahrheit des Glaubens zu begründen und bleibende Orientierung für den ekklesialen und personalen Glaubensvollzug zu geben. In diesem Zusammenhang könnte der Dogmatiker insbesondere als der geborene Wächter über den «Kanon im Kanon» bezeichnet werden. Das heißt: er hat immer wieder die *christologische* «Mitte der Schrift» in Erinnerung zu rufen, wobei er selbstverständlich deren spezifisch jesuanische Komponente mitbeachtet.

3. Unterschiedliche Verantwortlichkeit für die Gegenwart

Eine weitere Arbeitsteilung darf darin erblickt werden, daß der Dogmatiker, anders als der Exeget, unmittelbar für die gegenwärtige Verantwortung des Glaubens zuständig ist. Es ist für ihn eine wesentliche Aufgabe, die Stimmen und Zeichen seiner Zeit wahrzunehmen und von den heutigen Bedingungen menschlichen Lebens, Denkens, Leidens und Strebens her Fragen zu stellen bzw. Antworten zu entwerfen. Seine Glaubenshermeneutik richtet sich nicht nur nach einer diachronen Korrelation (biblisches Fundament, Dogmengeschichte), sondern zugleich nach einer synchronen. Er hat seine Zeit «hörend» anzusprechen und seine Welt «lernend» zu belehren. Der Exeget dagegen hat an erster Stelle seiner Historikeraufgabe gerecht zu werden, die normative Strecke der Christentumsgeschichte, z.B. die «Willensrichtung Jesu von Nazareth» (Karlheinz Müller) zu erforschen und auszuwerten, was selbstverständlich nicht in völliger Abgeschiedenheit von den großen Problemen der Gegenwart geschehen kann. Doch ist ihm die Beantwortung dieser Probleme sicherlich nicht in jener Direktheit aufgegeben, wie dies beim Dogmatiker der Fall ist.

4. Unterschiedliche Kirchlichkeit

Schließlich liegt ein bestimmter methodologischer Unterschied auch vor zwischen der Kirchlichkeit der exegetischen, bibeltheologischen Arbeit und der des dogmatischen Bemühens. Während der Exeget von der nachbiblischen Phase der Dogmengeschichte absehen darf, ja in gewisser Hinsicht muß, hat der Dogma-

tiker die im Laufe der Kirchengeschichte gewachsene Glaubenslehre ebenso zu beachten, wie er an einer hier und heute lehrbaren Glaubenslehre zu arbeiten hat. Dabei erforscht er übrigens die lehramtliche Tradition mit der gleichen historisch-kritischen Methode wie der Exeget die Bibel. Diese Methode ist heutiger Hermeneutik in jeder Hinsicht unerläßlich. Aus allen diesen fragmentarischen Überlegungen über die spezifischen Aufgaben beider Disziplinen bzw. «Schwerpunkte theologischer Wissenschaft» (F. Hahn) ergibt sich schon das Gebot eines Aufeinander-Angewiesenseins. Keine «Basiswissenschaft» bzw. «Wissenschaft vom Fundament» ohne «Aufbauwissenschaft», keine «Vorbereitung» ohne «Nachbereitung» und umgekehrt. Letztlich ist die *eine* Hermeneutik des christlichen Glaubens zu leisten: nur nimmt daran jeder in seiner fachspezifischen Weise teil.

IV. Zu den Grenzen der Schrift

Zum Abschluß sei noch einiges zur notwendigen Begrenztheit jener «Schriftgelehrtenarbeit» gesagt, in der auch die hier beschriebene biblisch fundierte dogmatische Rede besteht. Bereits die Bibel selbst erfährt Begrenzung sowohl vom unsagbaren Geheimnis Gottes wie von ihrer eigenen Mitte her, die der lebendige Jesus Christus ist. Die Offenbarung fällt mit der Heiligen Schrift nicht einfach zusammen. Das Gotteswort läßt sich in Menschenworte nicht restlos einfangen. Es leuchtet außerdem derart zugleich in Taten und Worten[15] auf, angefangen vom Tatwort der Welterschaffung bis zu den «nonverbalen» Zeugnissen Jesu, daß sogar die heiligste seiner geschriebenen Gestalt den Charakter der Relativität tragen kann. Um so mehr unterliegen aber den Grenzen menschlicher, zeitlicher Relativität unsere exegetischen und dogmatischen Aussagen.

Solcher wissenschaftlicher Rede ist eine weitgehende Selbstbescheidenheit aufgegeben. Sie darf sich weniger noch als die biblische Rede mit dem begnügen, was «geschrieben steht». Aber auch von der Erfahrung menschlicher, weltlicher Wirklichkeit her drängt sich dem «schriftgemäß» arbeitenden Theologen die Macht des Ungeschriebenen, des je Neuen, des Geheimnisvollen auf. Man denke nur an die anthropologischen Mysterien der Liebe und des Hasses, welche nicht einmal symbolisch voll einzufangen sind. Auch in dieser – sagen wir – säkularen und pastoralen Hinsicht bleiben offene Fragen zu beachten. Fragen des Lebens, an denen keine theologische Rede vorbeigehen darf. Das sind Fragen, die nicht zuletzt der Dogmatiker dem Bibelwissenschaftler und der Bibel selbst[16] gleichsam weitergeben soll.

[1] Siehe dazu die Stellungnahmen der Dogmatiker H. Küng und W. Kasper in: Theologische Quartalschrift 159 (1979/1), 24–36 bzw. 36–40 zu der These J. Blanks über «Exegese als theologische Basiswissenschaft», ebd., 2–23.

[2] Dazu P. Bläser, Schriftbeweis. I. In der Schrift selbst, LThK 9,484ff.

[3] Vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanums, «Dei Verbum» (=DV) 15.

[4] Ebd. 16.

[5] In seinem Artikel über Schriftbeweis II. In der systematischen Theologie, LThK 9,487.

[6] DV 21.

[7] Zur gegenwärtigen Diskussion über die Kanon-Frage siehe die in Anm. 1 genannte Nummer der ThQ, insbesondere die Äußerungen von J. Blank (7–13, 69f), W. Kasper (38f) und H.J. Vogt (53f). Hilfreich ist außerdem G. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 1975 (= Ebeling) 13–20.

[8] DV 12/1–4; Vgl. 19.

[9] Ebeling 15.

[10] DV 21.

[11] DV 24.

[12] DV 12/5.

[13] DV 23.

[14] Ebeling 22.

[15] DV 2,17,19 sind Belege dafür, wieweit das Konzil die Offenbarung nicht nur über Worte, sondern vorab über Handlungen Jesu bzw. Taten göttlicher *Liebe* verlaufen sieht.

[16] So schreibt K. Rahner in seinem Artikel «Biblische Theologie und Dogmatik», LThK 2,449, die Dogmatik habe «an die Schrift Fragen zu stellen», die nicht notwendig Fragen einer biblischen Theologie sind.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Bundapest, am Institut Catholique zu Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Doktor der Theologie und Philosophie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Veröffentlichungen 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.

Dokumentation

Hans Küng

Ein Brief über Christologie und Unfehlbarkeit

Vorbemerkung

Mitten in die Vorbereitung dieses Heftes wurde auf Anordnung der römischen Glaubenskongregation Hans Küng die Missio canonica entzogen. Die aufgebrochene Auseinandersetzung ist nicht zuletzt ein «Streit um die Interpretation der Bibel». Deshalb erlauben wir uns, um der theologischen Sachproblematik wie um der weltweiten Auswirkungen dieser Angelegenheit willen den Brief von Hans Küng an Bischof Dr. Georg Moser von Rottenburg-Stuttgart vom 12. Februar 1980 abzudrucken, der zu den zentralen Streitpunkten Stellung nimmt. Es wird an diesem aktuellen Beispiel deutlich, wie wenig die Fragen der historisch-kritischen Schriftinterpretation, das Verhältnis Bibel und Kirche, Exegese und Dogmatik, Theologie und Lehramt rein akademische Fragen sind. – Der 3. Teil des Briefes, der juristische Fragen der Konfliktlösung behandelt, wurde weggelassen; inzwischen wurde in Tübingen eine inneruniversitäre Lösung gefunden, die Hans Küng den Lehrstuhl für ökumenische Theologie und die Leitung des Instituts für ökumenische Forschung beläßt – nicht mehr unter der Verantwortung der Katholisch-Theologischen Fakultät, sondern unter direkter Verantwortung des Präsidenten und Senats der Universität (vgl. zum gesamten Kontext: Der Fall Küng. Eine Dokumentation von N. Greinacher und H. Haag, Piper-Verlag München 1980).

Sehr geehrter Herr Bischof,

Seit Ihrer Rückkehr von Rom am 29. Dezember 1979 hat sich die Situation aufgrund Ihres Entschlusses, mir die Missio canonica zu entziehen und den Staat «um Abhilfe» zu ersuchen, in bedrohlicher Weise entwikkelt: eine tiefe Unruhe über die Entwicklung unserer katholischen Kirche hat Gläubige, Seelsorger und Theologen, hat ganze Gemeinden, katholische Gruppierungen, Verbände und Fakultäten erfaßt, latente Polarisierungen sind offen ausgebrochen, und allenthalben redet man von einer drohenden Krise. Ich nehme diese ganze folgenschwere Entwicklung sehr ernst, und deshalb wende ich mich nun an Sie.

Denn ich bin überzeugt, daß sich in einem unvoreingenommenen und vor allem sachkundigen theologischen Gespräch zumindest das klären läßt, was angeblich meine Katholizität in den Augen kirchlicher Autoritäten fraglich erscheinen läßt. Im Hinblick auf eine solche Klärung möchte ich hier sowohl zur Christologie wie zur Unfehlbarkeit zunächst einiges richtigstellen, dann auf meine eigentlichen theologischen Intentionen zu sprechen kommen und schließlich etwas zu den entsprechenden Formeln sagen.

I. Zur Christologie

Richtigstellungen

Unrichtig und aus meinen Schriften nicht zu belegen ist die Behauptung, ich hätte die *Gottessohnschaft* Jesu, wie sie in Schrift und Tradition verstanden wurde, nicht deutlich bejaht, hätte sie verfälscht oder in einem unkirchlichen Sinn ausgelegt.

Unrichtig und aus meinen Schriften positiv widerlegbar ist die Behauptung, ich hätte die christologischen Aussagen der Konzilien von Nikaia und Chalkedon in ihrer bleibenden *Verbindlichkeit* für die katholische Kirche bestritten.

Unrichtig und angesichts meiner verschiedenen christologischen Studien unverständlich ist deshalb auch die Behauptung, es sei mir von meiner Theologie her unmöglich, zum *Glaubensbekenntnis* der Kirche ein eindeutiges Ja zu sagen. Wie jeder weiß, der mich kennt, meine Bücher genau gelesen oder meine Vorlesungen gehört hat, sage ich zum Glaubensbekenntnis der Kirche mit Entschiedenheit Ja und werde dies, zumal im Gottesdienst als eigentlichem Ort des Credo, auch weiterhin tun. So habe ich auch, ganz im Sinn meiner Schriften und der ausführlichen Analysen meines Buches «Menschwerdung Gottes», nichts gegen die Interpretation der Gottessohnschaft Jesu als solche, wie sie im 4. und 5. Jahrhundert durchgeführt wurde.

Unrichtig und im Hinblick auf mein theologisches Gesamtwerk gegenstandslos scheint mir deshalb auch die im römischen Dokument, im Kanzelwort und in der Erklärung der deutschen Bischöfe hergestellte *Verbindung* zwischen meiner Anfrage *zur Unfehlbarkeitsproblematik* und meinen christologischen Aussagen. Die «Mängel» meines Unfehlbarkeitsverständnisses, so in der bischöflichen Erklärung vom 7. 1. 1980, würden in meinen «Äußerungen über die Person Jesu Christi offenbar». Diese Behauptung ist völlig unbegründet; sie weckt den Verdacht, ich triebe Christologie in fahrlässigem Umgang mit den verbindlichen Aussagen von Schrift und Tradition, ja, ich würde

meine Christologie geradezu auf deren Kosten entwerfen.

Irreführend und mich in meinen entscheidenden Intentionen verletzend ist deshalb der von den deutschen Bischöfen erweckte Eindruck, gemäß meiner Theologie habe «in Jesus Christus *nicht Gott selbst* sich den Menschen zugewandt». Hingegen lautet eine der christologischen Kernaussagen auch in meinem Buch «Existiert Gott?»: «Im Wirken und in der Person Jesu begegnet in einmaliger und definitiver Weise Gott selber» (S. 749). Darum könnte der Satz aus dem gemeinsamen Kanzelwort der deutschen Bischöfe durchaus der meine sein: «Wenn in Jesus Christus nicht Gott selbst sich den Menschen zugewendet hat, dann kann Jesus Christus uns auch nicht von Sünde und Tod erlösen.»

In diesem Zusammenhang muß ich nachdrücklich darauf hinweisen: Mein ausführliches Christusbekenntnis in «Existiert Gott?», welches die im Stuttgarter Gespräch mit Ihnen und den Kardinälen Höffner und Volk versprochenen Verdeutlichungen enthält, ist von der Deutschen Bischofskonferenz, wie ich aus dem Brief ihres Vorsitzenden schließen muß, nicht einmal zur Kenntnis genommen worden. Bei einem ordnungsgemäßen Verfahren hätte dieses Buch unbedingt mitberücksichtigt werden müssen. Im übrigen sind Sie, sehr geehrter Herr Bischof, sicher mit mir der Überzeugung, daß die verschiedenen Gremien und Instanzen der Kirchenleitung, die solchen Fehldeutungen meiner Theologie Anlaß gegeben haben, in der moralischen Pflicht stehen, solche Irreführungen auch deutlich richtigzustellen.

Worum es mir geht

Sie wissen, sehr geehrter Herr Bischof, daß es innerhalb katholischer Christologie eine legitime Pluralität von Meinungen gibt, wie alle Diskussionen der vergangenen Jahre auch in Deutschland hinreichend gezeigt haben. Sie wissen überdies, daß mit dem Bekenntnis zu den grundlegenden und allgemeinverbindlichen Glaubensaussagen der Kirche *die theologischen Schwierigkeiten* nicht aufhören, sondern beginnen. Und gewiß sind auch Sie der Überzeugung, daß Theologen diese Schwierigkeiten, von der theologische Literatur allenthalben voll ist, so aufzuarbeiten haben, daß einerseits der Sinn dieser Glaubensaussagen erhalten bleibt und andererseits dem Menschen heute das Verständnis dazu neu erschlossen wird.

Dabei ist unter katholischen Theologen unbestritten, daß die Theologie Recht und Pflicht hat, alle zur Erforschung und Auslegung des Glaubens tauglichen *Methoden* in Dienst zu nehmen, und es ist ebenfalls unbestritten, daß die Theologie so zu immer neuen Aussageweisen finden muß. Oft waren diese zunächst umstritten; die kirchlichen Verurteilungen etwa des Thomas von Aquin oder in unserem Jahrhundert die Verurteilungen der historisch-kritischen Methode durch die päpstliche Bibelkommission sind nur besonders frappante Beispiele dafür. Dennoch haben sich viele neue Aussageweisen durchgesetzt, weil ihr Wahrheitsgehalt durch sich selber siegte. Und manche alte Aussageweisen haben sich trotz amtlicher Förderung nicht gehalten, wenn sie sich wissenschaftlich und pastoral als ungeeignete Wege erwiesen.

Der Streit geht also gemäß meiner Überzeugung nicht um die christliche *Sache*, die uns gemeinsam ist, sondern um die *Weise*, wie wir sie heute aussagen können. Und ich gehe nach wie vor davon aus, daß unser gemeinsamer Glaube an Jesus Christus so ausgesagt werden muß, daß er nicht nur von Theologen, nicht nur von praktizierenden Katholiken oder evangelischen Christen, sondern auch von den zahllosen Fragenden außerhalb der Kirche verstanden werden kann. In diesem Bemühen, das freilich nicht auf Kosten der christlichen Wahrheit gehen darf, sollten sich Bischöfe und Theologen finden, um gerade so auch unnötige Polarisierungen und Konflikte innerhalb der Kirche zu vermeiden.

So ist dann aber auch deutlich: In der gegenwärtigen Auseinandersetzung kann es zunächst nicht um einzelne Aussagen gehen, sondern um den *Gesamtzusammenhang* einer theologischen Konzeption, um ihre methodischen Ansätze und eigentlichen Ziele. Erst auf ihrem Hintergrund wird es möglich sein, sich über Einzelaussagen ein begründetes Urteil zu bilden. Aus diesem Grund möchte ich Ihnen einige grundsätzliche Hinweise zum methodischen und hermeneutischen Ansatz meiner christologischen Ausführungen geben.

1. Es geht mir um eine konsequente schriftbezogene Theologie: Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil soll die Schrift wieder zur *«Seele der Theologie»* werden. Es gilt deshalb, die Schrift als den entscheidenden und stets präsenten Anfang kirchlicher Tradition ernstzunehmen und sie in einer durchaus legitimen, in der Kirchengeschichte immer wieder praktizierten «vermittelten Unmittelbarkeit» für die gegenwärtige Verkündigung und Theologie fruchtbar zu machen. Dabei stelle ich mich in die Tradition der großen katholischen Theologen, die Theologie als «scientia de divina pagina» (Thomas von Aquin) verstanden haben. Dieses neue Hören auf die Schrift läßt freilich immer wieder die überraschende inspiratorische und beunruhigende Kraft dieses nie voll einholba-

ren Grundzeugnisses unseres Glaubens erfahren. Immer wieder hat die Schrift so eine kritisch-produktive Funktion gegenüber dem Glauben der Kirche ausgeübt und wird dies auch weiterhin tun.

Dies vorausgesetzt, wehre ich mich gegen die Behauptung, eine solche schriftbezogene Theologie stelle den «Glaubenssinn der Kirche» einem *«historisch-kritischen Bibelverständnis»* gegenüber. Es geht um nichts anderes als um das Verständnis der Schrift mit den bestmöglichen Methoden, die uns heute zur Verfügung stehen. Der katholische Exeget ist durch die Enzyklika «Divino afflante Spiritu» (1943) und das Vatikanum II geradezu auf die historisch-kritische Methode verpflichtet worden. Ich habe sie in der Dogmatik ernstgenommen, und kein Exeget von Rang hat in der Diskussion um meine Christologie behauptet, ich hätte in zentralen Punkten den breiten exegetischen Konsens nicht hinter mir. Dies bestärkt mich in meinem Weg und wurde in der Diskussion – die vor allem von Dogmatikern geführt wurde – kaum hinreichend bedacht. Ich möchte auch Sie, sehr geehrter Herr Bischof, nachdrücklich bitten, diesen Tatbestand noch einmal zu bedenken. Manche neigen mir gegenüber zum Vorwurf, ich spielte die Schrift gegen die Tradition aus. Mir lag indessen nur daran, die sehr viel größere Gefahr zu bannen, daß die Tradition gegen die Schrift ausgespielt werde oder deren Aussagekraft gegenüber der Tradition nur in begrenztem Maße zum Durchbruch komme. Eine nicht schriftgemäße Tradition ist nicht katholisch.

2. *Es geht mir um eine konsequent geschichtlich verantwortete Theologie*: Auch mit diesem Programm stehe ich nicht allein. Die *geschichtliche Bedingtheit* von Glaubensaussagen, und sogar die geschichtliche Bedingtheit der frühesten, in der Schrift aufbewahrten Glaubenszeugnisse wird von niemandem mehr geleugnet. Sie ist sogar in dem römischen Schreiben «Mysterium Ecclesiae» (1973) gewürdigt worden. Wer geschichtlich denkt, der entdeckt sofort, daß «Kirche», «Tradition», «Glaubensentfaltung», «Dogmenentwicklung» und überhaupt die Notwendigkeit, sich immer neu in verbindlichen Glaubensaussagen seiner christlichen Identität zu vergewissern, zutiefst menschliche und menschgemäße Phänomene sind.

Glaubensaussagen können deshalb *nicht bloß repetiert* werden, von Theologen zuallerletzt. Wir vertrauen dabei zu Recht auf den Geist, der uns immer neu in die Wahrheit einführt, die nichts als die «alte» Wahrheit Jesu Christi selber ist. Wer geschichtlich denkt, der muß sich deshalb gerade den Fragen aussetzen, die ihm vom Ursprung der christlichen Geschichte und Kirche her ständig gestellt sind. Jedes Glaubensbekenntnis, jedes Konzil und jede spätere lehramtliche oder qualifiziert theologische Äußerung muß sich von der ursprünglichen Botschaft her *legitimieren*. Dies wird besonders beim ersten ökumenischen Konzil von Nikaia deutlich, das sich – noch ohne konziliare «Zwischeninstanzen» – entscheidend auf die Schrift berief und von dorther seine Autorität begründete. Die Spannung zwischen Ursprung (bzw. ursprünglich normierender, biblischer Tradition) und «Tradition» (bzw. abgeleiteter, normierter, nachbiblischer Tradition) muß bestehen bleiben. Sie darf durch kein statisches Explikations-, organisches Entwicklungs- oder dialektisches Spekulationsmodell entschärft werden. Die ursprüngliche christliche Botschaft bleibt unverfügbar und wird von uns *nie eingeholt* oder auf den Begriff gebracht werden, da sie uns – eng mit jeweils neuen Formen christlicher Lebenspraxis verbunden – immer wieder Zukunft ist und bleibt.

Wer geschichtlich denkt, wird deshalb – ohne die Verbindlichkeit früherer Glaubensaussagen zu leugnen – wissen: Trotz eines verbindlichen Kanons und trotz verbindlicher Lehräußerungen können wir den Weg der weiteren Glaubensreflexion und die Sprachgeschichte des Glaubens weder voraussagen noch mit juristischen Mitteln von vornherein festlegen. Die Geschichtsdialektik von Kontinuität und Diskontinuität verbietet es geradezu, Kontinuierliches (Wesentliches) und Vergängliches (Unwesentliches), Kern und Schale a priori zu trennen. Immer neu werden sich – wie schon in der Vergangenheit – Neuformulierungen des Glaubens und sogar neue theologische Gesamtentwürfe entwickeln. Und immer neu werden wir vor dem Problem stehen, daß so neue «Paradigmata» oder «Verstehensmodelle» des Glaubens entstehen, die zunächst umstritten sind.

Wer geschichtlich denkt, der hat deshalb Verständnis für die mißliche Situation, in die Auseinandersetzungen um die Rechtgläubigkeit geraten können. Man redet hier leicht *«aneinander vorbei»* und kann doch nicht verhindern, daß die in Frage stehende Position von vielen engagierten Christen aufgenommen, als ganz neue Möglichkeit akzeptiert und geradezu als Befreiung zu neuem christlichem Glauben empfunden wird.

Ich bin überzeugt, daß wir in einer solchen Periode des *Übergangs* stehen. Meine Bücher «Die Kirche», vor allem aber «Christ sein» und «Existiert Gott?» sehe ich – die tiefen Beunruhigungen der vergangenen Wochen gerade unter vielen Pfarrern und Religionslehrern weisen darauf hin – im Kontext einer neuen christlichen Wirklichkeitserfahrung. Diese ist schon lange vorbereitet, bricht sich jedoch langsam Bahn, ohne sich schon in vollem Umfang legitimieren zu können – es sei denn aus einer neuen Unmittelbarkeit

zur christlichen Botschaft des Ursprungs, zu Jesu Verkündigung, Handeln, Geschick, Person.

Theologie in solchem Übergang, sehr geehrter Herr Bischof, bedarf nicht nur der ständigen Überprüfung ihrer Orthodoxie. Sie bedarf noch mehr des Vertrauens, der Ermutigung und des brüderlichen Wohlwollens. Und sie bedarf deshalb auch der Anerkennung ihres eigenen Selbstverständnisses: Wenn sich ein katholischer Theologe als solcher versteht, auch wenn er zu ungewohnten, aber argumentativ gestützten Ergebnissen kommt, dann muß er zunächst als katholischer Theologe ernstgenommen werden. Dann hat er auch *Heimatrecht in dieser Kirche bis zum argumentativ ergehenden Beweis seiner Nicht-Katholizität.* Dann hat er so lange Heimatrecht in dieser Kirche, bis er unter Berücksichtigung seiner eigenen, bislang ungewohnten Argumente, von der christlichen Botschaft in ihrem Ursprung her widerlegt ist. Nachdem in unserer Kirche so oft zunächst verurteilt wurde, was später Heimatrecht bekam, sollte man heute doppelt vorsichtig sein.

3. Es geht mir um eine Theologie, die vorbehaltlos die Fragen unserer Gegenwart aufnimmt: Jeder Theologe sollte in brüderlicher Solidarität mit den Menschen seiner Zeit leben. Ich bin überzeugt, daß er vor Gott in der Pflicht steht, den Juden ein Jude, den Hellenen ein Hellene, *den Menschen unserer Gegenwart* – auch den Fragenden, Skeptikern, Verzweifelten, von der Kirche Enttäuschten – ein Mensch mit den Fragen, Hoffnungen und Ängsten unserer Gegenwart zu werden.

Dies alles gilt in besonderem Maß für die Fragen der Christologie, wo der christliche Glaube auf weite Strecken hin noch einem Weltbild verhaftet ist, das seine Selbstverständlichkeit verloren hat. B. Welte ist einer der wenigen katholischen Theologen, die daraus Konsequenzen für eine künftige Christologie fordern: «Bricht damit die Kontinuität des christlichen Selbstverständnisses ganz ab und mit ihm die Kontinuität im Verständnis Jesu, die Kontinuität der Christologie? Man wird sagen müssen: Ja, die Kontinuität bricht ab, was die *Form* des Sprechens, des Fragens, des Denkens angeht. Aber sie bricht nicht notwendig ab in der Hinsicht der *Sache*, um die es geht, also in unserem Fall der Sache Jesu und seines Evangeliums, das heißt der Worte, die ihn verkünden. Es werden also immer noch die alten Worte sein, die uns das Zeugnis Jesu zubringen, zum Beispiel die Worte der Heiligen Schrift und auch die Worte der Kirche und ihrer Bekenntnisformeln. In ihnen wird sich die alte und immer wieder neue Sache Jesu immer wieder neu zusprechen. Aber freilich werden die alten Worte und damit die alte Sache nun vom Boden einer neuen Welt und damit einer neuen Sprache und neuer Fragehorizonte befragt und verstanden, und sie werden darin eine neue Gestalt annehmen für eine neue Epoche.»

Deshalb schlägt Welte vor – und auf dieser Linie habe ich auch mit vielen Exegeten zu denken versucht – im theologischen Denken über Jesus «statt der Kategorie Ousia-Substantia die Kategorie Ereignis führend sein» zu lassen: «Darum bleibt man immer noch in der Grundintention der Konzilien, nämlich die Bibel auszulegen, wenn man über ihre Form hinausdenkt: Der Mensch Jesus *ereignete* sich, er äußerte das Unvergleichliche seines Selbst und seines Geistes in Worten und Taten und Schicksalen, er *betraf* dadurch auf mannigfaltige Weise die, die auf ihn hörten, und er rief in den so Betroffenen wiederum ein Echo hervor. Alles dies kann man das *Ereignis* Jesu oder das Geschehen der Geschichte Jesu nennen. In diesem Ereignis oder dieser Geschichte ereignete sich ein einzigartiger und ganzer *Mensch*, und es ereignete sich in demselben und einen Ereignis der ganze und einzigartige *Gott*: Er sprach sich auf neue Weise den Menschen zu, richtend und erlösend, in diesem Ereignis oder in dieser Geschichte Jesu. Versucht man, nach diesem begrifflichen Entwurf zu denken, dann hat man also wiederum die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, aber nicht mehr in der Weise einer statischen Wesenheit gedacht, vielmehr in der Weise eines bewegten Geschehens. Man hat damit die biblische Grundintention der alten Bekenntnisformel gewahrt, aber die Weise und Form ihres Denkens geändert«.

Wenn ein Theologe so in Kategorien des Ereignisses, des Geschehens, des Offenbarens zu reden versucht, ist es unsachgemäß, ihn mit Wesenskategorien zu messen und gar verurteilen zu wollen: Die Aussage, in Jesu Person offenbare sich in definitiver und unüberbietbarer Weise Gott selbst, ist nicht weniger als die frühere Aussage, Jesu «sei» Gott. Karl Rahner hat gerade eben wieder daran erinnert, wie vieldeutig das Wörtchen «ist» in diesem Zusammenhang ist. Schon auf der Würzburger Synode habe er gegen Äußerungen von Kardinal Höffner «einen gewissen Protest öffentlich angemeldet»: «Kardinal Höffner sagte, Jesus von Nazareth *ist* Gott. Ich habe erwidert: Selbstverständlich ist das eine christliche, irreversible, endgültig verbindliche Wahrheit. Aber man kann diesen Satz auch mißverstehen. Während andere ‹Ist-Sätze› eine Identität einfacher Art zwischen dem Inhalt des Prädikats äußern, ist eine solche Identität zwischen der Menschheit Jesu und Gottes ewigem Logos eben nicht gegeben. Hier besteht eine *Einheit*, nicht eine *Identität*. Ich sage das nur, um deutlich zu machen, daß es hinsichtlich des christologischen Dogmas in-

nerhalb der Kirche und innerhalb ihrer Orthodoxie bleibende Fragen und sogar Meinungsverschiedenheiten gibt. Ich will damit deutlich machen, daß mir hinsichtlich der Christologie die Frage des (bei Küng) Möglichen nicht so einfach zu beantworten ist, wie vielleicht die Kölner kirchliche Verlautbarung es tut.» Ja, Rahner, mit mir in der Unfehlbarkeitsfrage bekanntlich nicht einverstanden, bestätigt nach der genauen Lektüre des Buches «Christ sein», daß er «keinen absoluten Affront gegen ein definiertes Dogma in der Christologie entdecken konnte».

An diesem Punkt zeigt sich eine unerwartete und erstaunliche Konvergenz zwischen einem modernen personal-geschichtlichen Ansatz und dem Ansatz der neutestamentlichen Christologie. Gerade das Neue Testament ermutigt uns, Person und Sache Jesu für den Glauben immer neu mit Denkfiguren, Symbolen, Metaphern, Namen, Begriffen zur Sprache zu bringen, die heute verstanden werden und deshalb eine sinnerhellende Kraft entfalten können. Gerade so bleibt die Verkündigung des Glaubens an Jesus Christus *kreativ* und erstarrt nicht in der Angst, man könne etwas vom wahren Glauben aufgeben, indem man ihn anders zur Sprache bringt.

Vielleicht werden Sie, sehr geehrter Herr Bischof, mir nun entgegenhalten, mit einer solchen Konzeption werde willkürlichen Spekulationen Tür und Tor geöffnet. Weil ich diese Gefahr in einer Zeit des Umbruchs sehr wohl sehe, habe ich mich gerade dieser Frage intensiv gewidmet. Dies führt mich zu einem letzten Punkt:

4. Es geht mir um eine Theologie, die den christlichen Glauben konsequent von Jesus Christus her thematisiert: Jesus Christus selber, so meine zentrale und gewiß legitime Antwort, ist das Spezifische des christlichen Glaubens. Aufgabe des christlichen Theologen ist es deshalb vor allem anderen immer wieder, die Frage zu beantworten: Wer ist dieser Jesus Christus? Genauer: *Wer ist dieser Jesus von Nazaret*, der für uns Glaubende der Christus und Sohn Gottes ist? Angesichts der Schwierigkeiten, die viele Menschen mit den traditionellen christologischen Aussagen haben, ging ich den von der Exegese her naheliegenden Weg: Ich berichtete auf wissenschaftliche Weise von der Verkündigung und der Lebenspraxis Jesu von Nazaret, von der Wirkungsgeschichte vor und nach Jesu Tod.

Dieser *methodische Ansatz*, mit dem ich nicht allein stehe, und seine systematische Entfaltung haben in den vergangenen Jahren zu breiten Diskussionen geführt. Kritiker gingen allerdings immer wieder von Voraussetzungen aus, die auf mein methodisches Selbstverständnis nicht zutrafen. Da war vor allem der offiziell formulierte Verdacht, eine «historische *Rekonstruktionshypothese*» stelle «allein und für sich einen ausreichenden Zugang zum theologischen Verständnis Jesu Christi dar». Zwei Dinge sind dazu zu bemerken:

Zum ersten: Solche Verfremdung der Grundfrage durch eine ungenau verwendete wissenschaftstheoretische Terminologie verdeckt die eigentliche Frage: Können wir noch etwas über Jesus von Nazaret, der ja kein Mythos ist, wissen? Denn es geht – unbeschadet aller zu bedenkenden Probleme der Geschichtshermeneutik – zunächst schlicht um den *Bericht* von Person und Sache Jesu, um den Bericht der Erfahrungen, wie sie die ersten Glaubenden mit diesem Jesus gemacht haben. Seit eh und je hatte dieser Bericht in der katholischen Kirche ein unverzichtbares Heimatrecht. Seit eh und je konnte man davon ausgehen, daß eine geschichtliche Vergegenwärtigung dieser Person Jesu möglich und für den Glauben notwendig ist. Daß diese Rückfrage bei wachsendem historisch-kritischem Bewußtsein zu immer verfeinerten Fragestellungen und Auslegungsmöglichkeiten geführt hat, spricht nicht gegen, sondern für den Erfolg eines solchen Berichts.

Zum zweiten: Jedem Historiker ist heute klar, daß er sich nicht auf die Wiedergabe positiver Fakten beschränken kann. Jeder Text wird von einem *Vorverständnis* aus formuliert und verstanden. Jede umfassende Deutung geschichtlicher Daten, Personen oder Ereignisse setzt immer schon den Standpunkt des Interpreten voraus. Die Alternative: historischer Jesus oder kirchlicher Glaube an ihn ist deshalb unzutreffend. Warum?

Gewiß, die methodische Explikation von Person und Sache Jesu geht aus von den geschichtlich bedeutsamen Quellen, von der historisch-kritisch erhellten Geschichte Jesu, die nicht mit Jesu Tod endet, sondern durch die Ostererfahrungen eine neue Qualität erhalten hat. Aber diese Geschichte wird von einem gläubigen Theologen geschrieben, der vor der Frage steht: Wie und warum können wir uns überhaupt auf diesen Jesus von Nazaret einlassen, wie und warum kann er in Gottes Namen vor und für uns stehen? Eine methodisch «von unten» kommende Christologie? Ja, aber gerade dies vom Standpunkt dessen aus, der an Jesus Christus glaubt. Diese Christologie «von unten» konnte nur deshalb so konsequent und für viele überzeugend betrieben werden, weil sie *von einem Glaubenden* geschrieben wurde. Die historische Vernunft schließt deshalb den Zugang zur Offenbarung Gottes gerade nicht aus, sondern ermöglicht ihn.

Auf die *vielen Einzelfragen*, die mit diesem Versuch verbunden sind, kann hier nicht eingegangen werden. Zum Beispiel: Wird durch die Methode des geschichtlichen Zugangs die *eigentliche Herausforderung* des Christentums nicht verdeckt und abgeblendet? Ich

meine nein und bin der Überzeugung, daß Herausforderung und Ungleichzeitigkeit der christlichen Botschaft erst in der Verbindung von historischer Distanz und aktueller Relevanz wieder umfassend zum Tragen kommen kann. – Wird durch die Methode des Berichts und der historischen Analyse ein glaubendes, *bekennendes Ja oder Nein* nicht überflüssig? Ich meine nein: erst im geschichtlichen Aufweis werden die Alternativen und zentralen Fragen für einen christlichen Glauben wieder so konkret, daß sie zu einer Entscheidung neu herausfordern. – Schafft diese Methode nicht unnötige *Verunsicherung*? Ich meine nein und bin überzeugt, daß vielen erst so wieder klar werden kann, worauf man sich im Glauben verlassen kann. Jesus, den wir als den Christus bekennen, gibt unserem Glauben seine eigentliche Identität. Deshalb muß es einem katholischen Theologen erlaubt sein, ihn selber als die große Herausforderung auch für die Menschen von heute in Kirche und Gesellschaft neu darzulegen.

Glaubensformeln oder Glaubensgestalt?

Aufgrund all dieses Gesagten möchte ich, sehr geehrter Herr Bischof, auf die von Kardinal Höffner am 22. 4. 1977 an mich gestellten christologischen Fragen zurückkommen, Unter Beachtung der dargelegten hermeneutischen Prinzipien *bekenne ich mich zu den zentralen christologischen Formeln unseres Glaubensbekenntnisses*, wie ich eingangs schon erklärte.

Aber wenn Sie sich diese ganze äußerst komplexe Problematik vor Augen führen, werden Sie, sehr geehrter Herr Bischof, nun vielleicht besser verstehen, warum ich damals (von der Problematik der Berechtigung zu solchen Fragen ganz abgesehen) auf katechismusartig verkürzte Fragen keine formelhaften Antworten geben wollte, in denen das eigentliche theologisch-hermeneutische Problem doch wieder unterschlagen wird. Angesichts des epochalen Umbruchs, in dem ein ganzes Kategoriensystem ins Wanken geraten ist, angesichts der äußerst schwierigen Explikation der traditionellen christologischen Glaubensaussagen sowie angesichts der wachsenden Glaubensnot vieler mit der traditionellen Christologie konfrontierter Menschen bitte ich Sie und Ihre bischöflichen Mitbrüder nachdrücklich darum, doch meine von vielen geteilte Überzeugung ernstzunehmen: In meinen von bischöflicher Seite kritisierten Ausführungen wird *der Glaube* an Jesus Christus *nicht aufgeweicht* oder auf die Vorstufe eines vorläufigen Redens von Christus reduziert. Es handelt sich vielmehr um dieselben Intentionen, Zusammenhänge, um dieselbe Sache, allerdings im Rahmen einer anderen Glaubensgestalt. Alles kommt auf diesen anderen Kontext an!

Nicht aus Rechthaberei bestehe ich darauf, sondern aus der Furcht, daß alle die, die im Rahmen einer geschichtlichen Christologie wieder neu an Jesus Christus zu glauben lernten, *alleingelassen* und früher oder später in skeptische Vorbehalte zurückfallen werden. Gerade Religionslehrer und Seelsorger sind es, die die Folgen schmerzlich zu tragen hätten. Es geht um die Kirchlichkeit der Theologie, auch mir. Es geht aber noch mehr um die Kontinuität der in verbindlichen Glaubensaussagen festgehaltenen Sache. Es geht also auch um Glaubensformeln, gewiß, aber nur im Rahmen einer bestimmten Glaubensgestalt. Beide sind aufeinander zu beziehen. Wer dies verstanden hat, hat – so meine ich – den Streit verstanden, der gegenwärtig in der katholischen Kirche (nicht nur durch meine Person) ausgestanden wird.

II. Unfehlbarkeit

Zur Unfehlbarkeitsproblematik muß hier nicht so ausführlich gesprochen werden wie zu den Fragen der Christologie, obwohl auch sie nur im Rahmen einer theologischen Gesamtkonzeption zu lösen ist. Wie Sie, sehr geehrter Herr Bischof, wissen, hat diese Frage im deutschen Sprachraum relativ *wenig Aufmerksamkeit* gefunden. Für die römische Glaubenskongregation aber bildete sie den entscheidenden Kern der Auseinandersetzung; hatte sie doch hier in eigener Sache zu richten. Es wäre deshalb gut, wenn es in gemeinsamen Bemühungen gelänge, auch hier eine Entschärfung der Diskussion und Eindämmung der Problematik zu erreichen. Deshalb sei auch hier mit einigen Richtigstellungen begonnen.

Richtigstellungen

Sicher ist auch Ihnen nicht verborgen geblieben, daß man in den vergangenen Wochen meine Anfrage an die Unfehlbarkeitsdefinition *ständig ausgeweitet* und zu einer grundsätzlichen Frage nach meinem Verhältnis zur christlichen Wahrheit überhaupt gemacht hat. Auch hier, so meine ich, habe ich das Recht, von kirchlichen Stellen gegen ungerechtfertigte Überinterpretationen geschützt zu werden. Deshalb stelle ich folgendes fest:

Unrichtig und aus meinen Schriften positiv widerlegbar ist die Behauptung, ich leugne die *bleibende Verbindlichkeit* von Glaubensaussagen, die ein unmißverständliches Ja oder Nein herausfordern. Unverständlich und ohne sachlichen Grund ist die Meinung bestimmter Interpreten, mit der Bejahung verbindlicher Aussagen lehne ich «letztverbindliche»

Aussagen ab. «Verbindlich» freilich, recht verstanden, kann nicht mehr gesteigert werden.

Unrichtig und aus meinen Schriften nicht zu belegen ist ferner die Behauptung, ich setze mich über die Unfehlbarkeitsdefinition des Vatikanum I hinweg. Die Rede von der *«Revision»* des Vatikanum I in meinen neuesten beiden Publikationen steht in einem sehr differenzierenden Kontext und nimmt Bezug auf das von Y. Congar aufgeworfene und kaum erörterte Problem der Rezeption und «Re-rezeption» konziliarer Entscheidungen sowie auf die Ergebnisse neuerer geschichtlicher Forschungen. Zu Sinn und Bedeutung meiner «Anfrage» werde ich weiter unten Stellung nehmen.

Unrichtig und der Grundintention meines theologischen Werkes völlig zuwider ist die generelle Behauptung, in der Auseinandersetzung mit meiner Anfrage stehe die *«Wahrheit der Schrift»* zur Debatte (Erklärung der deutschen Bischöfe vom 7. 1. 1980). Doch überlasse ich das Urteil über diese Behauptung gerne der exegetischen Fachwelt.

Unverständlich und in diametralem Gegensatz zu meinen Ausführungen finde ich die Behauptung, ich ziehe «zuvor und viel grundlegender die geistgewirkte Gabe einer *Bewahrung der Kirche in der Wahrheit* Gottes» in Zweifel (ebd.). Gerade auf sie lege ich ja im Zusammenhang mit meiner Anfrage verstärktes Gewicht. Als schwerwiegende Fehlorientierung der Öffentlichkeit empfinde ich in diesem Zusammenhang, daß die bischöfliche Dokumentation nur eine der von Rom inkriminierten Schriften (das Vorwort zu Haslers Buch) abdruckt, nicht aber die von mir absichtlich gleichzeitig veröffentlichte und ausdrücklich als positive Ergänzung bezeichnete Theologische Meditation, die schon im Titel das von mir voll und ganz bejahte «Kirche – gehalten in der Wahrheit» zum Thema hat, es konkretisiert und so keineswegs bei einer «pauschalen» Beteuerung stehenbleibt.

Falsch und nicht ohne herabsetzende Wirkung ist schließlich die Behauptung der römischen Erklärung vom 15. 12. 1979, ich verachte das Lehramt und stelle meine eigene Meinung dem Glaubenssinn der Kirche gegenüber. Ich habe meine Anfragen stets mit Argumenten vorgebracht und mich dem Sachzwang theologischer Wahrheitsfindung gestellt, ja geradezu zum theologischen Argument herausgefordert. Selbst bei meinen Kritikern bin ich auf das Zugeständnis gestoßen, daß hier schwierige, nicht von mir erfundene und die ganze katholische Theologie betreffende Probleme vorliegen.

Sie, sehr geehrter Herr Bischof, sind gewiß meiner Meinung, daß ein sachliches Gespräch nur möglich ist, wenn diese Richtigstellungen von allen Seiten respektiert werden und wo immer möglich auch von den kirchlichen Autoritäten den verunsicherten Gläubigen zur Kenntnis gebracht werden. Denn auch hier geht es um sehr grundsätzliche Fragen, die nur in einem größeren *Gesamtzusammenhang* fruchtbar erörtert werden können. Ich möchte deshalb auch hier noch einmal auf die Hintergründe hinweisen, von denen aus nach meiner Überzeugung die Streitfrage beurteilt werden sollte.

Worum es mir geht

Nur erinnert sei noch einmal an die *vier* (methodisch und inhaltlich nicht folgenlosen) *Dimensionen*, in denen sich mein theologisches Denken bewegt: Auch in der Frage der kirchlichen Unfehlbarkeit will es konsequent schriftbezogen sein, seine Aussagen geschichtlich vom christlichen Ursprung her verantworten, sich den Fragen der Gegenwart vorbehaltlos stellen und letztlich Jesus, den wir als Christus bekennen, als entscheidenden Maßstab unseres Glaubens im Reden und Handeln zur Geltung bringen. Im Rahmen dieser Dimensionen bewegt sich meine Anfrage und bewegen sich die Hypothesen, die ich selber als Lösung des Problems vorgeschlagen habe. Auf sie möchte ich hier – nachdem die Argumente schon lange offenliegen – nicht eingehen.

Sie werden mir entgegnen, ich hätte bislang jene entscheidende Dimension außer acht gelassen, die in der gegenwärtigen katholischen Theologie als so notwendig erachtet wird: die *Kirchlichkeit*. Darauf möchte ich antworten, daß Kirchlichkeit schon in all den genannten Dimensionen vollzogen wird: geht es doch um die Apostolische Kirche (Schriftbezogenheit), um die Katholizität dieser Kirche in der Zeit (geschichtliche Verantwortung), um ihre Katholizität im Raum (Herausforderung durch die Gegenwart) und schließlich um die Überzeugung, daß wir Kirche Jesu Christi seien (Jesus Christus als entscheidender Maßstab). In der Unfehlbarkeitsfrage stehen nun allerdings vor allem Fragen der sichtbaren, an bestimmten *Glaubensaussagen und Ämtern* identifizierbaren Kirche zur Debatte. Dazu seien einige Hinweise erlaubt.

1. Es geht mir um einen Dienst an der Einigung der getrennten Kirchen: In den Auseinandersetzungen mit römischen Stellen sowie in den verschiedensten deutschen Verlautbarungen der vergangenen Wochen fällt auf, daß dieser Gesichtspunkt nahezu völlig *ausgeklammert* wird. Man äußerte lediglich den Verdacht, ich betreibe einen Ökumenismus unter Vernachlässigung der Wahrheitsfrage.

Dieses Urteil aber nimmt den wahren *Ernst* der ökumenischen Problematik nicht wahr. Sämtliche

nichtkatholische Kirchen betrachten das Unfehlbarkeitsdogma als neuere römisch-katholische Sonderlehre. Und für sämtliche nichtkatholische Kirchen stellt dieses Dogma ein Haupthindernis für eine mögliche Wiedervereinigung gerade dann dar, wenn sie den Petrusdienst des Bischofs von Rom grundsätzlich anzuerkennen bereit wären.

Es ist deshalb die *Pflicht* eines ökumenischer Theologie verpflichteten Theologen und Direktors eines Instituts für ökumenische Forschung, diese schwierige Problematik aufzugreifen und selbstkritisch im Hinblick auf die von außen gestellten Anfragen durchzudenken. Allein so kann der Sache der Ökumene in diesem entscheidenden Punkt wirksam vorangeholfen werden.

Die gegenwärtige vielfach dokumentierte *Betroffenheit* zahlreicher nichtkatholischer Kollegen in aller Welt zeigt, wieviel für die Glaubwürdigkeit unserer Kirche von der entschlossenen Aufarbeitung dieses Problemfeldes abhängt. Auch in der von zahlreichen Professoren aus den katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands unterschriebenen Erklärung heißt es: «Wenn katholische Theologie nicht mehr die Freiheit besitzt, vom Gewordenen auf das Gewesene, von der Gegenwart auf den Ursprung zurückzufragen, um *verlorene Möglichkeiten der Einheit und Einigung* wieder zu erschließen, wird dem ökumenischen Gespräch der Theologen von seiten der katholischen Theologie der Boden entzogen. Damit verliert aber das ökumenische Bemühen der Kirche überhaupt seine Glaubwürdigkeit; die bisherige Entwicklung muß zum Stillstand kommen.» Daran kann niemand in unserer Kirche ein Interesse haben.

2. Es geht mir um einen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie: Wie auch Sie wissen, erfolgte die Definition des Unfehlbarkeitsdogmas (gemessen an der Geschichte der Kirche und des Glaubens) sehr spät. Über viele Jahrhunderte hin war von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht die Rede. Weitere Jahrhunderte tauchte sie als formeller Punkt katholisch-theologischer Kriteriologie nicht auf. Zugleich unterlagen Selbstverständnis und Funktion eines «Lehramtes» seit dem Mittelalter einem *starken Wandel*. Von daher ist nicht zu befürchten, daß durch eine Diskussion der Unfehlbarkeitsfrage das gesamte katholische Wahrheitsverständnis ins Wanken gerate. Ein Blick auf die Kirchengeschichte und auf die anderen Kirchen zeigt von vornherein: Die christliche Wahrheit entfaltet schon durch das Zeugnis der Schrift, durch die Glaubensbekenntnisse, durch die allen Kirchen gemeinsame Tradition sowie durch den gelebten Glauben der Christen ein hohes Maß an Sinn, Gewißheit, erlösender Kraft.

Damit ist der Petrusdienst wahrhaftig nicht für überflüssig erklärt; ich habe seine Bedeutung für die katholische Kirche und für die Ökumene immer wieder auch den nichtkatholischen Christen verständlich zu machen versucht. Nicht überflüssig ist auch der Anspruch dieses Petrusdienstes, seinen Dienst der Einheit für die katholische Kirche notfalls durch eine verbindliche Sprache und auch in Abwehr von Irrtümern zu realisieren. Aber dieser Anspruch hat nur Sinn, wenn er sich als Dienst am Glaubenszeugnis der Gesamtkirche versteht. Hier muß eine Dialektik durchgehalten werden, die uns viel Angst nehmen kann: Wir sind einerseits der gemeinsamen Überzeugung, daß die Kirche eines einigenden Zeugendienstes bedarf. Andererseits müssen wir in ernster Diskussion über die Frage bleiben, welcher eigengesetzliche Raum der Theologie innerhalb der Kirche zuzugestehen ist.

Die Erfahrung gerade unseres Jahrhunderts hat gezeigt, daß eine freie und allein der Wahrheit verpflichtete Theologie der *Glaubwürdigkeit der Kirche* einen großen Dienst leisten kann. Angesichts der Tatsache aber, daß viele bedeutende Theologen zunächst gemaßregelt oder zur Verantwortung gezogen wurden, muß es uns heute neu gelingen, die Atmosphäre des latenten Mißtrauens zu durchbrechen und die je eigenständigen Aufgaben von Lehramt und Theologie immer deutlicher zu artikulieren.

Sie wissen, Herr Bischof, daß ich in meiner Anfrage zur Unfehlbarkeit *Hypothesen* aufgestellt habe, ja aufstellen mußte: Hypothesen nämlich, die die Problematik entkrampfen und die legitimen Anliegen, die in diesem Dogma stecken, auch weiteren Kreisen verständlich machen können. Ich behaupte nicht, das Verhältnis von Lehramt und Theologie dadurch geklärt zu haben. Gerade deshalb bitte ich Sie, alles dafür zu tun, daß diese umfassende Frage auch umfassend, ohne Emotionen und drohende Sanktionen besprochen werden kann. Ich sehe mich darin bestätigt durch die genannte Erklärung deutscher Theologen: «Auch die zur *unaufgebbaren Freiheit der Theologie* gehörende Möglichkeit, Hypothesen vorzuschlagen und zu prüfen, Kontroversen mit Gründen und Argumenten auszutragen und Irrtümer durch wissenschaftliche Disputation zu korrigieren und zu überwinden, muß von der Theologie uneingeschränkt in Anspruch genommen werden können. Je ungehinderter die wissenschaftliche Disputation stattfinden kann, um so mehr wird sie durch ihren Zwang zu argumentativer Strenge subjektiver Willkür wehren und der Wahrheit dienen.»

Die beiden vorausgegangenen Abschnitte wollten den *Horizont* umschreiben, von dem aus die Unfehlbarkeitsdebatte ihre unaufgebbare Dringlichkeit er-

hält. Man mag sagen, sie seien sehr allgemein und ließen meine Stellungnahme bezüglich der Unfehlbarkeitsdefinition selber noch offen. Deshalb folgt ein dritter Punkt:

3. Es geht mir um die Klärung von Bedeutung und Begründung der Unfehlbarkeitsdefinition: Wer die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht ernstnimmt, wird nicht über sie sprechen und dennoch Theologie treiben. Ich nehme sie *sehr ernst* und habe mich seit Beginn der 60er Jahre bemüht, sie in allem Respekt genau zu analysieren und ihre Intention auf eine dem heutigen Menschen verständliche Weise darzulegen. In der intensiven Diskussion des vergangenen Jahrzehnts zeigte sich mir wie anderen katholischen Theologen eine doppelte Problematik:

a. Sowohl der *exegetische wie der dogmengeschichtliche Befund* bietet für eine begründende Argumentation erhebliche Schwierigkeiten. Darüber ist viel geschrieben und auf mehreren Studientagungen, an denen ich mich der Diskussion stellte, eingehend gesprochen worden. Im Rahmen dieses Briefes muß nicht näher darauf eingegangen werden.

b. Der *Sinn der Unfehlbarkeitsdefinition* ist wegen der fortgeschrittenen hermeneutischen und sprachphilosophischen Reflexion undeutlich geworden. Die Definitionen materialer Glaubensinhalte können immer neu übersetzt, verdeutlicht, auf neue Fragestellungen hin expliziert und gemäß dem neuesten Stand hermeneutischer Reflexion aufgearbeitet werden. Die Unfehlbarkeitsdefinition, also eine Definition der formalen Verbindlichkeit von Glaubensinhalten, indessen setzt selber eine verbindliche Hermeneutik und gerät deshalb bei verändertem hermeneutischem Bewußtsein in einen – hier nur kurz anzudeutenden – Interpretationskonflikt. Zum Beispiel legt die Unfehlbarkeitsdefinition eine juristische Hermeneutik zugrunde: Wie sind dann aber neue exegetische Ergebnisse einzubringen? – Sie akzentuiert die Frage von einzelnen Glaubensaussagen («Sätzen», «Urteilen», «Definitionen», «Sentenzen»): Wie wird sie mit dem Problem umfassender Aussageeinheiten fertig? – Sie geht aus von dem Modell von vornherein unfehlbar wahrer Aussagen: Wie ist damit das genuin wissenschaftlich-theologische Anliegen nach argumentativer Begründung von Glaubensaussagen zu vereinbaren, besonders wenn man bedenkt, daß das Lehramt unabhängig von neuen Argumenten über Interpretationen zu urteilen beansprucht und dabei als letzte Interpretationsinstanz auch über die eigene Interpretationskompetenz befindet?

Probleme, die uns – ich sage das in allem Ernst und in aller Bescheidenheit – nach außen unglaubwürdig machen, solange wir sie nicht bereinigen oder abzuklären bereit sind. Probleme zugleich, die nur im Rahmen einer angstfreien, möglichst offenen und *freien Atmosphäre* bereinigt werden können. Ist es unbillig für einen Theologen, diese Frage offen auszusprechen und diesen Akt der Redlichkeit nach innen und außen zu setzen?

Diese Andeutungen, sehr geehrter Herr Bischof, sollen genügen, um Ihnen noch einmal klarzumachen, wie dringend notwendig und sachlich geboten jene Anfrage war, die ich vor einigen Jahren gestellt habe und die auffallenderweise eine so hohe Publizität erreichte.

Fragen, Zweifel, Leugnung

Die deutschen Bischöfe haben erklärt, in Sachen Unfehlbarkeit hätte ich nicht nur gefragt, was die Definition bedeute und wie sie zu begründen sei. Vielmehr hätte ich «diese Aussage selbst in Frage gestellt und somit bezweifelt». Ich meine, daß diese Unterscheidung der schwierigen Sachlage nicht gerecht wird. Von den Fragen vieler angestoßen, habe ich als Theologe nach Begründungen nachdrücklich gefragt und dadurch vielleicht bewirkt, daß die Unfehlbarkeitsdefinition gemäß dem Stand gegenwärtiger theologischer Forschung manchen als unbegründet erschien. Dies ist der Zweifel, der von mir nicht willkürlich gesetzt wurde, als ob ich mein eigenes Glaubensverständnis gegen den Glaubenssinn der Kirche stellte. Vielmehr ist dies ein Zweifel, der aus dem von mir unabhängigen Sachzwang von Argumentation und Gegenargumentation entsteht.

So habe ich denn eine förmliche Anfrage gestellt und nicht geleugnet: aus kirchlicher Gesinnung, wie ich meine. Denn ich dachte nie daran, mit dem Anspruch dessen aufzutreten, der eine allgemein definierte Aussage für nichtig erklärt. Insofern habe ich nur das unter Umständen unangenehme, weil risikoreiche Geschäft der Theologie betrieben. Ich meine, sehr geehrter Herr Bischof, wer der Kraft des Glaubens vertraut, der hat gewiß auch die Kraft, allen Fragen, die menschliche Vernunft an den Glauben stellt, standzuhalten. Aber umgekehrt auch: gerade wer fähig und bereit ist, sich allen Fragen zu stellen, ohne sie vorzeitig zu verbieten, gibt damit einen Erweis seiner eigenen ungebrochenen Glaubenskraft.

Aus dieser Grundhaltung heraus stelle ich mich uneingeschränkt hinter die genannte Erklärung deutscher katholischer Theologen: «Um ihrer Aufgabe als Wissenschaft nachkommen zu können, muß Theologie von der Freiheit, alle zur Erforschung und Auslegung des Glaubens tauglichen Methoden in Dienst zu nehmen, uneingeschränkt Gebrauch machen können. Freiheit zum Sachzwang und zu der durch den Sach-

zwang gebotenen Methode kann es nie zuviel geben, ihr Gebrauch kann niemals Willkür sein. Aufgabe des bischöflichen Lehramts kann es deshalb nicht sein, der Theologie bestimmte Methoden vorzuschreiben oder zu empfehlen und andere zu verbieten, sondern – falls dies notwendig ist – kraft Amtes darauf hinzuweisen, wenn eine mit dieser oder jener Methode gewonnene Auslegung nicht als legitime Auslegung des im Glauben der Kirche bezeugten und von Papst und Bischöfen verkündeten authentischen Glaubens betrachtet werden kann. – Mit der von 1360 Theologen unterzeichneten Erklärung von 1969 über ‹Die Freiheit der Theologen und der Theologie› betonen wir, daß ‹diese Freiheit für uns Theologen die schwere Verantwortung (bedeutet), die echte Einheit und den wahren Frieden der Kirche und all ihrer Glieder nicht zu gefährden›. Andererseits müssen wir mit der gleichen Erklärung bekräftigen, daß wir ‹unserer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und zu sagen, nachkommen (möchten) ohne Behinderung durch administrative Maßnahmen und Sanktionen. Wir erwarten, daß man unsere Freiheit respektiert, wo immer wir nach bestem Wissen und Gewissen unsere begründete theologische Überzeugung aussprechen oder publizieren›.»

HANS KÜNG

1928 in Sursee (Schweiz) geboren. 1948–51 Studium der Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; dort 1951 Lizentiat der Philosophie. 1951–55 an derselben Universität Studium der Theologie; 1954 Ordination; 1955 Lizentiat der Theologie. 1955 Studium an der Sorbonne und am Institut Catholique in Paris; dort 1957 Doktorat der Theologie. Doktordissertation: «Justification. La doctrine de Karl Barth et une réflexion catholique». Weitere Studienaufenthalte in Amsterdam, Berlin, Madrid, London.

1957–59 in der praktischen Seelsorge an der Hofkirche in Luzern. 1959–60 wissenschaftlicher Assistent für Dogmatik an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster/Westfalen. 1960 ordentlicher Professor der Fundamentaltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. 1962 von Papst Johannes XXIII. zum offiziellen theologischen Konzilsberater (peritus) ernannt. 1963 Ehrendoktorat der Rechte (LL.D) von der University St. Louis (Missouri). Seit 1963 ordentlicher Professor der Dogmatik und ökumenischen Theologie sowie Direktor des Instituts für ökumenische Forschung der Universität Tübingen.

1966 Ehrendoktorat in evangelischer Theologie (D.D.) von der Pacific School of Religion in Berkeley (California). 1968 Gastprofessor am Union Theological Seminary in New York. 1969 Gastprofessor an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Basel. 1970 Ehrendoktorat in Humanwissenschaften (HH.D) von der katholischen Universität Chicago (Loyola University). 1971 Ehrendoktorat in Theologie (D.D.) von der Universität Glasgow. Zahlreiche Gastvorlesungen an verschiedenen Universitäten in Europa, Amerika, Asien, Australien.

Herausgeber der Reihe «Theologische Meditationen» (Einsiedeln/Zürich 1964 ff). Herausgeber (zusammen mit J. Moltmann) der Reihe «Ökumenische Forschungen» und der «Kleinen ökumenischen Schriften» (Freiburg/Basel/Wien 1967 ff). Direktionsmitglied der Internationalen Theologischen Zeitschrift CONCILIUM (Nijmegen). Schriftleiter der «Theologischen Quartalschrift» (Tübingen). Associate Editor of «Journal of Ecumenical Studies» (Philadelphia).

Veröffentlichungen u.a.:

Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Johannes-Verlag, Einsiedeln 1957, 4. erw. Aufl. 1964);
Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit (Herder, Wien/Freiburg/Basel 1960);
Damit die Welt glaube. Briefe an junge Menschen (J. Pfeiffer, München 1962);
Strukturen der Kirche (= Quaestiones disputatae 17, Herder Freiburg/Basel/Wien 1962);
Kirche im Konzil (Herder-Bücherei 140, Freiburg/Basel/Wien 1963, 2. erw. Aufl. 1964);
Freiheit in der Welt, Sir Thomas More (Theol. Meditationen 1, Benziger, Einsiedeln 1964);
Theologe und Kirche (Theol. Meditationen 3, Benziger, Einsiedeln 1964);
Kirche in Freiheit (Theol. Meditationen 6, Benziger, Einsiedeln 1964);
Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen (Theologische Meditationen 12, Benziger, Einsiedeln 1965);
Gott und das Leid (Theol. Meditationen 18, Benziger, Einsiedeln 1967);
Die Kirche (Ökumenische Forschungen I,1, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1967; Paperbackausgabe Piper, München 1977);
Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1968);
Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1970);
Unfehlbar? Eine Anfrage (Benziger, Einsiedeln/Zürich/Köln 1970; Neuaufl. Ullstein, Frankfurt/Berlin/Wien 1980 = Ullst.Tb.Nr. 34512);
Was ist Kirche? (Herderbücherei 376, Freiburg/Basel/Wien 1970; Siebenstern-Taschenbuch 153, München/Hamburg 1970, 2. Aufl. Gütersloher Taschenbuch 181, Gütersloh 1977);
Wozu Priester? Eine Hilfe (Benziger/Zürich/Einsiedeln/Köln 1971);
Freiheit des Christen (Buchclub Ex Libris, Zürich 1971; Siebenstern-Taschenbuch 167, Hamburg 1972; 2. Aufl. Gütersloher Taschenbuch 167, Gütersloh 1976);
Was in der Kirche bleiben muß (Theol. Meditationen 30, Benziger, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973).
Fehlbar? Eine Bilanz (mit Beiträgen von A. Antweiler u.a.; Benziger, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973);
Christ sein (Piper, München 1974; dtv-Taschenbuch 1220, München 1976);
20 Thesen zum Christsein (Serie Piper 100, München 1975);
Was ist Firmung? (Theologische Meditationen 40, Benziger, Zürich/Einsiedeln/Köln 1976);
Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog (mit Pinchas Lapide; Calwer-Kösel, Stuttgart/München 1976);
Gottesdienst – warum? (Theol. Meditationen 43, Benziger, Zürich/Einsiedeln/Köln 1976);
Heute noch an Gott glauben? (zusammen mit Walter Scheel, Mut zu kritischer Sympathie. Zwei Reden; Piper, München 1977);
Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (Piper, München 1978);

Kirche – gehalten in der Wahrheit? (Theol. Meditationen 51, Benziger, Zürich/Einsiedeln/Köln 1979);
24 Thesen zur Gottesfrage (Serie Piper 171, München 1979);
Kunst und Sinnfrage (Benziger, Zürich-Köln 1980);
Wegzeichen in die Zukunft. Programmatisches für eine christlichere Kirche (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1980 = rororo Sachbuch 7375);
Die christliche Herausforderung (Kurzfassung von «Christ sein», Piper, München 1980).

Bibliographie

Hans Küng. Weg und Werk, herausgegeben von H. Häring und K.-J. Kuschel. Mit einer Bibliographie von Margret Gentner (Piper, München 1978).

Dokumentationen

Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng. Eine Dokumentation, hg. von Walter Jens (Piper, München 1978);
Der Fall Küng. Eine Dokumentation, hg. von Norbert Greinacher und Herbert Haag (Piper, München Mai 1980);

Anschrift: Prof. Dr. Hans Küng, Waldhäuserstr. 23, D–7400 Tübingen.

Vorwort

Casiano Floristán

Der christliche Gehorsam

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind kaum noch überzeugende und klare Apologien des christlichen Gehorsams geschrieben worden. Bei den Veröffentlichungen über dieses Thema handelt es sich um Versuche zu ausschnitthaften Einzelthemen, die darauf ausgehen, den christlichen Gehorsam in seiner Beziehung zu Freiheit und Autorität neu einzuordnen. Angesichts der größeren Zahl der Verteidiger der Freiheit gegenüber der kleineren Zahl der Anwälte der Autorität erscheint der Gehorsam, einschließlich des Gehorsams in der Kirche, unter einigen neuentdeckten und angereicherten Koordinaten. Zumindest wagt man nichts oder fast nichts, um der These Geltung zu verschaffen, daß der Gehorsam die entscheidende Tugend sei oder daß der Mensch geschaffen sei, um zu gehorchen. Die verursachenden Faktoren dieses Wandels sind vielfältig und komplex.

1. Der erste Faktor ist *das Erbe einer Verabsolutierung* im Begriff und in der Ausübung des religiösen Gehorsams bis zum Pontifikat Johannes' XXIII. oder bis zur Schwelle der Konzilszeit. Selbstverständlich erfuhr der christliche Gehorsam in den letzten Jahren Pius' XII., die mit den Jahren nach dem 2. Weltkrieg zusammenfielen, schon Nuancierungen in vielfältigen theologischen und geistlichen Schriften – was bedingt war durch die wachsende Demokratisierung und die Ausweitung der Freiheiten, durch die Einwirkung der öffentlichen Meinung, die neue Anerkennung der menschlichen Reife, die Übernahme von Verantwortung durch die Staatsbürger, durch die gesteigerte Hochschätzung der Gewissensfreiheit und die Revision der dogmatischen Grundlagen der Tugend des Gehorsams.

2. Ein zweiter Faktor ist bedingt durch *die politische Erfahrunng* beim Übergang von der Herrschaft faschistischer Diktaturen in Europa zur Errichtung parlamentarischer Demokratien. Nicht alle theologischen Schriften über den Gehorsam weisen Spuren dieser neuen Situation des Eintritts in eine säkularisierte Gesellschaft auf. In einigen kirchlichen Bereichen zeigt sich eine gewisse Reserve, die aus der Furcht herrührt, daß unter den Kirchenmitgliedern das Wertbewußtsein und die Wirksamkeit des christlichen Gehorsams aufgelöst werden könnten. Diese Furcht ist auch heute noch nachzuweisen in bestimmten integralistischen Gruppen, die versteckt oder offen antikonziliar eingestellt sind.

Die derzeitige Erfahrung der Kirche in den sozialistischen Staaten des sowjetischen Einflußbereichs oder in den Ländern mit Militärdiktaturen, die auf der sogenannten «Lehre von der nationalen Sicherheit» basieren – mit der ganzen harten Konfrontation zwischen den «nationalen Befreiungsfronten» und den Prätorianergarden des Polizeiapparates – macht eine Spannung sichtbar zwischen zwei Begriffen von Autorität und von Freiheit, die beide einen lebhaften Einfluß ausüben auf die Praxis und das Verständnis des christlichen Gehorsams.

3. Der dritte Faktor ist der *ekklesiologische*, der aufweisbar ist in dem schon genannten ersten, «nachkonziliaren» Faktor. Der Aufbruch einer Kirche der Basis, einer auf das Volk und auf Gruppen aufgebauten Kirche, die sich herleitet aus einer Auffassung vom Volk Gottes, das sich als Gemeinschaft selbst verwaltet, als Alternative zu einer hierarchischen, sakralen, bürokratischen und priesterlichen Kirche – all dies schafft auch neue Koordinaten für den christlichen Gehorsam. Die oft exzessive Mißachtung der Pfeiler, auf denen die vorkonziliare Spiritualität sich gründete – einer von ihnen war das Wertempfinden für den christlichen Gehorsam, ebenso wie die Wertschätzung der Autorität in der Kirche – ließ die alte Unterordnung und die Ergebenheit zu Bruch gehen, vor allem in der kirchlichen Etappe, was eine Parallele darstellt zur politischen Entwicklung, zur «Kontestation» gegen Ende der sechziger Jahre.

4. Heute befinden wir uns in der «zweiten nachkonziliaren Phase», die zusammenfällt mit den letzten Jahren Papst Pauls VI. und den ersten Jahren Johannes Pauls II; wir befinden uns in einer Zeit, die bestimmt ist durch eine in ihren Institutionen wankende Gesellschaft, in einer durch Arbeitslosigkeit hervorgerufenen ständig wachsenden Krise, in einer Gesellschaft, die militärisch in allen Ebenen gerüstet ist, die aber nicht gerüstet ist, den Frieden zu gewinnen, mit skandalösem Überfluß und aufsehenerregendem Elend, bedroht durch Unsicherheiten und in einem Prozeß der «Kontenbereinigung» begriffen. Viele haben im derzeitigen Papst ein Symbol moralischer Autorität erblickt, ein machtvolles und charismatisches Oberhaupt, einen Mann, der mit glaubwürdiger Stimme den Dialog mit den Staatsmännern dieser Welt führt und dem es darum geht, die Kirche auf der Grundlage einiger weniger dogmatischer und moralischer Postulate zusammenzuhalten, die buchstäblich Gestalt angenommen haben im Zweiten Vatikanum, ohne Zugeständnisse an vielfältige nachkonziliare

Meinungen, die an Häresie grenzen. Auf diese zwanghafte und autoritäre Weise sucht man ein christliches Gespür für Gehorsam als einfaches und absolutes Akzeptieren der kirchlichen Autorität wiederzugewinnen.

5. Unterdessen erreicht eine neue theologische und geistliche Kraft, die von den Ländern der Dritten Welt und besonders von Lateinamerika ausgeht, von der Peripherie her und in aufeinanderfolgenden Sturzseen die nordatlantischen Länder; auslösend sind dabei eine Theologie der Befreiung, eine gemeinschaftsbetonte Wirklichkeit der Kirche und eine neue Wertschätzung des volkstümlichen Katholizismus.

Die Beziehungen zwischen Laien und Priestern, zwischen Priestern und Bischöfen, Missionaren und Einheimischen sowie Ordensleuten und Volk lassen neue Züge eines christlichen Gehorsams zutage treten. Die Kirche ist dann nicht mehr auf so monolithische Weise eine «importierte» Kirche oder auch eine westliche christliche Zivilisation. Sie will sein und sie ist auch schon – wie in anderen soziokulturellen Regionen unterschiedlicher Art – die Kirche des Herrn, die dem Evangelium gehorcht und die «bis zum Tode» dem Volk dient, mit biblischen, christologischen und kirchlichen Konzeptionen ausgerüstet, die entsprechend der echtesten und ursprünglichsten Tradition erneuert sind.

6. Der christliche Gehorsam, der sich heute – wie alle Tugenden – in einer säkularisierten soziokulturellen Situation vorfindet und inmitten einer pluralistischen Kirche, die zerteilt ist durch unterschiedliche theologische, moralische und geistliche Tendenzen, sucht seine Wurzeln in dem «Christus oboediens usque ad mortem». Auf der Basis einer richtigen Christologie kann der christliche Gehorsam in aller Reinheit und Vollständigkeit wiederentdeckt werden.

Natürlich ist der Gehorsam Christi gegenüber den Forderungen des Reiches und des Vaters Urbild und Beispiel. Aber dennoch ist er unnachahmbar. Trotz der Vermittlungen, welche der Glaube beiträgt, innerhalb dessen der christliche Gehorsam seinen Platz hat, ist es nötig, die verschiedenen Verhaltensweisen, welche dieser Gehorsam beinhaltet, ins Auge zu fassen, und zwar mit der Maßgabe, ihn nicht verkürzen zu lassen zur bloßen Hinnahme einer totalitären Macht. Deuten wir die wichtigsten kurz an:

a. Der Akt des Gehorchens ist ein *actus humanus* (ein innerlich bejahter Akt im Gegensatz zu einem bloß äußerlich vollzogenen *actus hominis* – Anm. des Übersetzers), der verwirklicht wird von einer Person als schöpferischem Subjekt, welches seine eigene Autonomie, Gewissen, Freiheit und Verantwortlichkeit besitzt. «Inhuman» gehorchen ist nicht christlich.

b. Der Glaubende gehorcht als Glied der Kirche, *innerhalb einer christlichen Gemeinschaft*. Er ist nicht bloßer Untertan der Hierarchie, sondern Bruder im gemeinsamen Glauben, mit einer Beziehung des Gehorsams gegenüber den Verantwortlichen der Kirche, die den Auftrag haben, das Wirken des Geistes in eine geregelte Ordnung zu bringen. Die Einbeziehung der Brüder der Gemeinschaft, die am empfänglichsten sind für die Forderungen des Geistes, oder die aufgrund der größten Sachkenntnis zuständig sind, ist unverzichtbar. Den Gehorsam gegenüber der christlichen Gemeinschaft zu isolieren, bedeutet eine Verkürzung seines christlichen Sinngehaltes.

c. Wenn man den christlichen Gehorsam *in der Perspektive des Glaubens* versteht, sind alle Glaubenden – vom letzten bis zum ersten – gehorsam gegen Gott, der sich offenbart durch Jesus Christus auf seinem Weg des Evangeliums bis hin zur Vollendung des Reiches und zur vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater. Der christliche Gehorsam ist eine «gemeinsame Aufgabe», bei deren Erfüllung alle Glaubenden aktive Mitarbeiter sind, weil ja alle – mit ihren bestimmten Charismen und Diensten – den Heiligen Geist besitzen. Einen Teil der Kirche unter dem Vorwand der Forderung eines absoluten Gehorsams zum Schweigen zu verurteilen bedeutet, den christlichen Akt des Gehorsams seines wahren Wesens zu berauben.

d. Oft entsteht eine innerkirchliche Spannung zwischen den etablierten Normen und den Inspirationen des Geistes. Bisweilen kann man nicht gehorchen, weil man schlecht oder übermäßig befiehlt. Es kann ebensogut geschehen, daß man nicht gehorcht, weil niemand Autorität ausübt. In jedem schweren Konflikt zwischen Christen muß man im Rahmen einer echt evangeliumsgemäßen «correctio fraterna» kompetente Kollegen und wohlvorbereitete Fachleute hinzuziehen.

e. Der christliche Gehorsam ist nicht eine bloß passive Tugend von Untergebenen denen gegenüber, die den Dienst des Befehlens ausüben. Das Ziel des christlichen Gehorsams ist nicht die persönliche Heiligung, sondern die Fruchtbarkeit des christlichen Lebens in der Gesellschaft. Der christliche Gehorsam ist eine *aktive Tugend*, weil er Treue gegenüber den Forderungen des Geistes Jesu ist.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Tullo Goffi

Umwege und Irrwege des christlichen Gehorsams

Die asketischen Schriften haben zu allen Zeiten und mit immer gleichem Nachdruck die Pflicht zu gehorchen in Erinnerung gerufen. Kann man daran festhalten, daß auch der Sinngehalt dieser Pflicht immer unverändert geblieben ist? Ihre Bedeutung und ihr Umfang sind aber tatsächlich ziemlich unterschiedlich definiert worden. Sie wurde immer wieder angepaßt an veränderte gesellschaftlich-kulturell-kirchliche Zusammenhänge, in denen sie sich einzuordnen hatte. Unter Verwendung eines und desselben Wortes hat die christliche Spiritualität im Laufe der Zeiten unterschiedliche Weisen des Gehorchens ausgesagt. Sie hat diese Tugend in Einklang zu bringen gesucht mit den Werten, die zu einer gegebenen Zeit beherrschend waren. Sie hat sich zur Sprecherin verschiedener einander widerstreitender Formen der Tugend des Gehorsams gemacht, um dann die angemessenste Weise der Übung dieser Tugend zu suchen.

Hat die Botschaft des Evangeliums, welche den Gehorsam in die Perspektive des Heilshandelns Christi einzeichnet, dazu beigetragen, diesen in eine feste Form der Tugendübung einzufangen? Sie hat vielmehr ganz im Gegenteil eine fortschreitende Entwicklung begünstigt, da sie dem Gehorsam der Christen die Aufgabe zugewiesen hat, immer noch intensiver den liebenden Gehorsam des Herrn Jesus widerzuspiegeln, und zwar im Einklang mit der veränderlichen Ausgestaltung der kirchlichen Gemeinschaft, im Rahmen der vielfältigen Erfahrungen des gläubigen Volkes und inmitten der beherrschenden geistlichen Strömungen der einzelnen Epochen.

Ungeachtet dieser seiner veränderlichen Weisen der Verwirklichung ist der Gehorsam immer ein überzeitlicher christlicher Wert geblieben, der unter dem radikalen Anspruch steht, der Nachfolge Christi, des Herrn, radikalen Ausdruck zu verleihen. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man entweder den Gehorsam für eine Tugend ohne Bezug zu einem wohlbegründeten christlichen Sinngehalt hielte oder wenn man vergäße, daß er seinen Ausdruck findet im Rahmen eines christlichen und kirchlichen Werdeprozesses.

Umwege und Irrwege in der Praxis des Gehorsams sind unvermeidlich

Die christliche Gemeinschaft hat die Pflicht, den Entwurf des Gehorsams so darzuleben, wie er sich in der je eigenen Kulturepoche darstellen läßt, aber immer mit dem Ziel, diesen Übersetzungsversuch im Rahmen der von der Liebe bestimmten Schau des Evangeliums zu verwirklichen. Das ist eine Pflicht, welche die christliche Gemeinschaft vielleicht nicht immer lobenswert erfüllt hat.

Vor allem hat die christliche Gemeinschaft bisweilen einen hartnäckigen Widerstand gegen neue kulturelle Situationen, welche die Praxis des Gehorsams betreffen, gezeigt. Sie hat geglaubt, man müsse die schon institutionalisierte Form der Gehorsamsübung als etwas Endgültiges festhalten. Es ist allbekannt, daß die kirchliche Institution, welche auch notwendig ist für die Ermöglichung einer angemessenen geistlichen Praxis bei den Gläubigen, dazu neigt, die herrschende Klasse zu bevorzugen. In dem Bestreben, die herrschende Ordnung abzusichern, schärft sie den Gläubigen ein, sich an die traditionelle Weise des Gehorsams gegen die Autorität zu halten. Sie vergißt wohl, daß der Gehorsam der Untergebenen auch der Hierarchie selbst helfen soll, daß sie sich immer auf neue zu dem in neuen Zeiten neu aktualisierten Geist des Evangeliums bekehrt. Wenn sie dies möglicherweise vernachlässigt, gerät die hierarchische kirchliche Institution in die Versuchung, sich angegriffen zu fühlen an ihrem Lebensnerv und in ihrer Effizienz, sobald sie wahrnimmt, daß eine mehr liberalisierte Form des Verhaltens bei ihren Untergebenen aufkommt. Und so wird sie – in demselben Maße, wie sie sich darauf versteift, jede nur mögliche Veränderung im traditionellen Gehorsamsverhalten als bedauernswerte Verirrung zu brandmarken – zur Ideologie und zu einem Überbau.

Auf welche Weise wird der Widerstand gegen ein mögliches kulturell-kirchliches Aggiornamento in bezug zur Praxis des Gehorsams gerechtfertigt? Man vertritt die Meinung, daß die schon bestehende und durch die Praxis der christlichen Gemeinschaft sanktionierte Form des Gehorsams in strengem Sinne abgeleitet sei aus einem ihm zugrundeliegenden metaphysischen Gesellschaftssystem; oder sie sei diktiert von einem unveränderlichen Naturrecht; oder sie sei gefordert aufgrund von Aussagen des Evangeliums, und so könne man ein endgültiges und unveränderliches Verhalten definieren.

Tatsächlich aber hat es nie eine Spiritualität des Gehorsams gegeben, die ausschließlich aus einem metaphysischen System abgeleitet gewesen wäre. Der ontologische Sinn der Gesellschaft ist immer gedeutet worden im Rahmen einer bestimmten kirchlich-gesellschaftlichen Ordnung. Die Spiritualität des Gehorsams ist immer auch abhängig gewesen von den eigentümlichen gesellschaftlich-kulturellen Vorbedingungen einer bestimmten Zeit und hat diesen zugleich zum Ausdruck verholfen.

Eben unsere christliche geistliche Berufung selbst erlegt uns die Pflicht auf, uns an einen Gehorsam zu halten, der nicht in eine vollkommen ausformulierte Form zu bannen ist (Lk 18,19; Mt 19,17), sondern der zu finden ist in jener partiellen Perspektive, welche der Geist Gottes in einer bestimmten kirchengeschichtlichen Epoche jeweils neu eröffnet. Ein Heiliger wird dann mit seinem Gehorsam in besonderer Weise zum Beispiel für seine Zeitgenossen. Einzig und allein Jesus umgreift die ganze vollendete Fülle des Gehorsams (Phil 2,8). Wir sind des Gehorsams Christi teilhaftig gemacht worden im begrenzten Umfang der Gnadengabe für unsere kirchengeschichtliche Epoche (Joh 1,16). In der Regel empfindet ein jugendlicher Geist mit größerer Spontaneität und wohl auch mit unbefangenerer Heftigkeit die Zeitbedingtheit und Vorläufigkeit der traditionellen Verwirklichung der Tugend des Gehorsams.

Eine zweite Quelle von Umwegen und Irrwegen in der Praxis des Gehorsams kann seinen Grund darin haben, daß man sich zwar an die neue kulturelle Form des Gehorsams hält, ohne sich aber darum zu bemühen, diese zu einem angemessenen und beispielhaften Ausdruck des Geistes des Evangeliums umzuformen (Mt 20, 20ff.; Mk 10, 35ff.; Lk 22, 24ff.).

Diesem Versäumnis kann man immer dann begegnen, wo man vom Gehorsam spricht oder den Gehorsam praktiziert und dabei einzig und allein an der Forderung gesellschaftlicher Unterordnung oder auch personaler Autonomie interessiert ist, ohne sich darum zu bemühen, alles zu erneuern unter dem Blickwinkel der Liebe im Geiste Christi. Dann spricht man ausschließlich von eindimensionaler gesellschaftlicher Effizienz, von den Rechten der Autoritäten, vom Respekt vor der Personwürde, von der Reife oder Unreife der Untergebenen, von Disziplin oder demokratischem Geist. Pius X., dem es um die Einheit in der Kirche ging, hat einmal gesagt: «Was die Volksmassen betrifft, so haben sie keine andere Pflicht als die, sich führen zu lassen und als gelehrige Herde ihren Hirten zu folgen.»[1]

Augustinus dagegen hat sich vor allem darum bemüht, eine gelungene Begründung des Gehorsams aus dem Evangelium zu finden: «Wir hüten euch, weil es die Pflicht unseres Amtes ist, aber wir wollen auch von euch gehütet werden. Wir sind eure Hirten, aber wir sind auch – zusammen mit euch – die Schafe jenes höchten Hirten. Auf unserer menschlichen Ebene sind wir für euch gleichsam Lehrer, aber unter dem obersten Lehrmeister sind wir – zusammen mit euch – Schüler in dieser seiner Schule.»[2]

Die ungeschminkte Wahrheit der geschichtlichen Erfahrung

Es ist hier nicht möglich, eine umfassende historische Darstellung der verschiedenen Formen der Praxis des christlichen Gehorsams, wie sie in der christlichen Gemeinschaft gelebt wurde, zu bieten. Wir beschränken uns hier auf einige Beispiele, um zu zeigen, wie der Gehorsam in aufeinanderfolgenden Korrekturen immer aufs neue aktualisiert worden ist; wie er in immer neuen kirchlichen Formen dargestellt worden ist, immer in dem Bemühen, die vorausgehenden Formen zu korrigieren.

Bei den alten anachoretischen Mönchen war die geistliche Führung den alten Mönchsvätern vorbehalten, die zu «Pneumatikern», zu «Geisterfüllten», geworden waren. Der Greis erschien aufgrund der langjährigen asketischen Praxis als ganz im Einklang mit dem Geist Gottes stehend. Er besaß das Charisma des erleuchtenden Wortes. Der Novize suchte vom geisterfüllten Vater das Geheimnis zu erfahren, wie man unter der unmittelbaren Führung des Geistes unabhängig werden könne.

Pachomius wurde sich dessen bewußt, daß eine solche Art von Gehorsam zu unbeständiger und willkürlicher Vereinzelung führen könne. Als Korrektiv schlägt er einen Gehorsam als stabilen Stand vor, zu dem Zweck, daß der Mönch in einer fortgesetzten Askese gehalten werde und als Mitglied einer mönchischen Gemeinschaft leben könne. Das Ideal der Autonomie wird also ergänzt durch eine Erfahrung von *koinonía*[3].

Bedeutete die Aufstellung eines Oberen die Sicherung der beständigen brüderlichen Gemeinschaft, oder bedeutete dies, daß man sich damit der möglichen Willkür eines einzelnen über die anderen aussetzte? Basilius der Große bietet, um einer solchen Gefahr zu steuern, eine geschriebene geistliche Regel an. Es handelt sich dabei nicht um eine Regel im heutigen, kanonistischen Sinn, sondern um ein schriftliches Festhalten der Erfahrungen im Geist, der in den monastischen Zentren Ägyptens, Palästinas, Syriens und Mesopotamiens gelebten Erfahrungen. An diese doktrinären Leitlinien konnte der Obere sich halten

und so fähig werden, die Mönche als geistlicher Vater und nicht als Funktionär für die Disziplin zu führen[4].

Augustinus wird dann seine Aufmerksamkeit auf die Tatsache richten, daß die Gemeinschaftserfahrung dieser Mönche die Dimension der *kirchlichen* Gemeinschaft nicht genügend ins Licht rückt. Können die Mönche, die untereinander in einer von christlicher Liebe beseelten Freundschaft verbunden sind und die gleichzeitig, weil sie in der Gnade leben, frei sind, etwa dem Geist Gottes ergeben sein, ohne sich einer kirchlichen Autorität unterzuordnen?[5] Weil die Ordensleute noch nicht vollkommen in Christus auferstanden sind, können sie «(nur) im Gehorsam gegen die Gebote der Kirche in den Fußstapfen Christi zu Gott gelangen» (Columba Marmion).

Mit der Einführung der kirchlichen Dimension in den Gehorsam suchte man dem Problem zu begegnen, daß man vielleicht der Befolgung menschlicher Weisungen den Vorzug vor dem Horchen auf den Geist Gottes geben könnte. Man empfand die Notwendigkeit, einzuschärfen, daß der Gehorsam im Geist des Glaubens gelebt werden müsse – in Anbetracht dessen, daß man sich in der Befolgung der Weisungen des Oberen «leiten lasse von der göttlichen Vorsehung» (Ignatius von Loyola).

Der kirchliche Gehorsam, gelebt im Geiste des Glaubens, ist tatsächlich aber in einem Stil praktiziert worden, wie er in totalitären Regimen üblich ist. «Ihr müßt alles durch meinen Kopf und durch mein Herz hindurchgehen lassen», hat Monsignore Escrivà, der Gründer des Opus Dei, zu wiederholten Malen zu den Leitern seiner Gemeinschaften gesagt[6]. Dieser totalitäre Stil hat sich auch niedergeschlagen in solchen Zeichen wie der *prostratio*, dem Sich-zu-Boden-Werfen, wie es in sakralisierter Form selbst in der Liturgie Eingang fand. So wurde die Unterwerfung zum Ausdruck gebracht durch die Erniedrigung des Körpers, wobei die Augen auf den Boden gerichtet und das Antlitz den Blicken entzogen wurde.

Im Laufe der Geschichte ist dann eine ständige Schrumpfung dieser leiblichen Symbolik der Dienstbarkeit zu beobachten: In der Antike warf sich der Untergebene mit beiden Knien vor den Autoritäten nieder; im Mittelalter beugte er nur noch *ein* Knie zu Boden; zur Zeit Shakespeares beschränkte er sich darauf zu knicksen und den Oberkörper vorzubeugen; im 17. Jahrhundert schrumpfte diese Gebärde zu einer bloßen Verbeugung.

Derartige Gebärden körperlicher Unterwürfigkeit haben langsam dazu beigetragen, daß die Haltung der biblischen *parrhesia* oder der Freiheit des Wortes gegenüber den Oberen, eines durch die Vollmacht des Heiligen Geistes gesicherten Wortes, aus den Stilformen des kirchlichen Lebens verdrängt wurde. Als Petrus sich zum Hause des römischen Hauptmanns Cornelius begab, «ging dieser ihm entgegen und warf sich zu seinen Füßen nieder... Petrus aber richtete ihn auf und sprach: ‹Steh auf, denn auch ich bin ein Mensch!›» (Apg 10, 25–26).

Der im Geiste des Glaubens gelebte Gehorsam wurde als Nachahmung des Gehorsams dargestellt, den Jesus selbst gelebt hat (Joh 8, 29; Hebr 5, 8; Phil 2,8). Vielleicht hat man nicht genügend bemerkt, daß der Gehorsam Jesu sich uns unter einem unnachahmbaren Aspekt darstellt. Dieser Gehorsam wird von Jesus in einem unmittelbaren Kontakt mit seinem Vater ausgeübt, während unser Gehorsam notwendigerweise stets vermittelt erscheint über die Zwischeninstanzen von Menschen in Autoritätsstellungen. Gegenüber Gott und in Christus müssen wir unsere gesamte Autonomie fallen lassen («suscipe universam meam libertatem»), damit «nicht mehr wir für uns selber leben, sondern für ihn, der für uns gestorben und auferweckt ist» (2 Kor 5, 15).

Der Gehorsam gegen Gott ist identisch mit dem Glauben selbst: «Wir nehmen alles Denken in Beschlag für den Gehorsam gegen Christus» (2 Kor 10, 5). Nicht so ist es, wenn der Gehorsam sich von Gott auf Christus hinwendet, dies aber durch Vermittlung einer irdischen, und das heißt wohl auch einer kirchlichen Hierarchie. Dieser Gehorsam kann keine totale Selbstaufgabe sein, auch wenn er immer ein Gehorsam im Geist des Glaubens sein muß, indem er «dieselbe Gesinnung hegt, wie sie dem Beispiel Christi entspricht» (Röm 15, 5), insofern er sich verwirklicht in einer durch das Leben mit der Kirche mitbestimmten Liebe (1 Kor 6, 14).

Die gesellschaftlich-kulturellen Umstände von heute haben es mit sich gebracht, daß gegenüber der Autorität auf verschiedenste Weise die Personwürde der Untergebenen geltend gemacht wird[7]. Insbesondere hat man sich auf die Verpflichtung berufen, im Vollzug des Gehorsams selbst verantwortlich zu sein. In welchem Sinne aber? Nach Thomas von Aquin ist der Untergebene aufgefordert, den Befehl mit Verantwortung auszuführen, das heißt, «dabei so mit eigener Überlegung vorzugehen, wie er es auch bei anderen Handlungen tut» (II–II, 1, ad a). In der heutigen Kultur bietet der Gehorsam sich dar als Beitrag zur Selbstverwirklichung und Entwicklung der menschlichen Person, insofern diese schöpferisches Subjekt ist. Die verantwortliche Autonomie des Untergebenen verlangt, als integrierende Ergänzung zu der vom Oberen ausgeübten Klugheit in der Führung angenommen zu werden. Der für die Gemeinschaft Ver-

antwortliche hat die Aufgabe, nicht nur persönliche Gesetze zu diktieren, sondern seine Anweisungen in Einklang zu bringen mit den klugen Vorschlägen, die von den Mitgliedern der Gruppe beigesteuert werden.

Es hat den Anschein, daß diese neue Form demokratischer Gehorsamsübung noch nicht ihre ausreichende konkrete Erfahrung evangeliumsgemäßer Liebe und brüderlicher christlicher Mitverantwortung gewonnen hat; es scheint, daß der Obere noch nicht die eigentlich charismatische Funktion des geistlichen Vaters mit der Fähigkeit, in der Gruppe die Einheit des mystischen Leibes zu bezeugen, übernommen hat. Das erklärt auch, warum im Dekret *Perfectae caritatis* (Nr. 14) der Hinweis auf den Gehorsam nur unzureichend aus spezifisch christlichen Motiven gerechtfertigt erscheint.

Wenn auch die neue Form des Gehorsams noch nicht die ihr gemäße Gestalt als Ausdruck der evangeliumsgemäßen Liebe gefunden hat, so tritt sie dennoch schon mit scharfer Kritik gegen die geistliche Erfahrung der vorhergehenden Weise zu gehorchen auf. Unter anderem beklagt man heute, daß die Verteilung der Rollen in der kirchlichen Gemeinschaft nicht so sehr auf der Grundlage der Neigungen oder Fähigkeiten der einzelnen geschehe, sondern nach den Grundsätzen des Gehorsams. Die Persönlichkeit des Untergebenen mit seinen auf Berufung beruhenden Fähigkeiten zähle nicht.

Ebenso bemängelt man, daß die Ausübung der Autorität sich in der Form eines Paternalismus äußere, der die Gläubigen in einem Zustand der Minderjährigkeit zu halten suche, vor allem die Frauen. Die weiblichen Ordensgemeinschaften sind so angelegt, daß sie immer unter der Leitung von Männern stehen (CIC cc. 500, § 2, 3; 506, § 2) und meistens auch noch untergeordnete soziale oder kirchliche Aufgaben wahrzunehmen haben.

Wenn man eine vollständigere Darstellung der Veränderungen bieten will, die sich in der geistlichen Praxis des Gehorsams vollzogen haben, muß man überdies einräumen, daß diese Veränderungen ihre Ursachen nicht allein im gesellschaftlich-kulturell-kirchlichen Kontext haben, sondern auch im Charakter oder der besonderen Vision der mit Autorität betrauten Personen oder ihrer Untergebenen. Solche persönlichen Aspekte kann man zwar bisweilen als Einseitigkeiten oder als Zeichen menschlicher Schwäche verstehen, und doch benutzt der Geist Gottes sie als Gelegenheiten zu persönlicher Heiligung. Unter derartigen Umständen stehen wir dann nicht einer ganz vollkommenen geistlichen Schönheit gegenüber, sondern einer menschlichen Verirrung, die durch die Gnade erlöst ist; nicht dem Gehorsam als echter Tugend, sondern einem Verhalten «gemäß dem Fleische», das sich verwandelt in eine Tugend gemäß dem Geist.

Jeanne Françoise de Chantal († 1641), die sich ihres Adels und ihres persönlichen Prestiges in der Ordensgemeinschaft der Visitantinnen bewußt war, vergeistigte die affektive Zuneigung, die sie bei ihren Nonnen weckte, indem sie von ihnen forderte, ihr Gehorsam solle sich integrieren im Geist kindlicher Liebe, im Sinn für Opfer und geduldige Demut, in Gelehrigkeit und Bereitschaft zu tatkräftigem Handeln.

Pierre Bérulle († 1629), der sich seiner Kardinalswürde wohl bewußt war, stellt den Gehorsam dar als ein Strukturelement in der hierarchischen Weltschau. Die göttlichen Gnaden steigen schrittweise auf die Seelen herab, von Gott zu Christus, dann zur Jungfrau Maria, dann zum Oberen und schließlich zum Untergebenen. Ein Gebet oder eine gute Tat kann wieder nur über dieselben Stufen zu Gott aufsteigen.

Charles Condren († 1641) dagegen, der in seiner psychasthenischen Depression eingefangen war, schildert und lebt den Gehorsam als ein Zunichtewerden seiner selbst: «Die Kreaturen haben keine eigene Wirklichkeit in sich selber.»

Wenn wir nun diese Aufreihung von Beispielen abschließen, könnte man bemerken, daß sie sich überwiegend auf den Gehorsam, wie er von Ordensleuten gelebt wird, beschränkt hat. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die gesitliche Erfahrung der Orden sich in der christlichen Gemeinschaft als Ideal für alle Christen anbietet. Die Ordensleute haben den Auftrag, den Gläubigen zu zeigen, wie man das Evangelium heute leben sollte. Zu erkennen, wie die Ordensleute in einer bestimmten Zeit den Gehorsam verstanden und gelebt haben, bedeutet gleichzeitig zu erkennen, wie er von seiten des Lehramtes der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen in seiner idealen Form vorgestellt worden ist.

Gehorsam als ambivalente Tugend

Der Gehorsam erscheint nicht nur deswegen als begrenzte geistliche Botschaft, weil er im gesellschaftlich-kulturell-kirchlichen Kontext jeder Epoche neu aktualisiert werden muß, sondern er schließt auch in seiner eigenen innersten Wesensstruktur zugleich immer widersprüchliche Ausdrucksformen in sich ein, er sucht einander widersprechenden Bedürfnissen gerecht zu werden und strebt nach Versöhnung von zuinnerst divergierenden Elementen.

Der moderne Mensch (zum Beispiel) fühlt sich nicht selten in einer dialektisch widersprüchlichen Situa-

tion, wenn er dem ihm Übergeordneten respektvoll gegenübertritt. Er blickt auf die Autorität wie auf ein Charisma, von dem er die Heilung von allen seinen geistigen Leiden erwartet, während er doch zugleich auf die abgefeimteste Weise an ihr jedes Anzeichen eines ununterdrückbaren Machtstrebens aufzudecken und zu beklagen weiß.

Während der moderne Mensch sich einerseits immer mehr selbst verliert in der Unterwerfung unter die Techniken und wissenschaftlichen Entwicklungen der Herrschaft, nährt er andererseits bis zur völligen Willkür das Verlangen nach einer totalen gesellschaftlichen Autonomie. Der Mensch hat sich noch niemals so wie heute von äußeren Mächten beherrschen lassen und es gleichzeitig so sehr als Erniedrigung empfunden, in konkrete Abhängigkeitsverhältnisse – und seien sie auch noch so subtil – verstrickt zu sein.

Eben weil Autorität und Gehorsam doppelsinnige Wirklichkeiten sind, schmälern sie oft durch eben denselben Akt, mit dem sie *ein* Gut fördern, den Bestand eines anderen Wertes. Wenn eine Autorität stark ist, führt das sicherlich dazu, daß in ihrem Umkreis allseitig geordnete Kräfte und Aktivitäten wirksam werden, wenn sie dabei auch vermutlich in den Untergebenen die spontane gegenseitige Hilfe, den Sinn für persönliche Verantwortung und das heiter-unbeschwerte brüderliche Zusammenleben ertöten könnte. Eine Autorität, die sich hinter der Institution verschanzt, wird mit größter Leichtigkeit in den Mitgliedern der Gemeinschaft den Sinn für Disziplin wecken können, sie wird ein legales Gerüst anbieten können, welches das Verhalten der einzelnen abstützt, sie wird auch in Augenblicken der Krise eine widerstandsfähige Stabilität gewährleisten können. Zugleich aber neigt sie dazu, ihre Untergebenen in ihrer eigenen Ideologie einzuschließen, sich despotisch gegen sie zu zeigen, indem sie ihre Erneuerungsvorschläge ertötet oder ihre Autonomiebestrebungen erstickt.

Auf welche Weise müßte der Christ gehorchen, um nicht das eigene Reifen in einer klugen Verantwortlichkeit zu behindern oder nicht einer Trägheit zu verfallen, die es sich bequem macht mit dem Immobilismus des bestehenden Überbaus? Er müßte sich mit verantwortlichen Initiativen einreihen in die gesellschaftlich-politisch-kirchlichen Organisationsstrukturen. Er müßte dort eine methodisch geordnete konstruktive Kritik an den herrschenden institutionellen Formen entwickeln. Auf diese Weise würde er sich daran gewöhnen, zur Bildung einer «zweiten Kraft» mit eigenen Wertvorstellungen neben und gegenüber der Macht der Autorität beizutragen; er würde sich an die Überzeugung gewöhnen, daß das Gemeinwohl ein gewisses Maß an Konflikten als heilende Kraft für die Gemeinschaft nicht verbietet.

All dies setzt voraus, daß die Gruppe der Untergebenen sich immer mehr anleiten läßt zu einem klugen selbständigen Verhalten in allen öffentlichen Angelegenheiten; daß sie sich mit einem festen Willen zur Revision gegenüber jenen Systemen rüstet, die sich selbst als geschlossene, autoritäre und endgültige Größen ausgeben; daß sie den Heiligen Geist zu erbitten und aufzunehmen versteht, der jeden zu einem freien Sohn Gottes macht[8].

Man möge nicht glauben, daß das Streben nach Autonomie sich nur im Rahmen des gegenüber der Weisung des Übergeordneten geforderten Gehorsams bemerkbar mache. Es handelt sich dabei vielmehr um ein unruhiges Drängen, das sich im innersten Kern des gesamten gesellschaftlichen Lebens feststellen läßt. Es ist dies ein unabweisbares Verlangen, sich in jeder Äußerung des persönlichen Lebens frei fühlen zu können – wenn dies auch nie völlig eindeutig zu verwirklichen ist.

Wer kann denn schon hinsichtlich seiner Kleidung die Konformität mit der jeweils herrschenden Mode oder mit den konventionellen Regeln akzeptieren und gleichzeitig noch eine eigene, unabhängige Originalität beweisen? Und wann kann man in der medizinisch-wissenschaftlichen Forschung die Gewährleistung der Integrität und Würde der Patienten, der autonomen Verantwortung des Experten und der notwendigen demokratischen Kontrollen miteinander in Einklang bringen?

Wie kann man bei den gesellschaftlich-politischen Problemen die für die wirksame Einflußnahme auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten notwendige Geschlossenheit einer Gewerkschaft oder Partei in Einklang bringen mit der gleichzeitigen Bewahrung eines eigenen Denkens und einer Möglichkeit zu selbständigem Handeln? Wie muß der in den Massenmedien Tätige sich demokratischen Kontrollen unterwerfen und sich mit der durchschnittlichen Entwicklung der Massenkultur konfrontieren lassen, um nicht in despotischer Weise Einfluß auf die anderen auszuüben?

Die Doppelsinnigkeit, die im Innersten des Gehorsams liegt, wenn dieser mit dem Anspruch auftritt, eine ganze Fülle von Werten zur Wirkung zu bringen, ist eine weitere Quelle möglicher Verirrungen, sie führt zu unentwirrbaren Alternativen, ja, sie scheint unweigerlich zu Pflichtverletzungen in dem einen oder anderen Sinn zu treiben. Irgend jemand hat zu behaupten gewagt, der Gehorsam sei keine Tugend mehr. Es wäre angemessener, sich zu vergegenwärtigen, daß der Gehorsam genau so wie alles Menschliche

überhaupt der immer neuen Erlösung von der ihm eingeborenen Doppelsinnigkeit bedarf. Paulus hat uns daran erinnert, daß wir «Söhne und Töchter der Verheißung» sind: Der Geist Christi hat es übernommen, uns frei zu machen (Gal 5,1).

Die Bedeutung der Irrwege und Umwege im Gehorsam

Sind wir heute mehr als gestern auf eine echt christliche Praxis des Gehorsams ausgerichtet? Gemeinhin glaubt man das, da wir uns tatsächlich von dem Verlangen geleitet fühlen, uns auf bewußtere Weise die evangelische Botschaft über den Gehorsam zu eigen zu machen[9].

In Wahrheit liegt das Problem nicht darin, die evangelische Botschaft über Autorität und Gehorsam exegetisch richtig zu formulieren, sondern in der Frage, wie diese in die Sprache von heute übersetzt werden kann, und zwar im Rahmen einer Erfahrung, welche die ganze konkrete Fülle aller heutigen Werte einbezieht, und zwar entsprechend den heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Problemen. Eben derselbe Apostel Paulus, der sich sehr wohl der evangeliumsgemäßen Utopie bezüglich der Beziehungen zwischen Mann und Frau bewußt war (Gal 3, 28; 1 Kor 11, 11f; 1 Thess 5, 19), hat dann *in concreto* eine diesbezügliche Praxis vorgeschlagen, die sich ganz im Rahmen der Sitte seiner Zeit hielt, wenn er sie auch mit dem Geist christlicher Liebe zu beseelen suchte (1 Kor 11, 3; 1 Tim 2, 11ff.). Ähnlich die Kirchenväter: Während sie das utopische evangelische Ideal hinsichtlich der Beziehungen zwischen Mann und Frau bekräftigen, empfehlen sie dann doch die – durch das Evangelium geläuterte – Sitte ihrer Zeit[10].

Wir dürfen uns nicht darauf beschränken, eine abstrakte evangelische Spiritualität des Gehorsams zu verkündigen, sondern müssen ihn vor allem anderen in den konkreten Verhaltensweisen unserer Zeit Fleisch annehmen lassen; müssen zeigen, daß er in der vom Humanismus bestimmten eng begrenzten Lebenserfahrung von heute seinen Platz findet. Das gilt auch dann, wenn die Botschaft des Evangeliums vom Gehorsam möglicherweise so nur einen partiellen, parteiischen, einseitigen Ausdruck findet.

Ist aber eine Praxis des Gehorsams, die sich in einen «historischen Kompromiß» hinsichtlich der Aussagen des Evangeliums einläßt, noch ehrenwert? Warum sollen wir uns noch damit abgeben, gehorsam zu sein, wenn diese Tugend sich in ihrer ungeschmälerten christlichen Authentizität nicht mehr verwirklichen läßt? Die christliche Gemeinschaft ist berufen zu einer Heiligkeit, welche sie befähigt, sich geschmeidig in die Heilsgeschichte einzufügen; welche sich messen läßt an ihrer eigenen Beteiligung am Werden des Ostermysteriums in der Kirche; welche sich stets bemüht zeigt, sich noch besser an ihren Herrn anzugleichen. Allein Gott ist ganz und gar gut (Mt 19, 17).

Zugleich ist ein evangeliumsgemäßes gutes Handeln, also auch der Gehorsam in diesem Sinne, mehr eine Gabe des Geistes Gottes als unsere eigene Leistung. Die täglich neue Feststellung unserer geistigen Abirrungen kann uns dazu helfen, uns in unserem Innersten dessen bewußt zu werden, daß ein echter Gehorsam eine unaussprechliche Gnade ist, die wir vom Heiligen Geist erbitten müssen. Und dieses Gebet wird immer mehr den Charakter eines Fürbittgebetes annehmen in dem Maße, wie wir in die Teilnahme am österlichen Geheimnis des Herrn eindringen.

Dadurch daß der Geist Gottes uns anleitet, den unserer Zeit eigenen kulturellen Entwurf einer neuen Praxis des Gehorsams im Sinne des Evangeliums umzuwandeln, macht er uns zugleich fähig, die Bedenklichkeit und Einseitigkeit dieses Entwurfs aufzudekken. Er könnte heute unser Freiheitsverlangen zuinnerst beleben und uns zeigen, inwiefern wir noch nicht fähig sind, für eine solche Freiheit in Christus prophetisch Zeugnis abzulegen. Er könnte uns einladen, die gesellschaftliche und kirchliche Bürokratisierung zu durchbrechen, und uns zugleich dessen bewußt werden lassen, daß wir es nicht dabei bewenden lassen können, uns in bloß charismatischen Beziehungen häuslich einzurichten. Er könnte uns in die modernen Formen der Gehorsamsübung hineintreiben, um uns darin deren Enge und Verirrungen erfahren zu lassen und uns davon zu überzeugen, daß wir in einen immerwährenden geistlichen Exodus hineinversetzt sind.

Wir müssen den Geist darum bitten, daß er uns helfe, die providentielle Rolle unserer geistigen Unruhe zu begreifen; daß er uns dahin gelangen lasse, den bescheidenen Grad unserer Art, die Tugend des Gehorsams zu leben, zu akzeptieren, und daß er uns zugleich anrege, auf eine mehr evangelische Form dieses Gehorsams hinzuwirken; daß er uns gehorsam machen möge im Stil unserer heutigen Zeit, aber um diesen Stil zugleich im Geiste christlicher Liebe infragezustellen; daß er uns den Gehorsam der Kirche von heute als eine Gnade annehmen lasse und uns zugleich fähig mache, ihn als eine partielle Abirrung zu überwinden. Jede Praxis einer Tugend muß durchzogen sein von dem Bewußtsein der ihr eigenen Grenzen und dem Bestreben, sie mit Hilfe einer Gabe des Heiligen Geistes zu erneuern.

Ein Geist des Gehorsams, der alle Irrwege hinter sich läßt

Auf welche Weise müßte der Gehorsam praktiziert werden, um empfänglicher dafür zu werden, sich in all seinen Abirrungen vom Geist Gottes reinigen zu lassen? Die Offenbarung hat uns einige kostbare Hinweise dafür gegeben. Die alten Propheten luden das auserwählte Volk immer wieder ein, die Gesetze im Sinne einer Bundeserfahrung mit Jahwe zu erfüllen. Und Jesus hat ein Leben des Gehorsams vorgelebt, das ein fortgesetztes Befolgen des Willens des himmlischen Vaters war (Mt 7, 21; Joh 4, 34). Der Apostel Paulus hat uns dazu eingeladen, «uns zu wandeln durch die Erneuerung unseres Sinnes, um durch Erfahrung zu lernen, was der Wille Gottes ist» (Röm 12, 2).

Wir müssen lernen, jede unserer Gehorsamsäußerungen in einen Akt der Nachfolge des Herrn zu verwandeln. Wir müssen die Vermittlungen menschlicher Autoritäten transzendieren, indem wir in ihnen und durch sie den Geist Christi erfassen. Wir müssen jeden Akt des Gehorsams als einen Augenblick der Kommunikation mit Gott selber leben. Wenn wir so handeln, unterstellen wir unser Gehorsamsverhalten dem Urteil des Evangeliums, und so wird dieses zum Zeugnis einer eigentümlichen Erfahrung mit der im Geiste Christi wirksamen Liebe Gottes.

Das bedeutet nicht zu glauben, daß jede menschliche Weisung in ihrem Inhalt einer göttlichen Willensbekundung gleichkomme. Es wird dadurch nur bezeugt, daß eine solche Weisung ein Weg ist, um zum Herrn zu gelangen. Es ist ein Mittel, um sich in liebende Gemeinschaft mit Gott zu versetzen (1 Petr 2, 18ff.). Einem solchen Annehmen einer Weisung geht es darum, darin und dadurch die Liebe zum Herrn zum Ausdruck zu bringen. Es ist die Anknüpfung eines Dialogs mit dem Geist Gottes, der inmitten der Heilsgeschichte wirksam ist.

Solcher Gehorsam verkündet die grundlegende Bedeutung des Ostergeheimnisses für unser gesamtes geistliches Leben. In dem Maße, wie wir in Christus auferstanden sind, wird es uns möglich, in Gemeinschaft mit dem Geist Gehorsam zu leisten. Wir sind befähigt worden, zu gehorchen in der Teilnahme an den innersten Empfindungen des Herrn. Uns ist die Gnade zuteil geworden, zu gehorchen in der Liebe des Vaters. Wir haben die Möglichkeit, wenigstens teilweise unsere unvermeidbaren Abirrungen im Gehorsam zu überwinden. Wenn unser Gehorsam im Ostergeheimnis gelebt wird, wird er – auch wenn er weiterhin ein Ausdruck unserer geistlichen Armut bleibt – befähigt, in der Kraft des Geistes unseres Herrn zu einer Epiphanie des Geistes des Evangeliums inmitten unserer Zeit zu werden.

[1] Pius X., Vehementer nos (11. Februar 1906).

[2] Augustinus, Enarrationes in Psalm. 126, 2–3; PL 37, 1969. – Vgl. Serm. 23, 1–2: PL 38, 156.

[3] Johannes Cassianus, De Coenobiorum institutis 4, 1; 4, 30,1: PL 49, 151ff.

[4] Vgl. Basilius d. Gr., Ep. 223, 2: J. Gribomont, RHE 54 (1959) 115–124.

[5] Augustinus, Vita communis, Praeceptum VII, 1.

[6] M. Angustias Moreno, El Opus Dei. Anexo a una historia (Editorial Planeta, Barcelona 1977) 61.

[7] Sammelband «La personalità autoritaria» (Comunità, Mailand 1973); Sammelband «Figura e funzione dell'autorità nella comunità religiosa» (EP, Alba 1978); Sammelband «Problèmes de l'autorité» (Editions du Cerf, Paris 1962); T. Goffi, Di fronte all'autorità: Evangelo ed esperienza umana (Morcelliana, Brescia 1974); M. Rossi, I giorni dell'onnipotenza (Coines, Rom 1974); K. Wojtyła, Expérience de nos grands séminaires: L'obéissance et l'esprit de dependance: Seminarium 21 (1969) 79ff.

[8] Thomas v. Aq., Contra Gentes IV, 22.

[9] Vgl. L. McKenzie, Authority in the Church (Sheed & Ward, 1966) 84.

[10] Vgl. Johannes Chrysostomus PG 61, 289; PG 62, 543–545; Ambrosius CSEL 82, 238, 122 ss.; CSEL 32/1, 305, 16 ss.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

TULLO GOFFI

1916 in Prevalle (Brescia) geboren. Doktor in utroque jure. Professor für Moraltheologie und Spiritualität am Theologischen Seminar von Brescia und an der Theologischen Fakultät für Norditalien in Mailand. Veröffentlichungen u.a.: Amore e sessualità (La Scuola, Brescia 1964); Obbedienza e autonomia personale (Ancora, Mailand 1968); Etica sessuale cristiana (Edizioni Dehoniane, Bologna 1972); Etica cristiana in acculturazione marxista (Citadella, Assisi 1975); Carità, esperienza di Spirito (Edizioni Paoline, Rom 1978); Ethos popolare (Queriniana, Brescia 1979); Herausgeber des Nuovo Dizionario di spiritualità (Edizioni Paoline, Rom 1979). Anschrift: Via Domenico Bollani 20, I–25.100 Brescia, Italien.

Edward Schillebeeckx

Kritik des christlichen Gehorsams und christliche Antwort

Um eine bessere Zukunft für wirklich menschliches Leben zu ermöglichen, lohnt es immer, sich an die großen Traditionen der Menschheit zu erinnern, in denen sich kollektive, religiöse und nichtreligiöse Erfahrungen niederschlagen. Sie können uns helfen, den heutigen blinden Fleck unserer Zeit zu entdecken, denn wir haben zwar gelernt, vieles neu zu sehen und einzuschätzen, aber diese Bereicherung geht auch mit einer bestimmten Einseitigkeit zusammen. Daher entfalten die alten Überlieferungen eine befreiende und kritische Kraft, wenn man bereit ist, kritisch auf sie zu hören, um dadurch dem wahren Menschsein des Menschen näher zu kommen.

Einerseits geht es bei den großen Menschheitstraditionen um «*heidnische* Zeugen». In den Johannesschriften heißen diese: «die Welt», das Markusevangelium redet von: «die Menschen», die Christen heute sprechen von: «die moderne Welt». Bei diesen «Zeugen» wiederholt sich die Kritik am christlichen Gehorsam und besonders an der mit diesem eng verbundenen christlichen Demut. Auch wenn die Kritik aus alten Zeiten nicht unbedingt auch noch heute zutreffen muß, ist es gut, wenn die Christen über diese «heidnische» Kritik nachdenken.

Andererseits finden wir die «*christlichen* Zeugen»: Menschen, die in ihrer Erfahrung eines authentischen christlichen Gehorsams Inspiration und Orientierung fanden, um die weltliche Autarkie und absolute Unabhängigkeit des selbstgenügsamen Menschen, der sich seiner Einsamkeit und der fehlenden Solidarität nicht bewußt ist, zu kritisieren.

Die Verantwortlichen für das Novemberheft von CONCILIUM, das sich alljährlich mit der christlichen Spiritualität befaßt, haben mich gebeten, die beiden Ströme gegenseitiger Kritik in groben Linien zu skizzieren. Das ist aber keine leichte Aufgabe. Zudem ist es eine *historische* Aufgabe. Ich werde mich daher beschränken müssen auf wenige, wenn auch sehr wichtige Elemente aus der Geschichte: die griechisch-römische Kritik des christlichen Gehorsams im Altertum, die Wiederaufnahme dieser Kritik in unserer modernen Welt unter den Bedingungen der Aufklärung und die jeweilige christliche Antwort.

Kritik der «Welt» am christlichen Gehorsam

Griechisch-humanistische menschliche Größe

Als Aristoteles seine höchste Verachtung für jede Form sklavischer Unterwürfigkeit zum Ausdruck brachte[1], war er hierbei nur Zeuge einer damals schon alten griechischen Tradition. Man sollte dabei allerdings nicht vergessen, daß dieses Gefühl der Verachtung der bevorrechtigten Position einer Elite entsprach, die ihren Wohlstand der Versklavung und Unterwerfung vieler verdankte, die aber nicht bereit war, bei ihren Überlegungen über menschliche Größe die doch für die menschliche Würde negative gesellschaftliche Wirklichkeit der Sklaverei mitzubedenken. Jedenfalls stellte diese Elite der Untertänigkeit der Sklaven die Größe der freien Menschen gegenüber, die in der zuerst für die Griechen und später auch für die Römer typischen Grundhaltung der menschlichen «Großherzigkeit» («megalopsychia», von Cicero als «magnanimitas» übersetzt) ihren Ausdruck fand. Die «Großherzigkeit» wurde dabei als «edle Menschlichkeit» oder «Großmenschlichkeit» interpretiert, die auf einer ethisch guten und richtigen Lebensführung («kalakagathia») beruht.

Diese griechische Auffassung über die menschliche Größe wurde trotz aller Übereinstimmung in einem gemeinsamen Humanismus von zwei unterschiedlichen Strömungen vertreten. Die eine vertrat die Größe des *aktiven, politischen* Menschen, der große Pläne entwirft und sie auch voller Mut und Entschiedenheit ausführt. Von einem großen Ziel begeistert, vermag ein solcher Mensch «die Welt zu verachten» oder sie zu erobern; durch seine Größe und die Verehrung der anderen ist er über alles erhaben. Die andere Richtung suchte die Größe eher auf *kontemplativ-ethischer* Ebene, in einer ethischen Vollkommenheit, als deren Prototyp Sokrates galt[2]. Durch seine Selbstachtung und sein inneres Selbstbewußtsein überwindet der lebensweise, griechische Mensch alle Wechselfälle des menschlichen Lebens. Ihm ist die Aktivität des tatkräftigen Menschen unheimlich, und er will Wege finden, die Gefährlichkeit der Dynamik anderer zu bändigen oder sich davor zu schützen. Nur der innere, ethische Wert des Menschen gibt ihm die Möglichkeit, der äußeren Welt Herr zu werden[3].

Dieses Ideal konnte aber auf unterschiedliche Weise verwirklicht werden. *Platon* zum Beispiel wollte die von ihm geringgeschätzte Schattenwelt durch die Orientierung an der göttlichen Weltordnung der Ideen

überwinden, indem diese göttliche Weltordnung für die Organisation der irdischen Welt, die bisher durch kurzsichtige Politiker zu einem Chaos verunstaltet sei, Modell stehen sollte.

Aber auch die Lösung des *Aristoteles* war möglich, durch die eine solche Welt der Ideen geleugnet und Gott in einen Raum außerhalb des menschlichen Lebens verbannt wurde[4], so daß der Mensch auf sich selbst angewiesen war, um sein Heil innerhalb und nur innerhalb seines irdischen Lebens zu erwirken. Der alte Spruch, Geben sei besser als Nehmen (vgl. Apg 20,35), kann hier durchaus in einem griechischen Kontext interpretiert werden[5]. Denn derjenige, der ethisch handelt, ist der Überlegene, der männlich Herrschende und Gebende gegenüber denjenigen, die nur empfangen können, die unterlegen sind und beherrscht werden, die vom «weiblichen Prinzip» der Passivität und Empfänglichkeit gekennzeichnet sind[6]. Weil der «großherzige» typisch männliche Mensch die Tugend in sich trägt, steigt er über die irdische Welt draußen hinaus, auch dann, wenn es ihm am Irdischen und Materiellen fehlt. Er weiß ja, daß er wegen seiner inneren Tugendhaftigkeit *einen Anspruch darauf* hat, von den anderen geehrt zu werden, daß ihm deshalb auch alle materiellen Güter zustehen, die er noch vermißt. Der große Mensch nach der Vorstellung des Aristoteles ist weder großtuerisch eitel noch kleinmütig engherzig («mikropsychia», im Lateinischen «pusillanimitas», gelegentlich auch «humilitas» oder «modestia» genannt). Beide Haltungen seien verfehlt und, weil sie auf eine verkehrte Selbsteinschätzung zurückgehen, als *Untugend* zu verurteilen außer in dem Fall eines tatsächlich kleinen Menschen, dem Demut geziemt. Der Mensch aber, der das Große und die Größe liebt, tut nicht das Gute, weil es von irgend jemand, sei es auch von einem Gott, geboten wird, sondern weil er das Große und Gute als Gesetz in sich selbst findet und es daher auch als gut und «schön» zu beurteilen vermag[7]. Ein solcher Mensch ist völlig selbständig und unabhängig, «autark». Er kann auf alles und auf alle verzichten, er braucht nichts und niemanden, auch keinen Gott. Er vermag, kleinen, sklavischen Menschen gegenüber freundlich lächelnd und sich herablassend die eigene Größe ironisch zu verbergen[8], aber den politisch Mächtigen dieser Welt weiß er sich durch seine ethische Lebensweisheit überlegen. Er fühlt nur ein Bedürfnis nach gleichgesinnten Freunden: im Umgang mit ihnen findet er seine Freude[9]. Sich selbst bestimmend («autonom») und frei stellt er sich in den Dienst einer einzigen Sache, des ethisch Großen. Um dieses zu erreichen, ist er bereit, auch das eigene physische Leben einzusetzen[10]. Ein Mensch, der in diesem Sinn groß ist, müßte normalerweise König des Landes sein[11]. Er weiß dies sogar, aber er weiß autark zu verzichten auf eine Ehre, die andere ihm neiden würden. So dachte und lebte Aristoteles.

Der griechische Geist blieb aber nicht bei der schon radikalen Auffassung des Aristoteles stehen. Die *Stoa* radikalisierte diese Auffassung noch mehr, auch wenn sie gleichzeitig den religiösen Bedürfnissen des Menschen entgegenkam. Im Gegensatz zu Aristoteles leugnete sie, daß der Mensch, um tugendhaft sein zu können, über ein Minimum an materiellen Gütern verfügen müßte. Damit der Mensch im stoischen Sinn weise sei, genügt ihm die reine ethische Intention. Er hat an sich keinen Grund, die empirische Welt außerhalb des Menschen zu verachten, wohl aber erfährt er, wie sie als Schicksal dem freien Willen des Menschen entgegentritt und sich der Kontrolle des menschlichen Willens entzieht. Die Harmonie der großen Weltordnung, d. h. der Wille Gottes, kann den individuellen Bestrebungen des Menschen Opfer abfordern. Dieser Mensch muß es lernen, seinen Willen mit dem Gesetz des universellen göttlichen Logos, der Vernunft in allen Dingen, zu versöhnen. Wenn die Stoa daher die empirische Welt faktisch geringschätzt, dann ist dies ethisch bedingt.

Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles kann *jeder Mensch* im stoischen Sinn Weisheit und Größe erreichen, sowohl der Sklave (Epiktet) als auch der Kaiser (Marc Aurel). Die Zeit der Stoa ist übrigens die Zeit des griechisch-römischen Weltbürgertums, der sogenannten Verbrüderung aller Menschen. «Homo res sacra homini», meinte Seneca: der Mensch ist dem Menschen heilig.

Gegenüber der alten, ursprünglichen Stoa war die mittlere Stoa einige Zeit später weit skeptischer gegenüber der illusorischen und utopischen Annahme, daß der Mensch Gottes Wille erkennen könne. Es ähnelt daher einem Hirngespinst, von der Möglichkeit einer vollständigen Harmonie zwischen der menschlichen und der göttlichen Vernunft auszugehen. Die menschliche Vernunft kann nur auf *vermittelte Weise* Gottes Willen erkennen und muß Wege suchen, um dies zu erreichen – das war die neu entdeckte Weisheit. Danach können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit den Willen Gottes erkennen und erfüllen, indem wir auf die besonderen Bestrebungen achten, die in der Natur der einzelnen Dinge angelegt sind und die sich verknüpfen, um die universelle Ordnung zu verwirklichen. Dadurch, daß wir diesen einzelnen Bestrebungen der Natur entsprechen, übersetzen wir das universelle Gesetz so, daß seine Verwirklichung innerhalb unserer Möglichkeiten liegt und wir wahrscheinlich auf die richtige Weise den Willen Gottes tun. Gerade diese Sicht der mittleren Stoa sollte in der westlichen,

christlichen oder nichtchristlichen Welt eine lange Wirkungsgeschichte haben.

Wenn auch in dieser griechischen Sicht, die durch die spätere, «kaiserliche» Stoa auch in Rom verbreitet wurde, die alles beherrschende Norm der menschlichen Größe ihre Unterwerfung unter Gottes Willen ist, *dann vertraut man doch allein auf die eigenen menschlichen Kräfte*, um diesem Willen Gottes gehorchen zu können. Beten kann für Menschen stoischer Größe nur Lob- und Dankgebet sein, nie ein Bittgebet. Man erinnere sich an die wunderbare Zeushymne des Kleanthes. Griechen knien nie vor einem Gott und bitten ihn nie um seine Hilfe, denn das würde der menschlichen Würde und Autarkie widersprechen. Wenn Seneca schreibt: «Deo parere, libertas est»[12], der Gehorsam gegenüber Gott konstituiert die menschliche Freiheit, dann setzt er zwar wohl voraus, daß der Mensch sein Dasein Gott verdankt, aber eben weil er jetzt als unabhängiges Wesen ins Leben gerufen wurde, braucht er Gott nicht mehr und kann auf die *eigenen* Kräfte vertrauen[13]. In der pantheistischen Sicht der Stoa besteht das Vertrauen des Menschen auf Gott gerade darin, *daß der Mensch an sich selbst glaubt*. Dies ist sogar dort, wo die griechisch-römische «heidnische Spiritualität» ihren Höhepunkt erreicht, bei Marc Aurel, der Fall. Zwar schimmert in seinen Überlegungen etwas durch von dem, was die Christen demütigen Glaubensgehorsam nennen: «Weshalb sollte Gott uns nicht sogar bei dem helfen, was wir auch mit unseren eigenen Kräften allein könnten?»[14] Dieser edle, große Humanist zeigt so, daß er ein bestimmtes Bedürfnis nach Gott hat. Dennoch bleibt diese bescheidene Äußerung innerhalb des Rahmens der stoischen, selbstgenügsamen Autonomie des Menschen. Man könnte sagen: Auf heidnischem Boden konnte das, was christliche Demut oder christlicher Gehorsam genannt wird, nicht gedeihen, weil das richtige Verständnis für Gott und seine Schöpfung fehlte. Andererseits aber ist der Stolz des griechischen Menschen auch eine Kritik an dem christlichen Verständnis der Demut.

Die griechische Auffassung, die nach der Stoa auf unterschiedliche Weise, unter anderem im Neoplatonismus weiterwirkte, entsprang einer Lebenserfahrung, die man tragisch nennen könnte. Wenn der griechische Mensch sich selbst und seine innere Kraft betrachtete, dann konnte er optimistisch gestimmt sein und dem Leben entgegentreten. Betrachtete er aber die Gesellschaft und die Welt außerhalb seiner Person, dann wurde er pessimistisch; denn der Mensch wird von einem blinden Schicksal hin und her gestoßen. Daher ist es die Außenwelt, die seine innere Würde und sein Glück bedrohen kann. Um das Heil oder eine dem Menschen erreichbare Erlösung zu erwirken, muß er deshalb eine Technik finden, die ihn dazu befähigt, ausgehend von der eigenen, selbstgenügsamen, in sich unbedrohten Größe die Bedrohlichkeit der Außenwelt durch die geringschätzige Mißachtung dieser Außenwelt zu überwinden. Freiheit ist hier eine privatisierte, verinnerlichte Unabhängigkeit, die in Wirklichkeit mit einer sozialen und politischen Unfreiheit zusammengehen kann. Aber diese Philosophen werden niemals, auch dann nicht, wenn sie religiös und fromm sind, bei einem Gott Zuflucht suchen, um ihn um ein besseres Los zu bitten. Denn der großherzige Mensch weiß durch das Zeugnis des eigenen autonomen Gewissens, daß er kein Unheil und Mißgeschick verdient. Wenn er aber vom Unglück verfolgt wird, ist das dann offensichtlich nicht seine Schuld, sondern er kann das getrost dem Schicksal zuschreiben. Der «contemptus mundi» oder die Weltverachtung, die daraus folgt, hat daher nichts mit der christlichen Selbstverleugnung oder mit dem «contemptus sui» zu tun, sondern ist die Folge und die Kehrseite der selbstbewußten, autarken Größe des Menschen. Als diese griechisch-römische Lebenshaltung dem demütigen Gehorsam des Christentums begegnete, sah sie darin einen unmittelbaren Angriff auf die Größe des Menschen und reagierte dementsprechend.

«Heidnische» Vorstellungen menschlicher Größe als Kritik des christlichen Gehorsams und die Reaktion der Christen

«Christliche Demut ist die Feigheit von Sklaven»

Die heidnische Weisheit zeigte nur Verachtung für die christlichen Märtyrer und das Zeugnis ihres Todes, auch wenn die «Acta Martyrum» den Tod der Märtyrer als Beweis für die große Kraft des Christentums darstellten. Was war der Grund für dieses Unverständnis? Der großherzige Heide, der «magnanimus» war doch auch bereit, sein Leben für etwas Großes aufs Spiel zu setzen. Es ist eine historische Tatsache, daß viele Stoiker tatsächlich Märtyrer wurden. Wegen ihres Ideals, das auch gesellschaftskritisch wirksam war, wurden sie ermordet oder aus Italien verbannt. Dennoch betrachten große heidnische Denker wie Epiktet, Marc Aurel und Celsus[15] den christlichen Gehorsam der Märtyrer als feiges, verzagtes und kleinmütiges Verhalten, als kranke und widernatürliche Lebensverweigerung, die gar nichts mit menschlicher Größe, mit der «magnanimitas» zu tun hat. Sie werfen den Christen vor, daß sie vor Gott kriechen

und um seine Hilfe betteln und heulen, daß sie gerade im Martyrium kein Vertrauen in die eigene Kraft haben.

Demut als die einzig wahre Größe des Menschen

Auch die Kirchenväter sind «Griechen». Daher machen sie von Anfang an immer einen Unterschied zwischen der wahren christlichen Demut und den vielen Pseudoformen, die sie nur vortäuschen. Dann aber wenden sie die heidnischen Argumente ins Gegenteil: Erst die christliche Demut bedeute wahre menschliche Größe. Man kann allerdings nicht leugnen, daß in der Argumentation der Väter ein bißchen das feine Verständnis für das, was menschliche Größe nach der Auffassung der Stoiker war, verlorenging.

Es fällt auf, daß außer Augustinus die griechischen und lateinischen Kirchenväter sowie später das Mittelalter der Überzeugung waren, daß auch die Heiden ein Gespür hatten für das, was die christliche «humilitas» oder Demut sein sollte. Celsus hatte ja in seiner Polemik gegen das Christentum[16] geschrieben, daß der christliche Begriff der Demut ein Plagiat sei: die Christen hätten diesen Begriff bei Plato gefunden, ihn aber nicht verstanden. Denn der «tapeinos», der Demütige, sei bei Plato der Mensch, dessen Demut einer *vernünftigen Ordnung* entspricht, und dies fehle gerade bei den Christen[17]: Nach ihrer Auffassung gehen ja Diebe und Prostituierte in das hinein, was sie das Reich Gottes nennen[18]. Auch einem toleranten Griechen mußte das ein Greuel sein. Nur Augustinus meint, daß die Heiden überhaupt keine Ahnung gehabt hätten von dem, was später den Christen die Demut sein würde, daß daher ein solches Verständnis von Demut nur im Christentum vorkommt[19].

Der griechische Christ Origenes geht am gründlichsten auf die Vorwürfe des Celsus ein. Auch er fängt damit an, die Scheinformen der Demut zu benennen und zu verwerfen[20]. Christliche Demut ist seiner Meinung nach eine Tugend, die nur die Großen unter den Christen besitzen, so wie auch im Heidentum die «magnanimitas» nur bei den wirklich Großen zu finden war. Nur die Heiligen sind demütig. Nur die Demut ist die wirkliche Größe des Menschen, denn die Demut bezeichnet nicht ein Verhältnis des Menschen gegenüber den anderen Menschen oder gegenüber der Welt, sondern der Mensch ist demütig vor Gott. Nur in dem Verhältnis Gott gegenüber geziemt dem Menschen demütiger Gehorsam. «Sich erniedrigen» heißt im Verständnis des Origenes und der anderen Väter: sich selbst in seinem Verhältnis Gott gegenüber richtig einschätzen. Nur er ist groß. Im Vergleich zu ihm ist jeder Mensch klein[20].

Augustinus wird diese allgemeine Meinung der Kirchenväter sehr treffend formulieren: «Tu homo, cognosce quia homo es. Tota humilitas tua, ut cognoscas te»[21]: wenn du dich selbst als Mensch erkennst, bedeutet das, daß du demütig wirst, denn der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, und dieses Geschöpf Gottes ist zudem durch die Sünde verwundet. Wer sich selbst im Lichte Gottes erkennt, findet zum demütigen Gehorsam im Glauben. Und dieser Gehorsam ist die «magnanimitas», die wahre menschliche Größe. Hier wird der heidnische Begriff «magnanimitas» radikal neu verstanden.

Auf diese Weise stellten die Kirchenväter dem heidnischen Humanismus die Größe Gottes und das Elend des Menschen gegenüber. Bis Thomas von Aquin hielten die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters *die echte Demut für dasselbe wie die «magnanimitas»*. Dadurch wurde aber der heidnische Begriff *mystisch umgewandelt*. Den Vätern ging es schließlich nur um die Größe eines Gottes, der sich der Menschen erbarmt. Dadurch führen sie auch eine grundsätzliche Veränderung in der Verwendung des vordem typisch heidnischen Begriffes des «contemptus mundi» herbei. Im Heidentum war das Herabblicken auf die Welt («spernere», «despicere mundum») die Kehrseite der autonomen Selbstbestätigung des Menschen gegenüber den Schicksalsschlägen, die ihn von draußen bedrohen. Die Verachtung der Welt ist Folge und Ausdruck der selbstherrlichen Größe des Menschen.

Bei den Vätern aber wurde der Begriff «contemptus *mundi*» aufgrund des christlichen Schöpfungsglaubens grundsätzlich erweitert, um jetzt auch den «contemptus *sui*», die Selbstverleugnung, miteinzuschließen. Das «spernere mundum» wird zum: «spernere seipsum», d.h.: auch die Größe des Menschen, die die Heiden in der menschlichen Autarkie gegenüber der Gesellschaft und der Außenwelt zu entdecken meinten, wird grundsätzlich relativiert, indem diese Autarkie in dem Verhältnis des Menschen zu Gott ohne Bedeutung wird. Dadurch fand aber keine echte Auseinandersetzung mit dem Heidentum statt. Man versäumte es, eine wahre Synthese zwischen dem heidnischen Begriff von der Größe des Menschen und dem christlichen der Demut zu finden. Man formulierte zwar für sich selbst eine Antwort auf die heidnischen Vorwürfe, verarbeitete aber nicht die berechtigte Kritik des Christentums, die diese Vorwürfe doch auch waren. Sie wurden systemimmanent bewältigt, dadurch aber wurde ihnen die Spitze genommen, die für das Christentum heilsam hätte sein können. Das Verhältnis zwischen der Befreiung des Menschen und dem Heil, das nur von Gott kommen kann, blieb ungelöst. Doch hätte die heidnische Kritik die Chance geboten,

dieses Problem grundsätzlich und fruchtbar zu durchdenken und eine einigermaßen befriedigende Lösung zu finden.

Die Größe des Menschen vor Gott

Im zwölften Jahrhundert stellte dieses Problem sich den Christen neu und unausweichlicher. Zwar war damals die nichtreligiöse Auffassung des Aristoteles über die Größe des Menschen nicht mehr bekannt, aber man fühlte sich herausgefordert von den Auffassungen der mittleren Stoa. Bernhard von Clairvaux nahm die Herausforderung an, um im Denkhorizont des mittelalterlichen Augustinismus zu einer Unterscheidung zu finden, die später die gesamte Theologie des Mittelalters beherrschen sollte. Demnach kann man den Menschen von zwei unterschiedlichen Standpunkten aus betrachten. Man kann ihn *in sich selbst* betrachten, in dem, was dieser Mensch ohne Gott wäre. Dann ist er pure Nichtigkeit, nichts, Schatten, Staub, Dreck. Er wurde ja «aus dem Nichts» erschaffen. Man kann sich aber auch befassen mit dem Menschen in seinem Verhältnis *gegenüber dem Gott*, der ihn erschaffen hat. Dann verdankt der Mensch Gott seine gesamte menschliche Größe und alles Positive, was in ihm ist. Die menschliche Größe ist dann aber auch *Gottes Größe*, die sich *im Menschen* offenbart[22]. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man der Meinung sein, daß vielleicht auch ein stoischer Weiser ähnliches hätte sagen können. Die ganze Mentalität und die zugrundeliegende Spiritualität sind aber grundsätzlich verschieden.

Das wird deutlich, wenn man darauf achtet, wie Bernhard seine Unterscheidung näher erklärt. Er tut dies auf eine Weise, die später den Widerspruch des Thomas von Aquin hervorrufen sollte. Er meint: unser menschlicher Anteil an unserem Menschsein ist die Sünde und alles Böse, Ungerechtigkeit, Unrecht und Unheil. Gottes Anteil aber ist Güte und Heil, Gerechtigkeit und Glück[23]. Alles Negative kommt von uns, alles Positive kommt von Gott. Demut und «Niedrigkeit» beziehen sich auf das, was vom Menschen kommt, die «magnanimitas» aber deutet auf das, was von Gott kommt. Ein richtiger Grieche hätte so etwas nie geschrieben!

Dennoch treibt auch Bernhard seine Geringschätzung dessen, was des Menschen ist, nicht zum äußersten. Er unterscheidet zwischen der «humiliatio», einer Erniedrigung des Menschen, die von außen aufgezwungen wird, und der «humilitas», der Haltung von Demut, die vom Christen frei und mit Freude angenommen wird. «Humilitas iustificat, non humiliatio»[24], nicht die von außen kommenden Erniedrigungen des Menschen rechtfertigen ihn, sondern die frei gewählte Demut. Denn schließlich kann nur der Mensch allein darüber bestimmen, ob er demütig sein will. Hier bleibt etwas vom Geist der mittleren Stoa bewahrt. Deshalb hat «*se* humiliare», sich erniedrigen, in patristisch-mittelalterlicher Sicht nichts zu tun mit «humiliari», erniedrigt, gedemütigt werden. Für Bernhard ist nur der demütige Mensch ein echt autarker und autonomer Mensch, «causa sui». Diese Auffassung bleibt zwar in der Nachfolge der Väter, rettet dennoch einen Rest des griechischen Gefühls für die Autonomie des Menschen[25].

Wir können zusammenfassen: im heidnischen Humanismus ging es um die Größe des Menschen, die von ihm selber gewirkt wird, auch wenn sie eine Gabe Gottes ist (die spätere Stoa). Diese Größe hat nichts mit der Demut im Sinn. Dadurch wird aber das wahre Gottsein Gottes verkannt. Andererseits verkannten die Patristik und das Mittelalter die weltliche Größe des Menschen, wußten diese jedenfalls nicht richtig einzuordnen. Dieser Fehler beeinflußte das christliche Verständnis des Gehorsams, ja verzerrte es. Daher darf man behaupten, daß weder das Heidentum noch das Christentum *damals* die Größe des Menschen richtig mit seiner Kleinheit zu verbinden wußten: wenigstens einer der beiden Aspekte bekam nicht das volle Gewicht, das ihm zustand. Die gegenseitige Kritik und Bereicherung, die das Christentum und das Heidentum einander hätten sein können, stießen auf taube Ohren.

Die Synthese des Thomas von Aquin

Erst im dreizehnten Jahrhundert wird Thomas von Aquin den Versuch einer Synthese unternehmen. Gerade in dieser Zeit lernte man die heidnische Auffassung des Aristoteles über die menschliche Größe neu kennen, weil auch seine Texte wiederentdeckt wurden. Man hatte sich die Auffassungen des Aristoteles nicht so vorgestellt, und daher lösten sie eine nicht geringe Bestürzung aus, die zwischen 1250 und 1277 zu heftigen Diskussionen Anlaß gab.

Als in diesem Kontext Thomas von Aquin nach einigem Suchen und Zögern zu einer wirklichen Synthese von Christentum und Heidentum fand, hatten zwar einige Vorläufer wie besonders Albertus Magnus in diese Richtung vorgedacht. Dennoch war er es, dem die eigentliche Synthese gelang, in der sowohl die heidnische Kritik des christlichen Gehorsams und der christlichen Demut verarbeitet ist als auch die heidnische Auffassung vom Christentum aus kritisiert und korrigiert wird. Es stimmt zwar, daß Thomas Aristoteles einigermaßen «christlich getauft» hat, indem er

die Meinung des Aristoteles in christlichem Sinn interpretierte, Positiveres und Wertvolleres in seine Texte hineinliest, als dort stand und ihn auch entschuldigt. Dennoch hat er den eigentlichen Impuls des aristotelischen Humanismus richtig aufgespürt und wahrgenommen und ihn voll zu seinem Recht kommen lassen.

Nach einigem Hin-und-her-Suchen kommt Thomas so im Jahr 1271 in seiner *Summa Theologiae* (besonders IIa IIae q.161 und 129) zu einer Synthese, in der er, ohne die mystische Umwandlung des Begriffes «magnanimitas» bei den Kirchenvätern als unrichtig zu verwerfen, dennoch *an erster Stelle* die heidnischen Inhalte und Anliegen beim Gebrauch des Begriffes «magnanimitas» aufgriff und dadurch die traditionelle christliche Sicht des Menschen als eines Haufens puren Elends, dessen Gott sich erbarmt, kritisierte und korrigierte[26].

Für Thomas bezieht die Demut sich nicht auf das Verhältnis des Menschen zu dem Mitmenschen oder zur Welt, sondern auf das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott. Die aristotelische Tugend der «magnanimitas» regelt als goldene Mitte zwischen Verzweiflung und Verwegenheit die leidenschaftliche Sehnsucht des Menschen nach Größe zum Wohl des Menschen und daher auch zum Wohl der Menschlichkeit des Menschen. Die Demut dagegen bezieht sich zwar auf dieselbe menschliche Sehnsucht nach Größe, regelt sie aber in ihrem Verhältnis zu Gott. Die Demut ist deshalb ihrem Wesen nach eine religiöse, auf Gott bezogene Tugend. In diesem Kontext nimmt Thomas die damals schon traditionelle Unterscheidung des Bernhard von Clairvaux scheinbar wieder auf, denn aus seinem Glauben, daß Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat, ist auch für Thomas der Mensch in sich und aus sich gar nichts, er hat nichts von sich selbst. Wenn man ihn zudem Gott gegenüberstellt, kommt nur die Sünde vom Menschen selbst. Alles andere, alles Positive im Menschen, ist Geschenk Gottes[27].

Thomas geht aber viel weiter als Bernhard, indem er – griechisch denkend – hinzufügt: Der Mensch hat einen ihm eigenen Wert, den er zwar Gott verdankt, der aber nicht in sein Verhältnis zu Gott aufgeht. Gerade indem Gott dem Menschen seinen menschlichen Wert schenkt, schenkt er ihm «einen ihm eigenen, unverfremdbaren menschlichen Wert»[28]. Der Mensch hat eine ihm eigene, eigentümliche Größe, und man darf nicht diese Größe mystisch übergehen oder für nichtig halten. Der Mensch ist Subjekt, auch Gott gegenüber. Er ist deshalb selbst sowohl für seine guten als für seine schlechten Taten verantwortlich, er allein, niemand anders, auch Gott nicht[29]. Der Mensch soll großmütig und großherzig seine Kräfte richtig einzuschätzen vermögen, er soll stolz wissen, was er kann. Er wagt es, seiner Größe würdig zu sein. Aber in Demut soll er auch wissen, daß seine Kräfte Gottes Gaben sind, ohne daß dies seinen Elan, sein humanistisches Selbstvertrauen beeinträchtigt. Bei Thomas geht es nicht mehr so sehr um das Drama zwischen der Größe Gottes und der Niedrigkeit des Menschen, sondern die dramatische Spannung ist in den Menschen selbst verlegt worden: *im* Menschen selbst besteht die Spannung zwischen der menschlichen Größe und dem menschlichen Elend.

Die «magnanimitas» ist eine Tugend der menschlichen Hoffnung. Durch sie vertraut der Mensch darauf, durch eigene Kräfte zu verwirklichen, was tatsächlich in seinem Vermögen steht. Durch sie entdeckt, betont und fördert der Mensch das Menschliche im Menschen. Auf diese Weise rehabilitiert Thomas das menschliche Selbstvertrauen, das keineswegs der menschlichen Demut zu widersprechen braucht. Die Demut setzt die «magnanimitas» ja voraus, nimmt sie aber gleichzeitig auch auf in den Glauben an den Schöpfer und Gott, der den Menschen sein Heil schenkt.

Das «heidnische» humanistische Selbstvertrauen des Menschen wird auf diese Weise in Gottes Gnade aufgenommen, die einerseits den durch die Sünde verwundeten Menschen heilt und ihn andererseits an der Gemeinschaft mit Gott teilhaben läßt. Thomas geht deshalb an gegen eine patristisch-mittelalterliche Auffassung vom Menschen, die ihm jede eigene Würde nähme. Er will dem Menschen sein berechtigtes Selbstvertrauen wiedergeben: der Mensch besitzt eine Größe, die er sich und seinen Kräften verdankt, auch wenn dies alles auf einer tieferen Ebene der Betrachtung wieder Geschenk Gottes ist, die menschlichen Kräfte Gottes Gaben bleiben und durch die Schuld und die Sünde des Menschen selbst geschwächt, von Gott aber wieder geheilt sind. Die menschliche Hoffnung des Menschen, sein Selbstvertrauen, wird aufgenommen – und auf der eigenen Ebene sogar wiederhergestellt – durch die christliche Hoffnung, die alle menschlichen Kräfte übersteigt und sich auf Gott allein ausrichtet: «sub Deo»[30]. In der *einen* christlichen Heilsperspektive ist der Mensch und nur der Mensch, der im absoluten Gehorsam Gott gegenüber nur von ihm alles Heil erwartet, auch der Mensch, der auf seine eigenen Kräfte vertrauen darf, um ein Stück Menschlichkeit im Menschen und in der Gesellschaft für immer zu retten. Gott selbst bekräftigt diese menschliche Anstrengung und ihre Fruchtbarkeit, nimmt sie auf und übersteigt sie.

Der Thomismus eines Thomas legte schon die Grundlage für unsere moderne Zeit, die autonome

profane Strukturen entwickelt hat an Stelle des alles beherrschenden monastischen Lebensmodells des Mittelalters. Auch wenn Thomas auf der Ebene der Mystik die Sprache der patristischen und mittelalterlichen Spiritualität zu sprechen scheint, kann man ihn in Hinsicht auf seine positive Einschätzung der menschlichen Autonomie dem augustinischen Mittelalter nicht zurechnen. Denn auch die mystische Dimension des Thomasschen Denkens bleibt eine Anerkennung der menschlichen Würde und ihrer legitimen und eigengesetzlichen Eigentümlichkeit. Man kann zudem feststellen, wie sich seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts die profanen Strukturen der heutigen «modernen Welt» zu entwickeln anfangen. In diesem Kontext legte Thomas die Grundlagen für eine nichtmonastische, dennoch zutiefst christliche Spiritualität. Gleichzeitig mit der Wiederherstellung auf der individuellen Ebene der Bedeutung eines authentischen Humanismus in der christlichen Spiritualität hat er auf der Ebene der Gesellschaft seine Lehre über die soziale Gerechtigkeit entwickelt. Beide hängen zusammen, obwohl wir hier leider nicht darauf eingehen können.

In der auf Thomas folgenden Zeit, in der die Grundlagen für die moderne Zeit gelegt wurden[31], spielte sich ein zweifaches Drama ab. Das erste bestand darin, daß einige Jahre nach dem Tod des Thomas der Philosoph Siger von Brabant von der Kirche verurteilt wurde, weil er sich weigerte, die Demut eine Tugend zu nennen, und dadurch die Synthese des Thomas zugunsten einer einseitigen Betonung der heidnischen «magnanimitas» verzerrte. Das zweite Drama liegt in der Tatsache, daß die christliche Spiritualität im sechzehnten und im siebzehnten Jahrhundert trotz der Entstehung eines profanen Neostoizismus auf einen veralteten Augustinismus zurückgriff und dadurch für die moderne Welt uninteressant und irrelevant wurde. Man hatte schon längst die christlich-humanistische Aussage des Thomas vergessen: «Wer der dem Geschöpf eigenen Vollkommenheit Abbruch tut, tut der Vollkommenheit der Schöpfungsmacht Gottes Abbruch.»[32] Die moderne Welt suchte deshalb außerhalb des Christentums die Idealvorstellung des Menschen, die dem modernen Leben entsprach. Denn Thomas hatte zwar eine gültige Grundlage gelegt, um innerhalb der Voraussetzungen des christlichen Glaubensgehorsams dem menschlichen Streben nach Großem und Größe den ihm gebührenden Raum zuzuerkennen, und so hatte er die Bedingungen dafür geschaffen, daß auch innerhalb des Christentums der Mensch auf seine wissenschaftliche und technische Vernunft vertrauen konnte und durfte, um die Probleme der Welt zu lösen. Dennoch kam das humanistische Pathos des Thomas – allerdings oft ohne die auf Gott ausgerichtete Perspektive – vor allem außerhalb der christlichen Kirchen zum Tragen. Man kann daher die Aufklärung als eine legitime Reaktion gegen den «Augustinismus» des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts betrachten, die unvermeidlich geworden war.

Der «moderne Mensch» und der christliche Gehorsam

Die Kritik des modernen Menschen

Schon *Descartes* kritisierte auf eine neue Weise den Begriff der Demut. Auch er betonte die Selbstbestätigung des Menschen durch die «magnanimitas», die von ihm «générosité» genannt wird[33]. Es geht ihm um das unverfremdbare Ich als Subjekt des freien Willens. Dieses Ich widersetzt sich jeder Erniedrigung, die an die Behandlung von Sklaven erinnert. Aus dem menschlichen Willen zur Freiheit, zur Größe und zur Macht entsteht hier ein Protest gegen eine sklavische Untertänigkeit. Das menschliche Bewußtsein will für den Menschen zuständig sein, über ihn herrschen: Herr im eigenen Herzen sein. Dem christlichen «Dein Wille, nicht mein Wille geschehe» setzt Descartes den «Mehrwertigkeitskomplex» des «generösen» Bewußtseins, das erfüllt ist von der wiederentdeckten menschlichen Größe, entgegen.

Spinoza, der als Nichtchrist in seinen Überlegungen nicht von den Denktraditionen des Christentums beeinträchtigt oder behindert wird, betrachtet die stolze Selbstbestätigung des Menschen als die Wurzel aller Tugend. Demut und Hochmut sind Zwillingsschwestern, die beide Töchter der trügerischen Phantasie oder der Träume im Schlaf sind[34]. In der Identität des Universums mit sich selbst findet auch der Mensch den ihm eigenen Ort und die ihm eigene wahre Größe.

Kant geht heftig an gegen die «humilitas spuria» oder die Demut, die kriecherische Servilität ist[35]. Auch wenn der «phänomenale Mensch» nur einen Tauschwert besitzt, ist der «noumenale Mensch», die Person, ein Ziel an und für sich. Gegenüber dem Gesetz fühlt der Mensch sich zu Recht klein, und er ist wahrlich demütig. Aber schließlich ist er es, der das Gesetz macht und vertritt. Daher kommt nur ihm die Selbstbestätigung der eigenen ethischen Würde zu. Er darf nicht sklavisch untertänig sein, denn er ist autonom. Er braucht nicht um Gnade, Vergebung oder um Vorrechte zu bitten und zu betteln: er ist niemandes Knecht. Der Vertreter des Gesetzes erniedrigt sich nicht, «auch nicht vor einem Seraph». Kant macht die Frömmigkeit der Psalmen lächerlich, wenn sie betet: «Ich bin ein Wurm, kein Mensch», denn: «Wer sich zum Wurm macht, kann sich nicht beklagen, daß man auf ihn tritt.» Er ist aber nicht so naiv wie Descartes

und Spinoza, denen das Böse im Menschen entging. Kant kennt die bösen Absichten der Menschen und ihren Hang zum Betrug als traurige Möglichkeit, die menschliche Würde als Ziel an sich zu verletzen. Gerade aber mit Hilfe der Analyse und Bewältigung der negativen Phänomene menschlicher Demut findet Kant einen Zugang zu einem neuen ethischen Stolz.

Wir müssen allerdings bedenken, daß der Aufklärung die Religionskriege vorangingen, die bei Katholiken und Protestanten die Überzeugung stärkten, daß die Religion nicht mehr die politische Einheit des Staates als Grundlage und Ausdruck des gesellschaftlichen Lebens garantieren könne. Damit der Staat als einheitliches Gebilde überleben konnte, mußte er sich von der Religion emanzipieren, denn diese war zu einem Faktor der Spaltung und Desintegration der Gesellschaft geworden. Die aufgeklärte Vernunft sollte in Zukunft das integrierende Prinzip werden. Diese aufgeklärte Vernunft war aber in Wirklichkeit auch eine «bürgerliche» Vernunft, die Vernunft, die zu vergleichen und aufzurechnen vermag, die den Tauschwert all dessen entdecken kann, dem ein solcher Wert im «öffentlichen Sinn» zuzuschreiben ist, und die alles Sonstige in den privaten Bereich der rein persönlichen, gesellschaftlich nicht mehr relevanten Auffassungen zurückdrängt. Nach Kant ist die Aufklärung «der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit», d.h. die Befreiung aus dem Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Auch die Autorität muß sich legitimieren, man muß sie öffentlich befragen dürfen. Sie darf nicht allein durch die reine Trägheit dessen, was historisch geworden ist und jetzt halt so ist, weiterexistieren. Sonst bedingen die Ausübung von Autorität und die kriecherische Untertänigkeit von Knechten und Sklaven sich gegenseitig. Denn, wenn die Autorität ihre gesellschaftliche Plausibilität verliert, wird sie menschenunwürdiger und unmenschlicher Zwang. Die Aufklärung betrachtet daher die Autorität an sich als ein Relikt des Mittelalters. Denn nach dem neuen Bewußtsein beruht der Zusammenhalt der Gesellschaft auf einem Vertrag aller, der als solcher auch die Gleichheit aller als Vertragspartner und ihre Freiheit, solche Verträge abzuschließen, voraussetzt. Die einzige Autorität, die als aufgeklärte Autorität noch Geltung beanspruchen darf, ist die Autorität, die auf kognitiver Kompetenz beruht.

B. Groethuysen[36] und andere haben analysiert, wie die Impulse der Aufklärung in Wirklichkeit eine gestutzte und halbierte Freiheitsgeschichte sind. Die spezifischen Klasseneigenschaften des Bürgers (nicht als *citoyen*, sondern als Glied einer begrenzten ökonomisch definierbaren Klasse) wurden als allgemein menschliche Eigenschaften verkündigt (etwas, was schließlich auch die meisten alten griechischen elitären Entwürfe getan hatten). Spezifisch bürgerliche Normen wurden denn auch als allgemein menschliche Normen angepriesen.

Diese neue bürgerliche Sicht der Dinge war nicht so sehr die Folge neugewonnener Einsichten. Im Gegenteil: eine neue Praxis, die vom wirtschaftlichen Tauschprinzip beherrscht wurde, rief eine neue Theorie und Ideologie hervor. Das Leben kam vor den Gedanken und Ideen. Dadurch wurde sogar Gott verbürgerlicht: Er ist nur noch derjenige, der das Gute belohnt und das Böse bestraft, und wird als solcher Garant der bürgerlichen Ordnung. Hierdurch fand auch ein nicht gewollter Bruch mit den von der Stoa inspirierten Vorstellungen von einer natürlichen oder universellen Ordnung der Dinge statt. Zwar stellt man sich noch immer die Natur als von Gottes Naturgesetzen beherrscht vor, aber auf dem eigenen Gebiet des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens ist der Mensch souverän, unbeschränkt selbst zuständig.

Das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott wird als eine Art Vertrag konzipiert, durch den der Merkantilismus sich bis in die Religion hinein niederschlägt. Danach gibt Gott dem Menschen, was des Menschen ist, und der Mensch besitzt eine göttliche Garantie dafür, daß seine eifrigen Anstrengungen, die er gerne als die Ausführung von Gottes Willen konzipiert, nicht umsonst sein werden.

Durch diese vom Merkantilismus geprägte Vorstellung von Religion als einem Vertrag werden Gott und der Mensch fast zu Konkurrenten, die sich gegenseitig die Respektierung der Bereiche des anderen zusichern. Gott läßt dem Menschen den Bereich seiner Freiheit und beschränkt seine Macht auf den Bereich, wo die menschliche Freiheit aufhört. Er bleibt nur noch der allerletzte Richter und ist als solcher «die ausführende Macht des bürgerlichen Bewußtseins im Jenseits»[37]. Dadurch werden die Tugend und die Ethik aus ihrer Beziehung zu Gott gelöst. Wahrheitsliebe, Ehrlichkeit und Anstand sind die Grundlagen des aufgeklärten Lebens. Die zur Ethik reduzierte Religion wird sowohl ihrer mystischen als auch ihrer politischen Dimension beraubt, sie verliert das ihr eigene Unruhepotential und die ihr eigene Kraft. Diese Trennung von Religion und Politik, von Erlösung und Befreiung, von Mystik und Politik kennzeichnet die individualistische, schließlich «bürgerliche» Religiosität. Als Kompensation für die mystische und politische Aushöhlung dieser Religiosität wird sie sentimentalisiert. Die Religion lebt fortan in einer Atmosphäre des gefühlsmäßig Privaten, des frommen Gemüts. In sei-

ner Subjektivität wird der Mensch zum Maßstab aller Dinge, aber diese Subjektivität ist die reine Selbstbestätigung des Individuums, sie ist niemals die solidarische Forderung und Bejahung der Freiheit anderer. Durch diese Entwicklung wird die bürgerliche Religiosität nicht nur für den arrivierten Bürger zur satten Selbstgerechtigkeit des im Gefühl schwelgenden Herzens, sondern sie wird auch zum Mittel, den Nichtbürger, das Volk, mit dem von Menschen produzierten Unrecht in der Gesellschaft und mit dem Elend zu versöhnen. Dieser Nichtbürger wird das Opfer dieser Religion; er ist in Zukunft der auch religiös unterdrückte Mensch.

Später wird Nietzsche[38] die Demut als ein Produkt jüdisch-christlicher Machart, als einen Komplex des Ressentiments, als Bündelung ohnmächtigen Hasses und rachsüchtigen Neides verurteilen. Die frohe Botschaft Jesu für die Sklaven war den Starken und Mächtigen eine schlechte Nachricht. Für Nietzsche ist die christliche Demut eine servile und vindikative Deformation eines plebejischen Selbstbewußtseins, das vorläufig sich selbst zu verleugnen mag, weil es mit einer eschatologischen Revanche rechnet. Die «magnanimitas» ist dagegen als die Tugend des «Übermenschen» das Vorrecht einer herrschenden Klasse, die selbst ihre Werte erschafft und sie zu allgemeinmenschlichen Normen universalisiert.

Die christliche Kritik an der privatisierten Autonomie der aufgeklärten Vernunft

Heute wissen die Christen besser als früher, daß man den Willen Gottes nur mit Hilfe geschichtlicher Vermittlung erkennen kann. Es kann gefährlich sein, zu leichtfertig und unvermittelt von «Gottes Willen» zu reden! Wenn es stimmt, daß wir Gottes Willen nur durch die Vermittlung menschlicher Erfahrung in unserer Welt erkennen können – und hierbei spielen die christliche Gemeinschaft und ihre verantwortlichen Leiter eine eigene, interpretierende Rolle –, bedeutet das, daß wir niemals mit völliger Klarheit, unzweideutig mit Gottes Willen konfrontiert werden.

Zudem ist die religiöse Sprachebene eine andere als die ethische Sprachebene. Daher kann Gottes Wille nicht ohne weiteres mit ethischen Handlungsanweisungen identifiziert werden. Auch wenn zwischen der Religion und dem ethischen Leben ein sehr enger Zusammenhang besteht, ist die Religion nicht nur Ethik und kann daher nicht zu einer Ethik reduziert werden. Auf logischer Ebene geht das Verständnis des Unterschiedes zwischen dem, was gut, und dem, was böse ist, dem Verständnis von Gott und seinem Willen voran. Das heißt, daß wir unsere sittliche Verpflichtung nicht sofort mit Hilfe der Kategorie von Gottes Willen definieren dürfen, sondern daß wir unsere sittliche Verpflichtung zuerst aus dem, was die Würde des menschlichen Lebens fordert, ableiten sollten. Darüber hinaus aber darf und muß ein Gottgläubiger das, was er hier und jetzt als menschenwürdig betrachtet, als Gottes Willen deuten, ohne daß er darum das Geheimnis von Gottes Willen in seinem menschlichen Verständnis von einer konkreten ethischen Forderung aufgehen läßt und ohne daß er dadurch Gott auf bürgerliche Weise zum eschatologischen Richter über den Gebrauch der bürgerlichen Autonomie verkürzt.

Gerade die Tatsache, daß Gottes Wille u.a. durch die Entscheidung der kirchlichen Amtsträger historisch vermittelt wird, ermöglicht eine Dialektik des christlichen Gehorsams. Es ist in dieser Perspektive möglich, daß «Illegalität» in bestimmten Fällen eine höhere Form der christlichen Treue gegenüber dem Geist Gottes sein kann. Die Treue Gott gegenüber ist zu groß, als daß sie im Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Amt völlig aufgehen könnte. Die Aufklärung mag uns Christen geholfen haben, zu dieser Einsicht zu finden.

Andererseits aber muß man aus einer christlichen Sicht der Autorität und des Gehorsams protestieren gegen die Interpretation der aufgeklärten Vernunft, die jede Autorität nur insoweit gelten lassen will, als sie sich durch kognitive Kompetenz legitimieren kann. Gerade weil die kritische Erinnerung an bestimmte befreiende Traditionen, deren Verheißung noch immer nicht verarbeitet und abgegolten ist, ein der kritischen Vernunft innewohnendes Moment ist und sie somit mitkonstituiert[39], hat auch die Autorität eine rettende und befreiende Funktion im Dienst des wahrhaften Menschseins des Menschen. Zudem gehört sowohl von einem authentisch humanistischen als von einem theologischen Standpunkt aus das *solidarische* Subjektsein, d.h. vor allem die Anerkennung des gegenseitigen Subjektseins und der Freiheit anderer, zur gesellschaftlichen Konstituierung des Subjektes[40].

Hier findet man dann auch den Ausgangspunkt, um das autarke Subjekt des Bürgertums wegen seiner individualistischen, utilitaristischen und unbiblischen Auffassung der «autonomen Freiheit», die sich vor allem zum Nachteil und zur Unterdrückung anderer auswirkt, eingehend kritisieren zu können. Besonders das Tauschprinzip, das sich in der Auffassung der Aufklärung von Freiheit und Autonomie widerspiegelt, wird im Licht der aus der christlichen Erfahrung entstandenen Traditionen als eine *halbierte* Freiheit entlarvt, die dazu geeignet war, andere, und dies heißt:

den größten Teil der Weltbevölkerung, zum Opfer des eigenen Freiheitsverständnisses zu degradieren. Bei den Schwierigkeiten, die Christen heute bei einer Autoritätsausübung empfinden, die an feudale und patriarchalistische Zeiten erinnert und die zu Recht von der Aufklärung kritisiert wurde, sollte man zudem auch den Mut zu der unbequemen Frage finden, ob das Unbehagen heutiger Christen gegenüber religiöser Autorität und ihren konkreten Erscheinungsformen nichts mit unseren unbewußten, bürgerlich-liberalistischen Auffassungen von menschlicher Freiheit und Autonomie zu tun haben könnte. Wir Christen des Westens sind auch Kinder der bürgerlichen Kultur! Wir haben, ausgehend von der Freiheit des Evangeliums, zu wenig den Begriff der Aufklärung von Autarkie und Autonomie kritisch hinterfragt und laufen daher Gefahr, die Freiheit des Evangeliums mit der bürgerlichen Freiheit zu verwechseln.

Der Christ soll das, was die Aufklärung an wirklicher Befreiung brachte, nicht leugnen, aber er soll zudem über das halbierte Freiheitsverständnis der Aufklärung dialektisch hinauszugehen versuchen in Richtung auf das, was J. B. Metz treffend die Solidarität mit der Freiheit der anderen genannt hat[41]. *Erst dann* kann die Sicht des Thomas auf die Größe des Menschen und seine «magnanimitas» in einem nachbürgerlichen Sinn in die christliche Spiritualität wieder aufgenommen werden. Denn ohne eine dialektische Überwindung der Aufklärung droht die Gefahr, daß eine mißverstandene thomistische «magnanimitas» heute nur einen optimistischen Fortschrittsglauben und eine Entwicklungsideologie fördert, die die Ausbeutung und Unterdrückung von zwei Dritteln der Weltbevölkerung verfestigt und sie sogar verstärkt.

Christlicher Gehorsam ist schließlich vor allem eine hörbereite Aufgeschlossenheit vor dem Kairos, vor den eigenen, dringenden Forderungen unserer Zeit, vor den «Zeichen der Zeit». Der christliche Gehorsam öffnet sich dem lauten Ruf von zwei Dritteln der Weltbevölkerung nach Erlösung und Befreiung, vermag in diesem Ruf den «Ruf Gottes» zu erkennen und ist bereit, durch konkretes Handeln Gottes Ruf bedingungslos zu folgen. Auch *dies* ist eine grundsätzliche Gestalt des christlichen Gehorsams, der Gottes Autorität anerkennt in der Autorität des leidenden Menschen.

[1] Ethica ad Nic. 1124b 20–1125a.

[2] Siehe u.a.: A.J. Festugière, La sainteté (Paris 1942); A.J. Festugière, Contemplation et vie active selon Platon (Paris 1936); M. Pohlenz, Griechische Freiheit (Heidelberg 1955).

[3] Die letzte Version der Lehre des Aristoteles über die magnanimitas findet sich: Ethica ad Nic., 1123a 34–1124b.

[4] Ebd. 1099b 11–14.

[5] Ebd. 1167b 16–1168a 34; siehe auch: 1124b 20–23.

[6] Ebd. 1167b 30–1168a 34; 1124b 5–12.

[7] Ebd. 1116a 17–29.

[8] Ebd. 1124b 18–23 und 30–31.

[9] Ebd. 1169b 23–28.

[10] Ebd. 1169a 18–20.

[11] Politic. III 13;

[12] Seneca, De Clementia 15 7; s. M. Pohlenz, Die Stoa (Göttingen 1959) II 16.11–15.

[13] Seneca, Litterae 4 1; Epiktet, Dissertationes.

[14] Marc Aurel, Selbstgespräche IX 40.

[15] Epiktet, Dissertationes IV 7 6; Marc Aurel, Selbstgespräche XI 3; Celsus: zitiert von Origenes, Contra Celsum VII 53; VI 75.

[16] P. De Labriolle, La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du premier au sixième siècle (Paris ²1942); W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: Archiv f. Religionswissenschaft 37 (1941) 51–100; E. Dekkers, «Humilitas». Een bijdrag tot de geschiedenis van het begrip «humilitas»: Horae monasticae (Tielt 1947) 67–80; N.-I. Herescu, Homo – Humus – Humanitas: Bulletin de l'Association G. Budé (Paris, Juni 1948) 68 ff.

[17] Origenes, Contra Celsum VI 15.

[18] Ebd. III 61.

[19] Augustinus, Enarr. in ps. 31,18: PL 36,270; Tract. in Jo. 25 C. 16.19: PL 35,1604.

[20] Origenes, Contra Celsum VI 15; III 62.

[21] Augustinus, Tract. in Jo. 25 c.16: PL 35,1604.

[22] Bernardus, Sermo V: PL 183,530–532.534.

[23] Bernardus, De consideratione II 11: PL 182,754.

[24] Bernardus, Sermones in Cantica 34; Sermones de diversis 20; Sermo de conversione ad clericos 7. Siehe vor allem: PL 182, 841.

[25] Dieser Aspekt wurde wohl vernachlässigt in der Studie von R. Bultot, Le XIe siècle: La doctrine du mépris du monde Bd. IV, 1–2 (Löwen/Paris 1963).

[26] R.A. Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne (Paris 1951).

[27] «Omnis creatura est tenebra vel falsa vel nihil, *in se* considerata; (hoc dictum) non est intellegendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas, sed quia non habet nec esse nec lucem nec veritatem *nisi ab alio*» (De veritate q.8 a.7 ad II; IIa IIae q.109 a.2 ad 2).

[28] Wenn Augustinus schreibt: «Omnia sunt bona bonitate divina», dann korrigiert Thomas dies wie folgt: «Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. *Nihilominus* tamen unumquodque dicitur bonum similtudine divinae bonitatis *sibi inhaerente*, quae est formaliter *sua* bonitas dominans ipsum.» (I q.6 a.4).

[29] Im Kommentar des Thomas zum Buch Ijob findet man einen sehr deutlichen Text, in dem der Mensch als ein letztes Subjekt gesehen wird. Thomas verteidigt die Tatsache, daß Ijob mit Gott hadert: «Man könnte meinen, daß eine Diskussion des Menschen mit Gott sich wegen der Erhabenheit, mit der Gott den Menschen übersteigt, nicht gebührt. Aber dann muß man bedenken, daß die Wahrheit nicht anders wird, wenn andere Personen sie aussprechen. Deshalb kann derjenige, der die Wahrheit spricht, nicht ins Unrecht gesetzt werden, *wer auch immer sein Gesprächspartner sei.*» (Expositio in Job c.13 lect.2).

[30] «Spes, qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica; ... sed per fiduciam, quae nunc ponitur pars fortitudinis, homo *habet spem in seipso*, tamen *sub Deo.*» (IIa IIae q.128 art. unic. ad 2).

[31] Siehe u.a. G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, 4 Bde. (Paris 1956–1962).

[32] Summa contra gentiles III 69.

[33] Descartes, Traité des passions III art. 155–160.

[34] Spinoza, Ethica III 26.55; IV 52–53.55.57.

[35] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ethische Elementarlehre, Buch I. In der Ausgabe als Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 8, Hg.: W. Weischedel (Frankfurt [2]1978) 553–584, vor allem 568–571.

[36] B. Groethuysen, Les origines de l'esprit bourgeois en France (Paris 1927); mit einem erweiterten kritischen Apparat: B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde. (Frankfurt 1978; ursprünglich Hildesheim/New York 1927 und 1973). Von ihm beeinflußt sind u.a. L. Goldmann, Der christliche Bürger und die Aufklärung (Neuwied 1968) und D. Schellong, Christentum und bürgerliche Religion (München 1975). Siehe auch: CONCILIUM 15 (1975/5): Christentum und bürgerliche Religion. Vgl. L. Lemaire, Over de waarde van kulturen (Baarn 1976).

[37] «Le pouvoir exécutif de la conscience bourgeoise pour l'audelà» (Groethuysen, Les origines... [vgl. Anm. 36] 123).

[38] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse Nr. 260.261.267: F. Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe (Hg.: C. Colli/M. Montinari; Berlin 1968) 218–224.230–231.

[39] J.-B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) passim.

[40] E. Schillebeeckx, Christus und die Christen (Freiburg 1977) 718–720.

[41] J.-B. Metz, Produktive Ungleichzeitigkeit: J. Habermas (Hg.), Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit» (Frankfurt 1979) II 529–538; J.-B. Metz, Wenn die Betreuten sich ändern: Publik-Forum 9/13 (Heft vom 27. Juni 1980) 19–21.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren. Dominikaner. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie, 1959 Magister der Theologie. Seit 1958 Professor für dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur des «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a.: De sakramentele heilsekonomie (Antwerpen 1952); Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1959); Offenbarung und Theologie (Mainz 1965); Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971); Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1974); Christus und die Christen (Mainz 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg 1979). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, NL–6525 AJ Nijmegen, Niederlande.

Bas van Iersel

Der Weg des Gehorsams*

Jesu Lebensweg im Evangelium nach Markus

Einleitung

In den Büchern des Neuen Testaments werden die Wörter mit der Bedeutung Gehorsam/gehorsam nur äußerst sparsam für Jesus von Nazaret gebraucht. Um genau zu sein: nicht öfter als dreimal, und dann ausschließlich in Schriften, die von Paulus oder aus seiner Einflußsphäre stammen. Die wichtigste Stelle ist zugleich – wie es auf der Hand liegt – die bekannteste. In dem Hymnus in Phil 2, 6–11 kommen die Zeilen vor: «Indem er Knechtsgestalt annahm, uns Menschen gleich wurde und sich in seiner ganzen Erscheinung wie ein Mensch gab, erniedrigte er sich und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode» (VV. 7–8). Der letzte Sinnabschnitt dürfte, wie man annimmt, von Paulus selbst an den schon vorhandenen Hymnus angefügt worden sein.

Eine zweite Stelle ist der Römerbrief, dort wo geschrieben steht: «Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht» (5,19).

Schließlich gibt es noch eine Stelle im Hebräerbrief: «So hat er, obwohl er Sohn war, an dem was er litt, den Gehorsam gelernt» (5,8).

Auffallend ist, daß die drei Stellen unmittelbar oder mittelbar Bezug auf Jesu Leiden und Tod und darauf, was diese für andere Menschen bedeuten, haben. Im übrigen müssen wir sagen: eine magere Ernte! Zweimal das Nomen *hypakoé*, einmal das Adjektiv *hypékoos*, und das Verbum kein einziges Mal.

Aber selbst diejenigen unter uns, die von herausgerissenen Textfetzen liturgischer Perikopenbücher zehren müssen, werden sich an andere Aussagen erinnern, die auch mit Gehorsam zu tun haben, wie etwa das Wort Jesu im Garten Getsemani: «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.» Das macht deutlich, daß wir uns irren, wenn wir meinen, uns auf die Stellen beschränken zu können, in denen genaue Worte des einen Stammes *hypékoos/hypakoé* vorkommen. Wir müssen uns vielmehr weiter umschauen.

Aber wenn wir diese eine Beschränkung durchbrechen, scheint doch schnell eine andere geboten. Jesu Gehorsam kommt in den verschiedenen Büchern des

Neuen Testaments auf so viele auseinandergehende Weisen zur Sprache, daß es nicht möglich ist, dies alles in einer kurzen Beschreibung in eine Ordnung zu bringen, ohne in solche Trivialitäten zu verfallen, daß man sie besser ungelesen (und dann wohl auch ungeschrieben) lassen kann.

Darum bespricht dieser Aufsatz nur ein einziges Evangelium. Der Vorteil davon ist, daß wir es mit einem zusammenhängenden Bild von Jesus zu tun bekommen. Der Nachteil liegt darin, daß es eben nur ein einziges von verschiedenen Bildern ist. Aber das ist nicht so schlimm, weil selbst das gesamte Neue Testament uns nicht das vollständige und abgerundete Bild davon gibt, wie Jesus als gehorsame Person gewesen ist und was das für uns bedeutet.

Warum aber wählen wir aus den vier Evangelien eben gerade das des Markus aus? Aus zwei Gründen, die beide etwas Triviales an sich haben: Der erste Grund ist, daß einem kurzen Evangelium in einem kurzen Artikel am wenigsten Unrecht angetan wird. Der zweite Grund ist, daß ich dieses Thema am besten in meine derzeitige Forschungs- und Lehrtätigkeit einfügen kann.

Die Worte Jesu im Garten Getsemani können hierbei als Ausgangspunkt dienen. Sie lauten bei Markus anders als wir sie im Gedächtnis haben. Der Text, den wir im Gedächtnis haben, scheint die Fassung von Lukas zu sein. In Mk 14,36 steht: «Abba, Vater, alles ist dir möglich. Laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht, was ich will, sondern was du willst.» Ist das ein Ausspruch, der von sklavischem Gehorsam, von einem Beiseitestellen eigener Initiativen, eigener kreativer Pläne und Ideen zeugt? Ist das Kadavergehorsam, der nach heutigen westlichen Auffassungen menschenunwürdig ist? Wir werden sehen. Um aber sehen zu können, ist es erforderlich, erst im weiten Umkreis auszuholen und der Frage nachzugehen, auf welche Weise im Buch des Markus die Dinge Gottes und die Dinge der Menschen einander gegenüberstehen.

I. Was Gott will und was Menschen wollen

Daß Gott etwas anderes will als Menschen und daß Menschen gut daran tun, ihren Willen auf den Willen Gottes abzustimmen, wird manchmal mit und manchmal ohne polemische Akzente gesagt. Es ist sicherlich polemisch gemeint, wenn Mk berichtet, wie Jesus – der seine Vaterstadt und damit seine Familie für immer verlassen hat – auf seine Mutter und seine Brüder, die Kontakt mit ihm aufzunehmen suchen, reagiert. Auf die Mitteilung, daß sie nach ihm fragen, antwortet er: «Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?» Und während er seinen Blick über die Menschen, die in einem Kreis um ihn herum saßen, gehen ließ: «Dies sind meine Mutter und meine Brüder. Jeder, der den Willen Gottes tut, ist mir Bruder und Schwester und Mutter» (3, 33–35). Undeutlich bleibt, was genau die Alternative ist für das Tun des Willens Gottes. Tun, was man selbst will; tun, was andere wollen; nicht tun, was Gott will; oder vielleicht auch überhaupt nichts tun? Wohl wird deutlich, daß das Vollbringen von Gottes Willen ein Erkennungszeichen ist sowohl Jesu selber wie auch all derjenigen, die er als solche anerkennt, die ihm in einer neuen Familie verbunden sind.

Gegenüber denjenigen, die sich auf diese Weise mit Jesus verbinden, steht eine Gruppe von Menschen, die als Gegner auftreten: Schriftgelehrte und Pharisäer, Herodianer, Hohepriester und Älteste des Volkes. Von dieser Gegenpartei sagt Jesus, was in Jesaja geschrieben steht: «Menschengesetz ist, was sie lehren» (7,7), und er wirft ihnen vor: «Gottes Gebot laßt ihr außer acht und haltet Menschenüberlieferung fest» (7,8); «gar fein hebt ihr Gottes Gebot auf, um an eurer eigenen Überlieferung festzuhalten» (7,9), «und damit schafft ihr das Wort Gottes durch eure Überlieferung, die ihr selbst überliefert habt, ab» (7,13).

Aus mehr als einem Grund habe ich diese drei Stellen alle zitiert. Zunächst, um erkennen zu lassen, wie oft ein und dasselbe in einigen wenigen Textzeilen wiederholt wird. Sodann, um auf die Klimax hinzuweisen, die darin liegt. Was erst noch «Menschenüberlieferung» heißt, wird danach «eure eigene Überlieferung» und zu guter letzt die Überlieferung, die sie auch noch selbst überliefert haben. Es macht auch deutlich, daß dem Willen Gottes sowohl der eigene Wille wie der Wille der Menschen gegenübersteht. Und so wie die Anhänger Jesu dadurch gekennzeichnet werden, daß sie Gottes Willen vollbringen, ist es für seine Widersacher typisch, daß sie von Gottes Willen abweichen zuliebe von Vorschriften eigener Machart, die sich als Regeln vermummen, welche ihre Autorität einer alten Tradition entlehnen. Darum nennt Jesus sie «Heuchler» (7,6), als sie den Jüngern Jesu vorwerfen, sie hielten sich nicht an die von altersher geltenden Regeln (7,5).

Markus kennzeichnet auch noch an einer anderen Stelle ihr Auftreten als heuchlerisch, nämlich als Herodianer und Pharisäer ihn fragen: «Rabbi, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und nach niemandem fragst. Denn du siehst nicht auf die Person des Menschen, sondern lehrst den Weg Gottes nach der Wahrheit. Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen oder nicht?» (12, 13–15). Daß sie mit dem Wort «wahrhaftig» fechten, verstärkt nur noch ihre Heuchelei. So wie

man es bei Heuchlern erwarten kann, sind ihre Worte zum Teil wahr und zu einem anderen Teil unwahr. Daß Jesus «nach niemand fragt», ist nur insofern wahr, als er sich nicht darum kümmert, was andere Menschen über ihn denken und sagen. Er richtet sich nicht nach ihrem Willen. Aber es ist nicht wahr, insofern sie sagen wollen, daß er sich um *niemanden* kümmert. Das Gegenteil ist der Fall. Wenn Markus diese seine Gegner aber sagen läßt, daß Jesus in aller Wahrhaftigkeit Gottes Weg lehrt, ohne mit Menschen zu liebäugeln, so schließt sich das vollkommen an das an, was wir in Kapitel 7 gelesen haben. Er läßt hier diejenigen, die Menschensatzungen den Vorzug geben vor dem, was Gott will, den geistigen Steckbrief, Jesu, ihres Gegners, beschreiben.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang – obwohl dort das Wort «Gehorsam» nicht fällt und ebensowenig die Rede von Gottes Wille ist –, was im Kernstück des Buches über Jesus und Petrus berichtet wird. Es beginnt mit Jesu Frage an seine Jünger: «Für wen halten mich die Leute?» (8,27). Die Antwort bleibt naturgemäß innerhalb der Grenzen der anonymen Gerüchte: «Johannes der Täufer..., Elija..., einer der Propheten» (8, 28). Und was die Jünger selbst darüber denken, kommt im Grunde genommen auch nicht darüber hinaus, als Petrus antwortet: «Der Messias» (8,29). Die Antwort, die entscheidend und endgültig ist, wird vorläufig nicht von Menschen gegeben. Die richtige Antwort auf die Frage, wer Jesus ist, vernehmen die Seinen aus dem Himmel: «Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören» (9,7).

Aber diese Antwort wird erst vernommen, nachdem der Leser zunächst Kenntnis genommen hat von einer ungewöhnlich scharfen Diskussion zwischen Petrus und Jesus über dessen Tod, wobei Jesus sich mit der Feststellung gegen Petrus richtet, daß dieser jetzt nicht Gottes Sache, sondern die Sache der Menschen wähle. Petrus scheint aus einem Gefolgsmann zu einem Gegner geworden zu sein. Er ist ein Überläufer, weil er gegen Gott für die Menschen Partei ergreift.

Hier wird auch zum ersten Mal deutlich, daß derjenige, der den Menschen nicht nach dem Mund redet, damit rechnen muß, daß er – wie es in 9,31 heißt – in die Hände der Menschen überliefert wird. Und wer ihnen in die Hände fällt, weiß, daß er nichts Gutes von ihnen zu erwarten hat. Wer andererseits so wie Petrus darin einen Grund sieht, seinen Kurs zu ändern und einen anderen Weg einzuschlagen, fällt eine falsche Entscheidung. Er schlägt sich auf die Seite der Menschen und ist gegen Gott.

Wenn aber Jesus leiden *muß* (8,31), so bedeutet das noch nicht, daß Jesus sich willenlos einem Verhängnis unterwirft oder daß er sich ohne eigene Entscheidung nur dem unterwirft, was ihm von dem bestimmt ist, den er «Abba» nennt. Sein Gehorsam ist keine Gefügigkeit. Wenn es eine Stelle im Bericht des Markus gibt, aus der das klar hervorgeht, so ist dies wohl der Textabschnitt, der dem Bericht über Jesu Sterben vorausgeht. Vorübergehende und Gegner stimmen miteinander darin überein: «Ha du, der den Tempel niederreißt und in drei Tagen wieder aufbaut, rette dich selbst und steig herab vom Kreuze» (15,29–30), sagen die ersten. Und die Gegner spotten und höhnen: «Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen. Dieser Messias! Dieser König Israels! Soll er doch jetzt vom Kreuz herabsteigen, damit wir sehen und glauben» (15,31–32).

Der Leser des Buches weiß inzwischen – das scheint mir zumindest auf der Hand liegend –, daß Jesus sehr wohl vom Kreuz herabsteigen kann. Denn er hat noch ganz andere Dinge gelesen. Zum Beispiel, daß Jesus Herr über eine ganze Legion von Dämonen war, daß er einen Unglücklichen aus ihren Händen rettete und die Dämonen selbst in einer Herde von Schweinen ins Wasser trieb und sie so ertränkte (5, 1–20). Sollte er dann nicht auch sich selbst vom Kreuz befreien und eine Handvoll Soldaten abschütteln können? Wenn das nicht geschieht, dann nicht aus dem Grunde, daß er es nicht könnte, sondern daß er nicht will. Es ist eine Bestätigung seiner Entscheidung: «Nicht was ich will, sondern was du willst.»

Inzwischen erhebt sich nun wohl eine Frage: Wenn solch ein tiefgreifender Gegensatz besteht, zwischen dem, was Jesus eigentlich wollen möchte, und dem, was Gott will, und wenn dieser Gegensatz auch besteht zwischen dem, was Gott gebietet und dem, was Menschen wollen, wie erkennt Jesus dann eigentlich diesen Willen Gottes?

II. Ein Auftrag aus dem Himmel?

Die Frage, wie Jesus den Willen Gottes erkennt, wird im Markusevangelium nicht so beantwortet, wie wir es erwarten würden und wie es konventionellen Auffassungen entspricht: Danach sollte Jesus mit Gott auf eine Weise in Verbindung stehen, die sonst keinem Menschen gegeben ist, nämlich durch ein inneres Sehen und Hören, das unaufhörlich fortdauerte und das ihn keinen Augenblick lang im Ungewissen ließ darüber, was er zu tun hätte. Aber in dem Bild, das Markus von Jesus zeichnet, finden wir doch eigentlich gar nichts, was dem entspräche. Der Behauptung der Unaufhörlichkeit und der allumfassenden Reichweite dieses Kontaktes wird ausdrücklich widersprochen in 13,31, wo Jesus sagt, daß es auch dem Sohn nicht

gegeben sei, Tag und Stunde des Endes zu wissen. Wie aber hat Jesus dann nach Markus den Willen Gottes vernommen?

Mir scheint, daß die erste Seite des Buches hierüber Aufschluß gibt. Dort wird doch berichtet, wie es begonnen hat, was der Predigt Jesu in Galiläa vorausgeht (1, 14–15), dem Anwerben von Gefolgsleuten (1, 16–20) und der Hilfeleistung für Menschen, die dessen bedürfen (1, 21–34). An diesem Beginn erklingt zwar eine Stimme aus dem Himmel. Aber diese Stimme offenbart ihm nicht, was er zu tun hat. Die Worte «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich mein Wohlgefallen» (1, 11) wecken eher den Eindruck, daß sie bestätigen, was vorher geschehen ist. Was hat Jesus denn davor getan? Dasselbe, was die Menschen aus Judäa und alle Bewohner von Jerusalem vor ihm getan hatten: Er hatte auf die Stimme Johannes' des Täufers gehört, hatte sich eingereiht am Ende der langen Schlange von Menschen, die darauf warteten, unter dem Bekenntnis ihrer Sünden getauft zu werden, und als er dann an der Reihe war, hatte auch Jesus sich von Johannes im Jordan taufen lassen.

Wenn wir von dem ausgehen, was der Täufer zur Sprache bringt, könnte man wohl sagen, daß Jesus auf die Stimme dessen gehört hat, der in der Wüste ruft, und daß er auf den Ruf dieser Stimme hin einen anderen Weg eingeschlagen hat. Er hat Nazaret, seine Vaterstadt, und seine dort wohnenden Brüder und Schwestern verlassen, um sich völlig seinem Lebensauftrag zu weihen. Ob man nun Worte wie Berufung oder Bekehrung dafür verwendet, macht dann relativ wenig Unterschied. In jedem Falle hat er in dem Aufruf des Täufers die Stimme Gottes erkannt. Das dürfte bedeuten, daß es für ihn dem Markusevangelium zufolge keine andere und bevorzugte Weise der Erkenntnis des Willens Gottes gibt als für die anderen: durch die Stimme eines Menschen.

Daß dies nicht aus der Luft gegriffen ist, kommt auf überraschende Weise an einer anderen Stelle des Buches zum Ausdruck: Als in 11, 27–28 die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten Jesus fragen, mit welcher Vollmacht er so auftrete – besonders in Jerusalem und im Tempel –, antwortet Jesus mit einer Rückfrage: «Eine Frage will ich euch vorlegen: Antwortet ihr mir, dann werde ich euch sagen, in welcher Vollmacht ich das tue. War die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen? Antwortet mir» (11, 29–30). Jesus bekommt keine Antwort und sagt dann auch selber nichts mehr. Aber auch so hat er seinen Gegnern die Antwort schon gegeben.

Johannes ist durch Gott gesandt. Und sowohl die Taufe wie die Botschaft des Johannes kommt von Gott. Jesus hat in seiner Stimme die Stimme Gottes vernommen. Die Worte eines Menschen, der seinen Lebensweg gekreuzt hat, haben ihm den Willen Gottes offenbart. Die Kursänderung – von den Gegnern verweigert (11, 31) und von Jesus vollzogen – macht den Gegensatz zwischen beiden so evident und unwiderruflich, daß Jesus darin eine Legitimation erblickt, um so gegen sie auftreten zu können. Und wenn im Markusevangelium eine Stimme aus dem Himmel bestätigt, daß Jesus die Worte des Täufers wohl begriffen hat, und daß er getan hat, was diese Worte von ihm fordern, dann kann diese Stimme offensichtlich nicht als eine Legitimation gegenüber seinen Feinden dienen, selbst wenn er ihnen auf dem Umweg über ein Gleichnis aufweist, daß derjenige, dessen Tod sie planen (11, 18), von Gott als sein Sohn betrachtet wird (12, 1–12).

Wenn Jesus der Stimme Gottes Gehör verleiht, so ist das im Markusevangelium dasselbe wie eine positive Reaktion auf den Aufruf des Täufers. In diesem Lichte kann es uns auch nicht verwundern, daß Jesu eigene Verkündigung bis zu einem gewissen Punkte eine Fortsetzung dessen ist, was der Täufer gepredigt hatte. Bei beiden geht es um Bekehrung (1, 4.15). Und es braucht ebenso wenig zu verwundern, daß das Markusevangelium auch sonst eine Parallele zieht zwischen Jesus und Johannes. Das geschieht zum Beispiel in der Art und Weise, wie der Autor in 1, 14 die Gefangennahme des Johannes in Worte faßt (das Wort «überliefern» ist im Hinblick auf Personen im folgenden Jesus [3,19; 3,31; 10,33; 14,10.11.18.21. 41.42.44; 15,1.10.15] und Jesu Jüngern [13,9.11. 12] vorbehalten). Es ist auch von Belang, daß genau so wie von Jesus auch über den Täufer eine Art Passionsbericht in den Text aufgenommen ist (6,17–29) und daß – wenn auch nur durch den Mund des Herodes – die Rede von der Auferstehung des Täufers ist (6, 14–16).

Diese Parallelsetzung Jesu mit dem Täufer wird aber nicht mehr durchgezogen, wo Markus über die Tätigkeit Jesu berichtet. Die Tätigkeit des Johannes beschränkt sich auf Verkündigen (1, 2–8), Anklagen (6,18) und Taufen (1,4.5.9). Daß Jesus taufen würde, wird im Buch des Markus nirgends berichtet. Demgegenüber wird vieles von ihm berichtet, wovon wir mit Bezug auf Johannes nichts hören. Jesus tut große und bemerkenswerte Dinge. Dabei fällt aber auf, daß er dies nicht nur ohne alle demonstrative Zielsetzung (ganz im Gegenteil!), sondern nicht einmal auf eigene Initiative tut. Das stereotype Bild Jesu, der auszieht, um überall Gutes zu tun, um damit sichtbar zu machen, wer er ist, und was Gott den Menschen offenbaren will, suchen wir im Markusevangelium vergeblich.

Das gilt genau so von demjenigen, der Wunder wirkt, um damit sein Recht zu beweisen und sich zu legitimieren. Wo Jesus selbst eine entsprechende Initiative ergreift, hat das Bezug auf die Verkündigung der guten Nachricht (1,14–15; 1, 38), auf die Werbung von Menschen, die mit ihm gehen sollen (1, 16–20; 2, 14.17; wenn die Initiative von einem anderen ausgeht, läuft das ganz anders ab: 5, 18–19; 10, 17–22) und auf Angriffe gegen Mißstände und Gegner (3, 1–5; 11, 15–17; 12, 35–40).

Nirgendwo aber sehen wir Jesus auf die Suche gehen nach Kranken, Armen, Besessenen, so als würde er dazu getrieben durch eine innere Stimme oder einen himmlischen Auftrag. Er begegnet diesen Menschen ganz einfach auf seinem Weg (1, 23; 3, 1), sie kommen selbst (1, 40; 3, 10; 5, 2; 5, 27–28; 10, 47), oder wenn es sich um Kinder handelt, kommen ihre Eltern auf Jesus zu (5, 22; 7, 25–26), er wird zu ihnen hingeführt (1, 30; 5, 22–23), oder sie werden zu ihm gebracht (1,31; 2,3; 6, 55–56; 7, 32; 8, 22; 9, 17). Auch die beiden Speisungsberichte haben etwas davon, insofern sie beginnen mit Menschen, die Hunger haben (6, 35; 8,2) wodurch Jesus auf den Gedanken kommt, daß für sie etwas getan werden muß.

Es liegt ganz auf dieser Linie, daß diese Art von Berichten durchweg beginnt mit einer Bitte, die an Jesus gerichtet wird (1, 30. 40; 2, 3–4; 4, 38; 5, 23. 27; 7, 26. 32; 8, 22; 9, 18; 10, 47–48). Man kann ohne Übertreibung sagen, daß Jesus fast ausschließlich dann für Menschen tätig wird, wenn er darum gebeten wird oder wenn die Situation dies erforderlich macht. Wenn er dabei gegen eine Stimme gehorsam ist, kommt diese in der Regel darin zum Klingen, daß *Menschen* ihn bitten und zu ihm sprechen. Wenn Jesus einen Auftrag aus dem Himmel empfängt, dann vernimmt er diesen vermittelt durch Stimmen, die hier auf Erden erklingen und die auch von anderen vernommen werden können, und nicht aufgrund des Vorrechtes einer besonderen Erleuchtung.

III. Eine Person und die Menschen

Die Folgerung in den vorausgehenden Zeilen scheint auf den ersten Blick nur mühsam oder gar nicht auf einen Reim zu bringen zu sein mit der Folgerung des vorausgehenden Abschnitts, daß nämlich im Markusevangelium ein Gegensatz bestehe zwischen dem, was Gott gebietet, und dem, was Menschen wollen. Wenn wir aber ganz genau hinschauen und auf die verwendete Terminologie achten, erscheinen die beiden Schlußfolgerungen aufs Ganze gesehen nicht als einander widersprechend. Der Widerspruch entsteht erst, wenn *wir* eine Anzahl von Berichten zusammenfassen zum Zwecke einer allgemeinen Schlußfolgerung und dann sagen, daß Jesus Gottes Wille vernehme aus dem, was Menschen ihm sagen und was sie von ihm erbitten. Wenn wir aber von «Menschen» sprechen, müssen wir bedenken, daß es in allen konkreten Berichten tatsächlich immer um eine oder mehrere konkrete Personen, oder wenn man so will: um Berichtpersonen geht.

Die Worte, mit denen diese Personen beschrieben werden, können mehr oder weniger Gegebenheiten hinsichtlich einer solchen Person beinhalten. Das eine Mal wird er oder sie beschrieben als «jemand, der in der Macht eines unreinen Geistes» war (1,23; 5,2), oder «mit einer lahmen Hand» (3,1), «ein Besessener» (5,15), «ein Lahmer» (2,2), «ein Taubstummer» (7,32), «ein Blinder» (8,22). Dann wieder vernehmen wir mehr über eine solche Person, zum Beispiel daß es sich um die Schwiegermutter des Petrus handelt, die mit Fieber zu Bett liegt (1,30), um die Tochter einer hellenischen Frau aus Syrophönizien, die krank ist (7,25–26), oder um das zwölfjährige Töchterchen des Jairus, eines Synagogenvorstehers (5,22.42), oder um den blinden Bettler Bartimäus, der am Wegrand sitzt (10,47). Über eine Frau mit Blutfluß hören wir sogar ein ganzes Stück ihrer Krankengeschichte (5,27–28). Und von Johannes dem Täufer, dessen Stimme am Anfang der Geschichte des Wirkens Jesu steht, wird uns mehr berichtet, als wir in einer Zeile zusammenfassen können. Mit anderen Worten: Es sind zwar Menschen, aber niemals «*die* Menschen», durch die Jesus den Willen Gottes erkennt.

Daß Markus tatsächlich diesen Unterschied macht, möge daran verdeutlicht werden, daß er – mit einer Ausnahme (8,24) – den Ausdruck «die Menschen» immer in einem ungünstigen Sinne verwendet (7,7.8.21; 8,27.33; 9,31; 11,30.32). Außer in den – im vorausgehenden bereits kurz besprochenen – drei Passagen 7,1–23, 8,27–33 und 11,27–33 kommt das deutlich zum Ausdruck in der Leidensankündigung von 9,31, wenn wir diese vergleichen mit den übrigen Stellen, die das Leiden und den Tod des Menschensohns ankündigen.

In 9,31 lesen wir: «Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen überliefert werden, und sie werden ihn töten.» Wenn auf den ersten Blick nicht deutlich werden sollte, wer «die Menschen» sind, können die Stellen 8,31 («von den Ältesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten verworfen») 10,33 («der Menschensohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten überliefert werden») und 14,41 («der Menschensohn wird in die Hände der Sünder überliefert werden») Aufschluß geben. Sie machen deutlich, daß mit «den Menschen» die Gegner Jesu

gemeint sind, die ihm nach dem Leben trachten. Und das macht deutlich, daß dort, wo Markus von «den Menschen» spricht, diese Worte eine negative Färbung tragen, und nicht eine neutrale, geschweige denn eine günstige Bedeutung haben.

Wichtiger aber ist, daß wir auf dem Wege über die hier sichtbar gewordenen Gegner und ihre Identifizierung mit «den Menschen» Einblick gewinnen in zwei Typen von Gehorsam. Um hier mehr davon zu begreifen, ist es erforderlich, zunächst eine Reihe von Gegensätzen zwischen Jesus und seinen Gegnern näher zu betrachten, wie sie vor dem Bericht über das Leiden im Buch sichtbar werden.

Schon in 1,22 kommt der erste Gegensatz zur Sprache: Jesus lehrt wie einer, der Vollmacht hat, und nicht so wie die Schriftgelehrten. Damit ist wohl gemeint, daß die Schriftgelehrten ihre Autorität der Verbindung mit dem entlehnen, was sie an alter Überlieferung wiederholen. Jesus dagegen hat unmittelbare, persönliche Autorität. Er braucht sich nicht auf Vorgänger zu berufen. Diese seine Autorität wird sichtbar in der unverkennbaren Macht, die er über die Dämonen hat (1,27). Die Schriftgelehrten – die aus der Stadt kommen, in der Jesu Tod geplant wird und dann auch stattfinden wird (3,22) – erklären dies so, daß Jesus einen Bund geschlossen habe mit einem mächtigeren Dämon, mit dem Fürsten der Teufel (3,22). Aber Jesus macht deutlich, daß sie dann verkennen, daß in ihm kein *böser* Geist, sondern der *Heilige* Geist wirksam ist, der seit seiner Taufe im Jordan in ihm anwesend ist (1,10; 3,29). Sie stellen die Wirklichkeit auf den Kopf und lästern den Heiligen Geist (3,29–30). Und je weiter der Bericht des Markus fortschreitet, lernt der Leser eben die Schriftgelehrten selbst und andere Jerusalemer Autoritäten als diejenigen kennen, die mit dem Obersten der Teufel unter einer Decke stecken.

Es spricht wohl fast für sich selbst, daß die Gegner Jesus auch die Vollmacht absprechen, Sünden zu vergeben (2,1–12), und daß sie ihm vorwerfen, er gebe sich mit Sündern und Zöllnern ab (2,16). Vor allem die Beobachtung des Sabbats ist ein Punkt, an dem die Gegensätze scharf zum Vorschein kommen (2,18–3,6). Die Gegner werden geschildert als Menschen, die das Halten der Sabbatvorschriften wichtiger finden als die Hilfeleistung für Menschen. Jesus kehrt diese Rangfolge um (2,27) und fordert sie dadurch heraus, daß er an einem Sabbat in der Synagoge in ihrer Gegenwart demonstrativ einem Behinderten den Gebrauch seiner Hand zurückgibt (3,2–5). Er motiviert das mit der Frage «Ist es nicht eher erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun als Böses? Ist es nicht besser, jemand zu retten, als ihn zu töten?» (3,4). Der Bericht macht es unmöglich, dies bloß oder vornehmlich als ein abstraktes Prinzip zu verstehen. Die Worte Jesu enthüllen auch, was für Menschen seine Gegner sind. In derselben Perikope verlassen sie doch am Sabbat die Synagoge, um im Anschluß an das Vorgefallene mit den Herodianern ein Komplott zu schmieden, um Jesus aus dem Weg zu räumen (3,6). Den Sabbat, den Jesus gebraucht, um jemandem dadurch Gutes zu tun, daß er ihm den Gebrauch seiner Hand wiedergibt, gebrauchen sie, um Jesu Tod zu planen.

Damit kommen einige Aspekte der Art und Weise zum Vorschein, wie der Gehorsam Jesu und der Gehorsam seiner Gegner einander gegenüberstehen. Der Gehorsam der Gegner Jesu ist der Gehorsam gegen die Tradition, gegen das Vorgegebene. Er führt zu Wiederholung, Routine, Zwanghaftigkeit, Unfreiheit. Der Gehorsam Jesu geht dagegen ein auf die Herausforderung durch den Augenblick, er ist nicht reproduktiv, sondern kreativ, verkörpert menschliche Freiheit, Gesundheit und Glück. Er ist sicherlich keine Gefügigkeit und sklavische Folgsamkeit im Blick auf einen vorprogrammierten Lebensweg, wie viele es sich bequem vorstellen. Im Gegenteil: Er muß sich ständig aufs neue entscheiden und auswählen, weil nicht die vorgegebenen Regeln der Tradition seinen Lebensweg als Versagen erscheinen lassen, sondern die Bedürfnisse konkreter Menschen ihn immer wieder vor neue Herausforderungen stellen. Jesus läßt sich nicht durch «die Menschen» leiten, was eigentlich so viel heißt wie durch die gesellschaftlichen Konventionen, sondern durch den Willen Gottes.

Und damit kommt ein noch tiefergreifender Gegensatz zum Vorschein: Denn der Gott Jesu ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden (12,27). Eben in dem Bericht über die Heilung des Mannes mit der lahmen Hand (3,1–6) und dem Hinweis auf Jesu Tod (3,6) kommt haarscharf zum Vorschein, in welcher Hinsicht Jesus dem Gott der Lebenden gegenüber gehorsam ist. Sein Gehorsam spiegelt eben dies wider: Er ist auf Leben, Wohlsein, Rettung ausgerichtet. Der Gehorsam seiner Gegner dagegen auf Tod und Untergang, so wie es aus der Art und Weise hervorgeht, wie sie sich Jesus gegenüber verhalten. Und das beinhaltet für Jesus, daß sein Leben zwar nicht durch einen alle Einzelheiten regelnden Willen Gottes geleitet wird, daß er aber ebensowenig jeden beliebigen Weg einschlagen kann. Gehorsam gegen Gott bedeutet für Jesus, daß er sich von einer Grundhaltung leiten läßt, die auf Heil und Heilen ausgerichtet ist, und die seiner Überzeugung Gestalt verleiht, daß das erste Gebot für sich allein nicht genügt, sondern erst ganz erfüllt wird, wenn man auch das zweite befolgt: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (12,31).

IV. Gehorsam bis zum Tod

Jesu Gehorsam ist keine Passivität, keine willenlose Fügsamkeit. Er äußert sich vielmehr gerade in Aktivität und Kreativität. Das erscheint anders in dem Abschnitt des Markusevangeliums, den wir nicht ohne Grund den Passionsbericht nennen. Von der Gefangennahme im Garten an, wo er buchstäblich in die Hände der Menschen gefallen ist, *wird* an ihm gehandelt. Die Worte, die in Apg 8, 32–35 vor dem äthiopischen Oberkämmerer auf Jesus angewandt werden – «Wie ein Schaf sich zur Schlachtbank führen läßt und wie ein Lamm vor dem, der es schert, keinen Laut von sich gibt, so tut er seinen Mund nicht auf» (Jes 53,7) –, erscheinen als eine ausgezeichnete Wiedergabe der Ereignisse in Jesu letzten Tagen. Ja, es gibt Leute, die bei der Erwähnung des Schweigens Jesu vor dem Hohen Rat und vor Pilatus (14,61; 15,5) – meines Erachtens zu Unrecht – auf diese Worte bei Jesaja verweisen.

Aber der Eindruck von Passivität erscheint unrichtig, wenn wir gut hinschauen und wenn wir den Passionsbericht zur richtigen Zeit beginnen lassen, nämlich bei 8,27, wo Jesus fest entschlossen mit den Zwölfen aufbricht und ihnen deutlich macht, daß das Ende dieses Weges gekennzeichnet ist durch sein Leiden, seine Verwerfung und seine Auferstehung (8,31). Hier fällt zum ersten Mal im Markusevangelium das Wort «müssen». Was über den Menschensohn kommen wird, ist unvermeidlich. Aber welcherart ist diese Unvermeidlichkeit? Die Unvermeidlichkeit, die von einem zwingenden Gott verhangen ist, die Unvermeidlichkeit eines unentrinnbaren Schicksals? Darauf wollen wir später noch zurückkommen.

Wie in 8,31, wo die Schriftgelehrten und die Hohenpriester genannt werden, für aufmerksame Leser schon erkennbar war, führt dieser Weg nach Jerusalem (10,32–33). Jesus geht dorthin, weil er dort in die Hände der Menschen überliefert werden wird (9,31). Aber das geschieht nicht, ohne daß er selbst das will und daran – wie es offensichtlich ist – in einem gewissen Maße mitwirkt. Er geht nicht bloß nach Jerusalem, sondern fordert seine Gegner auch deutlich heraus, provoziert sie durch einen triumphalen Einzug in den Tempel (11, 1–11) und die Reinigung dieser heiligen Stätte (11,15–19). Er enthüllt ihnen in einem Gleichnis, was zu tun sie tatsächlich im Begriffe sind (12, 1–12), deutet in verschlüsselter Redeweise an, daß er denjenigen kennt, der ihn verraten wird (14, 12–21), und er geht diesem – nach einem inneren Kampf in der Einsamkeit von Getsemani (14, 32–41) – erhobenen Hauptes entgegen (14, 42). Erst von dem Augenblick an, da er in die Hände «der Menschen» gefallen ist, wird ihm die Initiative entzogen. Das einzige, worüber er noch verfügen kann, sind seine Stimme und sein Wort. So kann er schweigen vor dem Hohen Rat, bis er gefragt wird, ob er der Messias sei, der Sohn des Hochgelobten (14, 61). Die Antwort lautet eindeutig und ohne alle Umschweife positiv. Aber er fügt noch hinzu, daß er – der Menschensohn – bei seiner Wiederkehr als Richter über seine Gegner urteilen wird (14,62).

Daß Jesus seinem Tod so aktiv entgegengeht, hat augenscheinlich nichts zu tun mit einer Art Leidensmystik oder mit Todessehnsucht oder Lebensmüdigkeit. Was in Getsemani geschieht (14, 32–42), läßt darüber keinen Zweifel. Das hat im Gegenteil wohl mit dem zu tun, wovon wir in 10,45 lesen: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen.»

Man sollte dabei aber nicht zu bequem an eine Theologie der Erlösung denken, wonach eine Schuld gegenüber Gott nur mit Blut gesühnt werden könnte. Das Wort «Lösegeld» verweist eher auf einen Feind, an den es ausgezahlt werden muß, in früheren Zeiten den Eigentümer eines Sklaven oder einen Feldherrn, der Kriegsgefangene gemacht hat und nun festhält; in unserer Zeit kann man eher denken an Besetzer und Terroristen, die für die Freilassung von Geiseln Geld fordern. Darum wage ich bei dem Lösegeld in 10, 45 nicht an Gott zu denken als denjenigen, der dieses Lösegeld, das zu zahlen ist, festgesetzt hat. Es sind vielmehr – so scheint mir – die Gegner Jesu, die sein Leben fordern (im Markusevangelium ab 3,6), und es ist nicht nebensächlich, daß er einen gewaltsamen Tod erleidet. Er wird von Feinden umgebracht. Als Jesus ihnen mit seinem Einzug in Jerusalem entgegengeht und sie dort herausfordert, geschieht das, weil er diesen Gegnern weiterhin bis aufs äußerste widersprechen und entgegenhandeln muß. Wenn er aufhören würde, mit ihnen zu streiten, würde er verkennen, was der innerste Kern seiner Botschaft (daß die Zeit des Heils angebrochen ist und daß die Menschen im Blick darauf ihre Lebensweise ändern müssen) und die Grundrichtung all seines Tuns ist.

Und damit wird das «Müssen», das in 8,31 dem Aufbruch nach Jerusalem vorausgeht, auch inhaltlich gefüllt. Dieses Müssen hat zu tun mit dem Willen Gottes, der den Lebensweg Jesu bestimmt, und dem er gehorchen will. Wenn aber dieses «Müssen» auch Bezug hat auf Jesu Tod am Kreuz, dann nicht aus dem Grunde, weil der Gott der Lebenden für seinen Sohn Jesus eine Ausnahme machen würde – denn er will für alle Menschen und somit auch für seinen Sohn an sich immer das Leben und nicht den Tod –, sondern weil es

Menschen gibt, die sich bis zum äußersten gegen ihn auflehnen und dabei auch nicht davor zurückschrekken, ihn zu ermorden.

Von besonderer Wichtigkeit für die Leser des Buches ist folglich, daß Jesus den Weg nach Jerusalem nicht für sich allein einschlägt. Er wird begleitet von seinen Jüngern. So wird dieser Reisebericht zugleich ein Lernprozeß für den Leser, der sich als einen Anhänger Jesu betrachtet. Dieser Lernprozeß wird ihn aus einem Blinden (8,22) zu jemandem machen, der sehend wird und Jesus wirklich auf seinem Weg nachfolgt (10,52). Was Nachfolgen wirklich bedeutet, macht das Buch deutlich in dem Gespräch Jesu mit Petrus nach der ersten Leidensankündigung und die darauf folgenden Aussagen (8, 31–9,1).

Auch hierfür sind die bereits früher zitierten Worte von Belang: «Hinweg von mir, Satan! Denn du denkst nicht an die Sache Gottes, sondern die der Menschen» (8,33). Und wer wirklich Jesus folgen will – mag er nun Petrus heißen oder nicht –, bekommt zu hören, daß er sich selbst verleugnen und sein Kreuz auf sich nehmen muß, das soll heißen: genauso wie Jesus sein Leben preisgeben (8,34–35). Wir sind nur allzu leicht geneigt, mit Lukas (9,23) diesen Worten einen übertragenen Sinn zuzusprechen. Ich meine, daß sie buchstäblich zu verstehen sind. Sie haben zu tun mit Christen, die ebenso wie Jesus vor einen Richter geschleppt werden und dort unter Druck gesetzt werden, ihrem Glauben abzuschwören, Jesus zu verleugnen und damit ihr Leben zu retten (vgl. Mk 13,9–13; 4,17; 10,30)[1].

Wer darauf eingeht, der rettet tatsächlich den bloßen Leib, aber er geht des eigentlichen Lebens verlustig. Wer dann so wie Jesus dem Tod trotzt, der wird erst wahrhaft leben. Es ist nicht so, daß Selbstentfaltung abgelehnt würde und Selbstverneinung an die Stelle von Selbstbestätigung treten müßte. Wer diese Worte so liest, der übersieht, daß diese Worte in Verbindung stehen mit dem Weg nach Jerusalem, dem Ort, an dem Jesus vor Gericht stehen wird. Dieses Jerusalem ist nicht das himmlische Jerusalem der Apokalypse. Es steht in bezug auf diejenigen, die Jesus folgen, für den jeweiligen Ort, an dem sie verfolgt werden. Wer vor einem Gericht vor die Entscheidung gestellt wird, dem muß das Bekenntnis zu Jesus auch Folterung und Exekution wert sein.

Mit anderen Worten: Gehorsam bis zum Tod ist auch für die Anhänger Jesu keine Mentalität, die Lebensverneinung oder Selbstverachtung einschließen müßte. Der Tod, von dem hier die Rede ist, kommt zustande durch die Hinrichtung am Kreuz oder mit anderen Mitteln. Ein Christi muß nicht auf so etwas aus sein. Wohl aber weiß er, daß sein gläubiges Handeln und Reden ihn in eine Position bringen können, in der eines guten Tages etablierte Mächte und Interessen auf ihn stoßen können.

Das ist nicht immer und überall aktuell. In dem Land zum Beispiel, in dem ich diesen Aufsatz schreibe, kann davon derzeit keine Rede sein. In anderen Ländern aber, in denen dieser Aufsatz möglicherweise auch gelesen wird, sehr wohl. Zwar werden gläubige Menschen heutzutage nicht vor Gericht geschleppt, um Jesus abzuschwören, aber wenn sie mit dem Bekenntnis zu Jesus Konsequenzen verbinden, die den Machthabern nicht genehm sind, werden sie entführt, gefoltert, deportiert, ihrer Bürgerrechte beraubt, insgeheim niedergeschossen als Feinde des herrschenden Regimes oder als staatsgefährliche Elemente. Wenn sie dem Weg Jesu gehorsam bleiben, ist das das gerade Gegenteil von Passivität und Fügsamkeit. Und wenn das Buch des Markus auch sagt, wer der erste sein wolle, müsse der Diener und Sklave aller sein (10,44), dann meint das nicht die Servilität des Speichelleckers, des Unterwürfigen, der immer nur Befehle braucht. Es ist vielmehr die Gestalt einer höchsten Freiheit, die Menschen so konsequent macht, daß sie selbst dort keine Grenze ziehen, wo ihre Handlungen Freiheitsberaubung, Folterung und Hinrichtung zur Folge haben könnten.

[1] Für eine nähere Ausarbeitung dieses Themas siehe B. van Iersel, The Gospel according to St. Mark – Written for a Persecuted Community?: Nederlands Theologisch Tijdschrift 34 (1980) 15–36.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BAS VAN IERSEL

1924 in Heerlen (Südlimburg) geboren. Montfortanermissionar. 1950 zum Priester geweiht. Studium an den Universitäten Nimwegen und Löwen. Doktor der Theologie und Professor für die Exegese des Neuen Testaments an der Universität Nimwegen. Redaktionsmitglied des «Tijdschrift voor Theologie» und der Zeitschrift «Schrift». Von seinen Veröffentlichungen sei hier nur eine erwähnt: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (1961). Anschrift: Mgr. Suyslaan 4, Heilig Landstichting, Nijmegen, Niederlande.

Pierre de Locht

Gibt es in der Kirche die Freiheit zum Gehorsam gegen den Heiligen Geist?

Als Petrus und die anderen Apostel von dem Hohenpriester und dem Hohen Rat beschuldigt wurden, daß sie das strenge Verbot, die Lehre Jesu zu verbreiten, übertreten hätten, antworteten sie: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,32).

In den zwanzig Jahrhunderten, die das Christentum bis heute überdauerte, hat man sich immer wieder auf eine Autorität berufen, die jeder menschlichen Autorität übergeordnet ist: auf den Heiligen Geist, «den Gott allen verliehen hat, die ihm gehorchen» (Apg 5,32). Die Märtyrer werden von ihm zum Martyrium ermutigt. Er ermuntert Männer und Frauen, am Evangelium festzuhalten in den Ländern, in denen der Glaube verfolgt oder behindert wird.

Nun ist es aber so, daß man sich meistens dann auf den Heiligen Geist und seine Inspiration (Apg 5,32: «wir und der Heilige Geist») beruft, wenn weltliche Behörden die Christen und die Kirche verfolgen, um dann den Gehorsam gegenüber Gott dem Gehorsam gegenüber menschlicher Autorität vorzuziehen. Kann aber ähnliches auch innerhalb der Kirche einen Sinn haben? Kennt auch der christliche Gehorsam diese schwierige und schmerzhafte Spannung zwischen vorgegebenen Normen und den Eingebungen des Heiligen Geistes?

«Die wahre Freiheit ist ein erhabenes Zeichen des Bildes Gottes im Menschen», heißt es in *Gaudium et Spes* 17. In der Erklärung über die Religionsfreiheit scheint das Zweite Vatikanum allerdings nur an eine Freiheit gegenüber der staatlichen Macht zu denken: «Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zu Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet. In gleicher Weise fordern sie eine rechtliche Einschränkung der öffentlichen Gewalt, damit die Grenzen einer ehrenhaften Freiheit der Person und auch der Gesellschaftsnormen nicht zu eng umschrieben werden» *(Dignitatis humanae 1).*

Die Entstehung des Ungehorsams

In den verschiedenen Gesellschaften und in verschiedenen Gemeinschaften steht der Protest gegen die anerkannte Autorität in keinem besonders guten Ruf. Kritik und Protest werden von den Vertretern der herrschenden Ordnung und von all denen, die ein Gleichgewicht verteidigen wollen, das oft genug nur mit viel Mühe hergestellt wurde, als negativ eingestuft. Man befürchtet, daß sie Ordnung und Ruhe und gar die Gesellschaft oder die konkrete Gemeinschaft selbst zerstören. Auch der katholischen Kirche ergeht es hier nicht anders. Man kann daran erinnern, daß es nach Paul VI. in der Kirche keinen Platz gibt für eine «Gehorsamsverweigerung aus Gewissensgründen», die den Gehorsam in der Kirche zerstöre (Ansprache vor der Rota am 4. Februar 1977, vgl. Doc. cath. vom 6. März 1977, Spalte 207).

Man kann sich fragen, ob eine solche Sicht auf Gewissensentscheidungen, durch die bestimmte kirchliche Vorschriften übertreten werden, nicht ein bißchen einseitig ist und ob sie die Entstehung einer solchen Gewissensentscheidung auf dem Hintergrund des christlichen Gehorsams nicht falsch einschätzt. Es dürfte nützlich sein zu beschreiben, wie eine solche Gewissensentscheidung oft entsteht.

Man meint zu leicht, daß der Protest notwendigerweise auf eine verwirrte Psyche hinweist, daß sie ein Zeichen sein muß für das Unvermögen, sich anzupassen und einzuordnen, daß sie auf einen Geist von Revolte und Widerspruch hindeutet. Damit übersieht man, daß eine Gewissensentscheidung gegen bestimmte Vorschriften der Kirche sehr wohl einer tiefen und ehrlichen Anhänglichkeit gegenüber der kirchlichen Lehre und Disziplin entspringen kann.

Es geschieht ja öfters, daß man, belehrt durch die eigene Erfahrung, herausgefordert durch die allgemeine gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung, als Folge eines vertieften Studiums oder beim Zusammentreffen verschiedener ähnlicher oder anderer Gründe anfängt, in der eigenen Wirklichkeit oder in der Botschaft, aus der man lebt oder die man weitergibt, neue Aspekte zu entdecken. Vielleicht war ein solcher Aspekt bisher nicht genügend beachtet, wurde ein solcher Wert oder eine solche Dimension des Lebens oder der Existenz zu sehr im Schatten gelassen. Jetzt aber bekommen sie eine neue Bedeutung, sie zeigen neue Umrisse. Eine solche Änderung des Bewußtseins geschieht allmählich: es gibt eine Geschichte der Entdeckung, die als positiv, als eine Bereicherung eingestuft wird. Man hat nicht die Absicht, irgend etwas zu zerstören, sondern die neu entdeckten oder neu hervorgehobenen Werte werden mit dem gesamten Wert-

empfinden und der gesamten Weltanschauung in Zusammenhang gebracht. Man spricht darüber mit Freunden oder mit Gesprächspartnern, von denen man annimmt, daß man mit ihnen ernsthaft darüber reden kann. Im Gespräch präzisiert und vertieft man die gewonnenen Einsichten. Es wächst die Überzeugung ihrer Richtigkeit und Fruchtbarkeit.

Wenn man aber dazu kommt, einem breiteren Kreis die Einsichten mitzuteilen, die man für konstruktiv und für eine Bereicherung hält, erlebt man öfters erstaunt, daß nicht alle sich bereit zeigen, eine solche Entdeckung für richtig und wichtig zu halten und daß sie Widerspruch findet. Die anderen haben dann nicht die Entstehung einer solchen Einsicht von innen heraus miterlebt und sind deshalb nicht fähig, sich von der Richtigkeit der neu entdeckten Werte überzeugen zu lassen. Sie sind vor allem dadurch beunruhigt, daß so vieles in Frage gestellt zu sein scheint. Denn so positiv die neuen Einsichten für diejenigen sind, die die Freude ihrer Entdeckung und Vertiefung erlebt haben, so zerstörerisch erscheinen sie denjenigen, die bei ihrer Beurteilung von der herrschenden Ordnung ausgehen.

Es ist sehr verständlich, daß oft so negativ reagiert wird. Wer noch nicht die Möglichkeit hatte, sich mit dem Sinn und dem eventuellen Reichtum einer Erneuerung ausgiebiger auseinanderzusetzen, meint an erster Stelle das zu sehen, was dadurch zusammenbrechen würde. Es kann aber auch seine positiven Seiten haben, wenn solche Einsichten sogar von der Obrigkeit abgelehnt werden, denn dann wird man gezwungen, sie so zu vertiefen, zu präzisieren und so auf die Probe zu stellen, daß sie jeder Kritik standzuhalten vermögen. Jede Erneuerung hat verschiedene Seiten. Der Widerstand, auf den sie stößt, wird fruchtbar sein können, wenn zwischen den Verteidigern und den Gegnern gegenseitiger Respekt und die Bereitschaft, einander zu hören, besteht. In den romanischen Sprachen gebraucht man gerne das Wort «kontestieren», wenn man von Widerrede oder Protest spricht. Dieses Wort wird in einem bekannten Wörterbuch (Petit Robert) erklärt als: «für etwas plädieren, indem man seine Beweise und Zeugen vorstellt.» Oft aber besitzt man keine solche Möglichkeit, seine Argumente vorzubringen, und dann wird die «Kontestation», der Protest oder die Erneuerung, nicht richtig verstanden. Die Personen, die für die Erneuerung oder den Protest waren, werden dann oft ungerecht eingeschätzt.

Zwei Dimensionen der Treue

Es zeichnet sich dann für diese Personen ein schwieriger Konflikt zwischen zwei Formen der Treue ab. Einerseits fühlt man sich der Gemeinschaft verpflichtet, der man nach wie vor ganz angehören will. Auch will man der Hierarchie keineswegs die ihr eigene Verantwortung absprechen. Andererseits aber will man auch dem eigenen Gewissen, den eigenen Einsichten und Überzeugungen und der Wirklichkeit des Lebens sowie der Dynamik von Befreiung, die man entdeckt zu haben meint, treu bleiben. Was fordert nun der Gehorsam in einer solchen Spannung zwischen zwei Formen der Treue, die doch jede für sich wichtig und unersetzlich sind? Soll man im Namen einer bestimmten Form des «christlichen» Vernunftopfers und der glaubenden Unterwerfung auf die persönliche Meinung verzichten? Vielleicht haben viele einen solchen Gewissenskonflikt nie erlebt, der sich nicht auf relativ Unwichtiges oder Zweitrangiges bezieht, sondern auf Probleme und Fragen, die für das menschliche Leben oder die Glaubwürdigkeit des Evangeliums entscheidend sind. Jedenfalls leiden nur diejenigen unter einer solchen Spannung, die der Kirche sehr zugetan sind und sie tief aus ganzem Herzen lieben.

Es gibt solche, die sich in einer solchen Situation dafür entscheiden, sich bedingungslos der Entscheidung der Obrigkeit zu unterwerfen, weil nur diese Haltung ihnen die einzig loyale und angebrachte zu sein scheint. Sehr oft wurde in der allgemeinen christlichen Spiritualität und mehr noch in der Spiritualität der Priester und Ordensleute ein solch asketischer Verzicht im Namen der evangelischen Räte gefordert.

Andere aber, die auch sehr gewissenhaft sein wollen, meinen, daß man Loyalität und Treue doch nicht so einfach verstehen darf. Sie sind durchaus bereit, sich über den Wert des Verzichts auf das eigene Urteil, der demütigen Unterwerfung und des Opfers Gedanken zu machen. Aber sie fragen sich auch, ob es nicht noch besser ist, weiterhin zu vertreten, was sie für wahr halten, weil sie meinen, daß die Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit zu suchen, die Situation der betroffenen Personen oder das Wohl der Institutionen, um die es geht, dies fordern. Darf man, wenn man einen bestimmten Punkt der offiziellen Lehre der Kirche nicht mehr annehmen oder vertreten kann, einfach schweigen, wenn es um wichtige Dinge geht, um Situationen, die so nicht fortbestehen dürfen, um Menschen, die unnötig oder ungerecht unter einem solchen Zustand zu leiden haben? Würde ein solches Schweigen der Kirche überhaupt nützen, wo sie noch mehr als andere Institutionen Gefahr läuft, sich unter dem Gewicht ihrer Traditionen und aus Angst vor dem Unbekannten den Anforderungen und Chancen des Lebens nicht zu stellen? Könnte es nicht auch so sein, daß der Protest in der Kirche und gar die Übertretung ihrer Vorschriften in bestimmten Fällen

eine erstarrte Ordnung in Frage stellen und einen richtigen Fortschritt bedeuten, daß sie ein Ferment von Wahrheit und Leben für die Kirche sind?

Diese zweite Gruppe meint, daß man nicht nur das Verdienst eines asketischen Gehorsams in Erwägung ziehen darf, sondern daß man auch die Folgen eines solchen Gehorsams für das Leben der Institution bedenken muß. Es geht schließlich um das Wohl aller. Wenn daher die Gemeinschaft auch als Ganzes mit der Loyalität all ihrer Mitglieder rechnen können muß, um ihre Ziele zu erreichen, dann braucht sie doch genauso sehr den Beitrag der unterschiedlichen Meinungen, die Herausforderung durch neue Anregungen, die gesunden Spannungen und die Dynamik, die das Lebendige kennzeichnen. Wenn die Kirche heute noch nicht über die geeigneten, offiziell genehmigten Strukturen und Möglichkeiten verfügt, die eine wirkliche, verantwortliche Teilnahme aller zulassen und fördern, sollte das dann heißen, daß die einzige den Gläubigen angemessene Haltung von Treue und Loyalität die stille Unterwerfung und der schweigende Gehorsam wären? Was sollte man dann den wiederverheirateten Geschiedenen, den Homosexuellen und anderen empfehlen, die oft mit sehr schmerzlichen Gewissenskonflikten in Umständen leben, die sie kaum ändern können? Sollte man sich hier mit individuellen Lösungen begnügen, die sehr wenig befriedigend und eher dazu geeignet sind, die Glaubwürdigkeit der Kirche zu untergraben, da sie ja von mitleidiger Herablassung und von erniedrigender Geheimnistuerei gezeichnet sind? Das gravierende Mißverhältnis zwischen den Lösungen der konkreten Praxis und den Prinzipien, die man nach wie vor als das anzustrebende Ideal vorhält, auch wenn sie kaum noch überzeugen und weniger noch eine wahre Inspiration für heutiges christliches Leben abzugeben vermögen, verschafft nicht nur vielen ein unnötig schlechtes Gewissen sondern schadet der gesamten moralischen Ordnung. Um zu verhindern, daß ein authentisches Gespür für Moralität vollends verlorengeht, sollte man bereit sein, die Frage nach Gehorsam und Treue auf der Ebene der Institution selbst neu zu durchdenken.

Der Dienst der Kirche

Man kann der Meinung sein, daß viele brennende Fragen in der Kirche nicht offen diskutiert werden, daß sehr oft lebenswichtige Probleme mit einem vagen Hinweis auf «die einstimmige Lehre von Papst und Bischöfen» oder mit einer allgemeinen Mahnung zum Gehorsam abgetan werden. Dann stellt sich wieder um so dringlicher die Frage, ob das schweigende Sicheinverstandenzeigen wirklich der einzige Weg ist, um zum Wohl des Ganzen beizutragen.

Einige meinen, daß ihr tiefes Gefühl von Anhänglichkeit gegenüber der Kirche und dem Lehramt sie verpflichte, unermüdlich, gelegen und ungelegen, mit der nötigen Vorsicht, aber auch mit aller Entschiedenheit ihre Fragen und Probleme, die die Fragen und Probleme vieler sind, ausdrücklich auszusprechen und zu wiederholen. Wenn man darauf verzichten würde, dann wäre das nach ihrer Meinung die Verstärkung einer alten Praxis, die sowohl der Lehre der Kirche als dem kirchlichen Bewußtsein der Gläubigen sehr geschadet hat und die darin besteht, daß man sich an den Überzeugungen und dem, was einst evident zu sein schien, für alle Zeit festklammert, ohne bereit zu sein, sie unter den Bedingungen unserer Zeit neu zu durchdenken und zu analysieren. Das geht aber nicht, ohne daß gleichzeitig peinliche Fragen verdrängt werden. Dabei soll man bedenken, daß die kirchliche Obrigkeit kaum über die nötige Lebenserfahrung verfügt und an dem geeigneten Ort lebt, um zu entscheiden, welche Fragen und Probleme heute wirklich aktuell und brennend sind und unbedingt eine Antwort und Lösung brauchen. Dies kann man zum Beispiel an den kirchlichen Vorstellungen über die eheliche Sexualität ablesen: Hier sind die Hierarchie und ein Klerus, der sich ausschließlich aus Männern zusammensetzt, die bereit sind, den Zölibat zu leben, geradezu verpflichtet, keine konkrete, existentielle Erfahrung zu haben von einer Wirklichkeit, über die sie dennoch meinen bestimmen zu müssen.

Es wäre gut für alle, und es würde auch dem Ansehen der Autorität in der Kirche nützen, wenn neue, früher ungeahnte oder unbekannte Aspekte der Wirklichkeit nicht länger einfach beiseite geschoben oder verdrängt würden nur deshalb, weil sie gewohnte Denkpfade verlassen, gegen einst gewonnene Einsichten oder offiziell gebilligte Lehren angehen. Ist nicht jeder Christ verpflichtet, dazu beizutragen, daß die Botschaft des Evangeliums in unserer heutigen Welt verstanden werden kann? Ist er daher nicht auch aufgerufen, teilzunehmen an einem Prozeß der reifenden Einsicht und des wachsenden Verständnisses der Lehren der Kirche und des Glaubens?

Sollte es nicht eine wichtige Form der Treue und des Gehorsams sein, in einem nie ablassenden Geist des Gespräches, der Begegnung und des Austausches von der eigenen Unruhe zu sprechen und von den eigenen Entdeckungen zu erzählen? Wäre dies nicht besser, als sich zu verschanzen in einem Schweigen, das zu den vielgestaltigen Lebensformen und zu dem Reichtum des Glaubens nichts beiträgt? Wäre das nicht auch besser, als die Kirche zu verlassen, weil man es aufgibt

oder laut hinter sich die Türe zuschlagen möchte? Einige sind dieser Meinung und reden. Es hat sie oft viel gekostet, und sie haben kämpfen müssen, um heute zu dieser Freiheit zu finden. Aber sie können heute mit ruhigem und reinem Gewissen sich der Kirche getreu verbunden fühlen und dennoch sagen, was sie denken und empfinden. Sie betrachten das als etwas Normales und Natürliches im Leben einer Kirche, die nie aufhören will, die frohe Botschaft Jesu Christi immer besser zu verstehen.

In ihren Augen ist ein loyaler Protest oder ein begründeter Widerstand keineswegs ein Zeichen der Untreue oder der fehlenden Liebe der Kirche gegenüber. Im Gegenteil, sie gehören nach ihrer Meinung zum Wesen des Gehorsams und der Treue. Sollten sie Unrecht haben? Und wenn ja, weshalb?

Auf wen hört ein Christ in der Kirche?

Die Entscheidung, eine ausdrückliche Vorschrift der Kirche zu übertreten, gerade weil man sie liebt und ihr treu sein möchte, bringt sowohl für den einzelnen Christen als für die christliche Gemeinschaft viele schwierige und wichtige Probleme mit sich. Wir können sie hier bestimmt nicht alle lösen. Aber wir möchten wenigstens versuchen, einen ersten Anfang damit zu machen.

Jeder hat eine Verantwortung für das Wohl aller

Der Gehorsam ist nicht dazu da, daß der einzelne dadurch unmittelbar in persönlicher Heiligkeit wachse, sondern damit Gemeinschaft unter den Menschen möglich werde und fruchtbar sei. Der Gehorsam kann Verzicht und Askese mit sich bringen, aber diese sind nicht sein eigentliches Ziel. Sie sind nur eine Folge, die man oft genug aus anderen Gründen und wegen wichtigerer Werte in Kauf nehmen muß.

Der Gehorsam ist nicht nur eine Tugend für die Untertanen und Untergeordneten, denn alle, ganz gleich welche Stelle sie in der Gesellschaft auch einnehmen, sind dem Wohl des Ganzen gegenüber verpflichtet, haben auf dieses Wohl zu «hören». In dieser Perspektive sind die Entscheidungen derjenigen, die eine Gemeinschaft leiten, eine besonders intensive und qualifizierte Form des Gehorsams, d.h. der Verantwortung für das Ganze, für die Ziele der Gemeinschaft, für das Wohl all ihrer Angehörigen. Aber das ist längst nicht die einzige Verantwortung, der einzige «qualifizierte» Gehorsam. Zwar verfügen die Leiter meistens über die bessere Übersicht, dafür aber kennen sie auch schlechter die Einzelheiten und sehen viele Aspekte überhaupt nicht. Sie haben ihre Grenzen, sie haben ihren blinden Fleck im Auge. Daher muß man sich in einer Gemeinschaft zum Wohl dieser Gemeinschaft gegenseitig ergänzen.

Eine situierte Kirche

Auch wenn die Kirche eine besondere Gemeinschaft mit eigenen Zielen ist, kann sie sich doch nicht den normalen Anforderungen des Lebens in einer Gemeinschaft entziehen. Die Ausübung von Autorität in der Kirche stellt diese Kirche daher vor ähnliche Probleme, wie sie anderswo auch bestehen.

Um zu verhindern, daß zu kritische Fragen über die Ausübung der Autorität in der Kirche gestellt werden und besonders, um den Forderungen der Basis, mehr konkrete Verantwortung für das Ganze tragen zu dürfen, entgegenzutreten, wiederholt man oft, daß die Kirche keine Demokratie sei. Will man damit etwa behaupten, daß die Kirche wegen der ihr eigenen Wirklichkeit und der ihr eigenen Ziele ganz den normalen Bedingungen des Lebens in jeder Gemeinschaft enthoben ist oder enthoben sein muß? Das würde dann aber auch bedeuten, daß die Kirche in Zeiten, in denen im römischen Reich und später in den verschiedenen westlichen Königreichen die Autorität ganz vertikal, rigoros und absolutistisch, ohne Widerspruch von unten zu dulden, ausgeübt wurde, sich davon nicht hätte beeinflussen lassen dürfen. Ist es dann vernünftig, daß gerade in einer Zeit, in der überall, auf allen Ebenen der profanen Gesellschaft eine größere Teilnahme aller an der gemeinsamen Verantwortung gesucht wird, auch wenn dieses nicht ohne Konflikte abläuft, die Kirche an einem überholten Modell von Autorität festhält, das eigentlich vielmehr ein veraltetes «profanes» Modell zu sein scheint, als daß es dem Wesen der Kirche entspringt? Wenn man darauf achtet, wie langsam und fast widerwillig nach Möglichkeiten der Teilnahme aller gesucht und Strukturen dazu geschaffen werden, oder daß die verschiedenen Gremien und Räte, die nach dem Konzil entstanden, kaum andere als rein beratende Befugnisse besitzen, wenn man eine immer größere Zentralisierung in der Kirche auf den verschiedensten Gebieten beobachten kann, die noch durch die modernen Kommunikationsmittel begünstigt wird, muß man dann daraus schließen, daß das Wesen der Kirche sie zu einem autoritativen Führungsstil verpflichtet, der viel eher den totalitären Regimen nahesteht als der Suche nach wahrer Demokratie? Entspricht das wirklich der Treue gegenüber dem Leben und der Botschaft Jesu?

Man sollte besser darauf verzichten, einfach zu behaupten, daß die Kirche, um die eigene Identität nicht zu verlieren, sich nicht von der Organisation anderer menschlicher Institutionen inspirieren lassen darf. Man sollte sich vielmehr fragen, wieso die Kirche sich für einen bestimmten Stil der Autoritätsausübung entschieden hat und an diesem Stil, koste es, was es wolle, festhält. Um unterscheiden zu können, was sich wirklich auf das Wesen der spezifischen Sendung der Kirche zurückführen läßt und was den Zufällen und Wechselfällen der Geschichte zu verdanken ist, muß man eine sehr genaue Untersuchung vornehmen, die sowohl soziologisch und profan, eindringlich und empirisch die konkrete Institution zu befragen als auch theologisch zu urteilen und zu werten vermag.

Es käme dann schließlich der gesamten Gemeinschaft, dem Lehramt und den Christen an der Basis zu, gestützt auf die von den Spezialisten vorgelegten Ergebnisse die Konsequenzen zu ziehen. «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‹von den Bischöfen bis zum letzten gläubigen Laien› ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert» (*Lumen gentium* 12). Weshalb sollte es einer solchen allgemeinen Übereinstimmung entzogen sein, wie in der Kirche die unterschiedlichen Aufgaben verteilt sind?

Treue gegenüber dem Geist, «der weht, wo er will»

Unter normalen Voraussetzungen besteht der Gehorsam aus einer konstruktiven Spannung zwischen zwei Polen: einerseits der Verantwortung der einzelnen Person (ihre Weise, das Gemeinwohl zu verstehen, ihr Wille, ihr Engagement...), andererseits dem Gesetz, das von der Autorität vertreten, formuliert und geschützt wird. Wenn zwischen der freien Verantwortung der Einzelpersonen und den Vorschriften einer Obrigkeit ein Konflikt entsteht oder man sich seiner Meinung nicht sicher ist, dann heißt «Gehorsam» meistens, daß man sich für das Gesetz entscheidet, denn in den Augen der Gläubigen scheint dieses auf besondere Weise Gottes Willen zu vertreten. Jesus Christus hat aber in diese Dialektik zwischen der Freiheit der Person und dem Gebot der Obrigkeit einen dritten Pol hineingebracht: die Treue gegenüber dem Heiligen Geist. Das meint wenigstens der Apostel Paulus, besonders im Galaterbrief, wenn er schreibt: «Ihr seid zur Freiheit berufen... Darum sage ich euch: laßt euch vom Geist leiten... Wenn ihr euch aber vom Geist führen laßt, dann steht ihr nicht unter dem Gesetz» (aus Gal 5, 13–18).

Diese Treue gegenüber dem Geist Jesu, zu der sowohl die Obrigkeit als auch die Basis verpflichtet ist, bringt dem christlichen Handeln eine besondere, eine neue Dimension. Es kann sein, daß der Christ sich gerade durch seine Offenheit gegenüber dem Heiligen Geist und seinen oft unvorhersehbaren und neuen Anregungen verpflichtet fühlt, gegen die bestehenden Vorschriften zu verstoßen. Unter bestimmten Umständen wird im Herzen der christlichen Erfahrung und der christlichen Entwicklung eine solche Übertretung von Normen geradezu eine Pflicht, die zurückgeht auf den Heiligen Geist, «den Gott allen verliehen hat, die ihm gehorchen» (Apg 5,32).

Man hat dieser Spannung zwischen der Freiheit der Verantwortung, der Sicherheit der Normen und den Anregungen des Geistes dadurch zu entgehen versucht, daß man die Anregungen des Geistes einzig und allein dem Lehramt zuschrieb. So meinte man ein schwieriges Problem sowohl für den einzelnen als für die Ordnung in der Gemeinschaft gelöst zu haben. Nur das Lehramt habe dann die Sorge, die Anregungen des Geistes zu erkennen und sich ihnen zu öffnen. Den anderen genüge es, mit der Spannung zwischen persönlicher Verantwortung und vorgegebener Autorität zurechtzukommen. Mit dieser Meinung aber läßt man nicht die Fülle der christlichen Wirklichkeit zur Geltung kommen, wie sie das Neue Testament beschreibt und wie sie schon im Alten (z.B. Num 11,25–29) vorweggenommen wurde. Die spezifische Dynamik – und daher auch Spannung – des christlichen Lebens besteht gerade darin, daß der Heilige Geist allen und nicht nur dem Lehramt gegeben ist. So wie der Heilige Geist der Hierarchie in der ihr eigenen Aufgabe beisteht, so schenkt er allen (den Bischöfen, Priestern und Laien) allgemeine und besondere Gaben. Niemand ist vor der Glut seiner Wärme und der Unruhe seiner Liebe sicher!

Wenn man dann auch anerkennt, daß der Geist der Hierarchie ganz besonders für die ihr eigene Aufgabe beisteht, heißt dies keineswegs, daß man die Wirkung des Heiligen Geistes mit der Ausübung des Lehramts identifizieren darf. Ist es dann richtig, wenn Kardinäle nach einer Papstwahl sagen: «Der Heilige Geist hat X ausgewählt...»? Wäre es nicht der Wirklichkeit entsprechender, wenn man sagen würde, es gehe auch hier um eine menschliche Wahl, auch dann, wenn die Kardinäle versucht haben, sich der Wirkung des Geistes zu öffnen? Man nimmt sowohl der kirchlichen Obrigkeit als der großen Gemeinschaft der Christen die Möglichkeit, kritisch und vernünftig zu urteilen,

wenn man zu leichtfertig die Entscheidungen des Lehramtes mit Anregungen des Heiligen Geistes gleichsetzt. Dann leitet man eine Inflation der Unfehlbarkeit ein und hält schließlich jede Entscheidung und jede Handlung der Hierarchie für unfehlbar. Zum Beispiel konnte man nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* feststellen, daß zwar jeder theoretisch wußte, die Enzyklika sei nicht als unfehlbare Lehrentscheidung gedacht worden, daß aber manche sich praktisch so verhielten, als ob sie das gewesen wäre.

Welche Rolle soll man den Charismen der Gläubigen noch einräumen, wenn alle Verantwortung und Fähigkeit schon dem vom Heiligen Geist inspirierten Lehramt zukommt? Es gibt in der Kirche durchaus ein Hören des Geistes, das nicht mit der Tätigkeit des Lehramtes zusammenfällt und sich zum Teil seiner Kontrolle entzieht und entziehen muß. Das Feuer des Geistes und die Weite seiner Wirkung sind zu groß, als daß sie von der kompetentesten Autorität eingefangen und eingeordnet werden könnten und dürften. Er kann die Gläubigen berufen, noch nicht ausgetretene Wege zu gehen und sich, ohne die Sicherheit der gewohnten Normen zu besitzen, voranzuwagen.

Hier steht die Kirche vor einer schwierigen, ihr eigenen Aufgabe. Entweder muß das Lehramt es fertigbringen, dieses Unruhepotential in die Kategorien des Bekannten und Erlaubten einzuordnen, oder die ganze kirchliche Gemeinschaft soll unter der Leitung der Hierarchie dazu kommen, solche unerwarteten und überraschend neuen Anregungen des Geistes als normal und legitim zu betrachen. In diesem Fall würde es niemand leichtfallen, sich auch konkret auf die Möglichkeit einer solchen Wirkung des Heiligen Geistes einzustellen, aber man würde dadurch dem Evangelium näherkommen.

Die Ausübung der Autorität würde man dann nuancierter, behutsamer und feinfühliger werden müssen. Einige Gläubige würden sich verunsichert fühlen, und dies gilt sowohl für die Basis als auch für die Hierarchie. Es wäre aber falsch, eine solche Verunsicherung negativ einzuschätzen, denn sie entspricht der Tatsache, daß Gott immer neu in die menschliche Geschichte eingreift. Wichtiger als einer solchen Verunsicherung entgegenzutreten ist es daher, den Glauben zu vertiefen und zu festigen und anzuerkennen, daß wir ein Volk auf dem Wege sind. Die Obrigkeit darf sich nicht an die Stelle Gottes setzen, der aus der Wolke spricht. Wenn man wirklich der Überzeugung ist, daß es schließlich auf der tiefsten Ebene der Wirklichkeit der Heilige Geist ist, der das Volk Gottes leitet, dann muß man auch darüber wachen, daß man seiner Wirkung nicht im Wege steht, indem man nur das zulassen möchte, was sich in die bestehende Ordnung einpassen läßt, mag diese Ordnung auch so bewährt und so gut wie nur möglich sein.

Der notwendige Protest

Der Protest sowie der Ungehorsam, der aus ihm folgt, sind für eine Gemeinschaft oder eine Gesellschaft lebenswichtig. Wer immer sie im Keim ersticken möchte, läuft Gefahr, das Leben selbst zu ersticken. Das gilt auch für die Kirche, will sie nicht, daß die Kreativität in ihr verkümmert oder gar abstirbt. Man gebraucht eine sehr gefährliche Waffe, wenn man dauernd zur Einheit mahnt, wenn man diese Einheit mit Disziplinarmaßnahmen gar erzwingt. Es ist ein Selbstbetrug zu meinen, daß man dadurch das Problem der Unterschiede löse oder sich der Aufgabe entziehen könne, Wesentliches von Unwesentlichem zu trennen. Man meint dann Störfaktoren der Ordnung beseitigt zu haben, hat ihr aber in Wirklichkeit das Leben entzogen.

Welcher Reichtum und welche Möglichkeiten des Lebens sind der Kirche nicht dadurch verlorengegangen, daß man auf die Minderheiten in der Kirche kaum Rücksicht genommen hat, die immer den zu eingefahrenen Gang der Mehrheit stören, daß man diejenigen nicht ermutigt, die vor ungewöhnliche Herausforderungen gestellt, darauf angewiesen waren, neue Wege zu finden, daß man diejenigen behindert und verdächtigt hat, die versuchten, ihren Glauben an Jesus Christus mitten in unserer heutigen Welt mit der Hilfe der großen Denker unserer Zeit zum Ausdruck zu bringen und zu leben. Wie kurzsichtig war es, sich besonders in dem Versuch, die Anforderungen des christlichen Lebens mit Hilfe einer christlichen Moral besser zu verstehen und zu definieren, mehr auf das zu beziehen, was in anderen Zeiten gesagt, gedacht und entschieden wurde, als auf das, was Männer und Frauen heute empfinden. Man kann hier an die kirchlichen Auffassungen über die Sexualität denken. Wie unvernünftig war es, die Frauen in der Kirche von vielem fernzuhalten: von der Verantwortung und der Mitbestimmung, von der Theologie und der Pastoral, vom Denken und vom Entscheiden. Dadurch hat die Kirche sich halbiert, denn es gibt einen Zugang zum Evangelium, der dem männlichen Verstehen verbaut ist und der nur Frauen offensteht, die der ganzen Gemeinschaft helfen können, der vollen Bedeutung des Evangeliums näherzukommen. Welch ein Irrtum war es zu glauben, daß gerade die Kleriker, die, je mehr sie in der kirchlichen Hierarchie «aufsteigen», desto mehr dem normalen Leben entfremdet sind, von innen heraus verstehen könnten, was die Gläubigen an der Basis empfinden, brauchen, suchen, entdecken.

Sind nicht diese Gläubigen selber auch getauft, in Christus eingetaucht? Werden sie nicht auch vom Heiligen Geist geführt?

Kann es gesund sein, daß nur diejenigen, die in der Kirche an der Spitze stehen, den Willen Jesu in bezug auf seine Kirche, auf die kirchlichen Dienste und die Verteilung von Verantwortung, Zuständigkeit und Autorität in dieser Kirche interpretieren, verstehen und für alle erklären sollen? Laufen die Bischöfe dadurch nicht Gefahr, «sich nur in bezug auf sich selbst zu definieren», wie es ein Beobachter in Zusammenhang mit dem Konzil ausdrückte.

Es mag sein, daß unsere Überlegungen einigen gewagt, ja gefährlich, blasphemisch und ärgerlich vorkommen. Könnte das dann nicht deswegen sein, weil man zu schnell vergißt, daß Gottes Wirkung in der Kirche die menschliche Wirklichkeit dieser Kirche nicht aufhebt? Glücklicherweise nicht, so könnte man sagen. Sollte man nicht bedenken, daß es auch für die Kirche sehr wichtig und nötig ist, ihre Organisation und institutionelle Verfassung, wenn nötig, zu analysieren und zu korrigieren? Wir wollen hier kein Urteil über irgend jemanden fällen. Wir wollen den Wert, den persönlichen Einsatz, die Selbstlosigkeit und das Verdienst derjenigen, die die Kirche leiten, nicht bezweifeln. Das, worum es hier geht, ist, daß die Kirche ihre konkrete Organisation und institutionelle Verfassung dauernd so gut wie möglich auf die Anforderungen des Evangeliums in der Welt und für den Menschen von heute abstimmt. Sich darum zu kümmern, heißt doch keineswegs, die spezifische Sendung der Kirche zu beeinträchtigen oder ihr schaden zu wollen, sondern ist Liebe und Sorge und Interesse, ob es sich dabei um einen Theologen, einen Priester, der an der Basis arbeitet oder vor allem um einen «einfachen» Gläubigen handelt. Es ist ja grundsätzlich falsch, den Sinn des Gehorsams in seinen verschiedenen Formen darin zu suchen, daß einer Autorität durch den Gehorsam der Untertanen die Arbeit erleichtert wird. Der Sinn des Gehorsams besteht einzig und allein darin, daß er dem Wohl aller dient, indem er das Wachstum der gesamten Gemeinschaft fördert.

Innere Einsamkeit

Wenn er den Weg des schweren gehorsamen Ungehorsams geht, lernt der Gläubige (Laie, Priester oder Bischof) ein wenig die Einsamkeit Jesu kennen. Diese Einsamkeit läßt ja jede menschliche Sicherheit hinter sich. Auch wenn man einige Freunde hat, die zu verstehen versuchen und die Mut machen, wird man die eigentlichen Entscheidungen allein treffen müssen. Auch wenn man aus einer tiefen Überzeugung handelt und kämpft, heißt das nicht, daß alles klar ist oder kein Zweifel mehr bestehen kann. Es ist gut, daß es so ist. Denn diese Zweifel und Unklarheiten über sich selbst und über die Sache, die man verteidigen will, verhindern, daß man fanatisch wird. Sie zwingen, weiterzudenken, weiterzusuchen, neue Elemente hinzuzufügen, sich befragen zu lassen, sich im Gespräch zu stellen.

Weil man sich auf noch nicht gebahnte Wege wagt, weil man gezwungen ist, die herrschende Ordnung in Frage zu stellen, die auch für den, der neue Wege geht, Sicherheit und vielleicht sogar Geborgenheit bedeutet, weil man sich in den Nebel hineinwagen und dem Unbekannten entgegentreten muß, weil die Überzeugung, daß Bisheriges oder Gewöhntes verkehrt sind, noch nicht bedeutet, daß man weiß, wie es wohl sein muß, so wie man im allgemeinen oft besser weiß, was nicht sein darf, als wie es werden soll, deshalb ist das Gehen neuer Wege eine um so schwerere Probe, je wichtiger die Dinge sind, um die es geht. Wie sollte man sich dann nicht in bestimmten Augenblicken der Versuchung ausgesetzt fühlen, sich im Garten der Angst von allen verlassen zu fühlen, wo einem nur die ganz feine Spitze des Vertrauens bleibt, um durchzuhalten: der Glaube.

Ist nicht jeder Gläubige früher oder später auf die ihm eigene Weise berufen, sich dieser existientiellen Einsamkeit zu stellen? Es ist jedenfalls nicht die Aufgabe der Verantwortlichen in der Kirche, eine solche Einsamkeit mit der ihr verbundenen Unsicherheit zu verhindern, denn sie gehört zum Lebensweg und zu der Berufung des Christen. Die kirchliche Obrigkeit könnte versucht sein, zu einer falschen Autorität zu werden, die den Gläubigen alle Risiken nimmt, die auftreten, wenn es gilt, einen noch nicht vorgezeichneten Weg gehen zu müssen. Dann würde sie sich in gewisser Weise zwischen Gott und sein Volk stellen, indem sie die Leere zu füllen und das Geheimnis aufzuheben versucht. Sie könnte dadurch im schlimmsten Fall den Glauben selbst überflüssig machen und aufheben: «Verflucht der Mann, der auf Menschen vertraut, auf schwaches Fleisch sich stützt, und dessen Herz sich abwendet vom Herrn... Gesegnet der Mann, der auf den Herrn sich verläßt und dessen Hoffnung der Herr ist» (Jer 17,5.7).

Schlußfolgerungen

Sowohl vor dem eigenen Gewissen und im eigenen Herzen als auch in der Öffentlichkeit und im konkreten Leben ist der Christ im Namen des Gehorsams und der Treue öfter verpflichtet, gegen das Gesetz an- oder über das Gesetz hinauszugehen. Es kann sich dann

sogar um das beste Gesetz handeln. Dieser Christ befindet sich dann in einer schwierigen Situation, denn er kann kaum die volle Sicherheit erlangen, daß die Freiheit, anders zu handeln, als das Gesetz es vorschreibt, auch tatsächlich auf eine Eingebung des Heiligen Geistes zurückgeht. Oft möchte man sich lieber an der Sicherheit der Norm festklammern, aber dennoch kann man im Dienst von Werten, die man als vorrangig und als ungerechterweise vergessen oder verkannt entdeckt hat, wirklich berufen sein, von den herrschenden Vorschriften und Gesetzen abzuweichen.

Das heißt aber nicht, daß man sich von der Vorsicht dispensieren darf, Kriterien zu suchen, um eine solche Entscheidung gewissenhaft und verantwortlicherweise treffen zu können. Solche Hilfe wird man unter anderem im Gespräch mit anderen an der Basis finden. In dieser Hinsicht wurde in der Kirche die Bedeutung des «sensus fidei» der Gläubigen und der «Annahme» oder Verweigerung kirchlicher Vorschriften durch sie als traditioneller Kriterien, ob Neuentwicklungen tatsächlich dem Willen und Drängen des Geistes entsprachen, zu sehr vergessen und mißachtet. Man kann es auch nicht der Obrigkeit überlassen herauszufinden, ob ein Nichtbefolgen von Gesetzen und Vorschriften tatsächlich ein Hören auf den Heiligen Geist sei, denn in dem Fall kann man kaum von der Freiheit des Geistes, etwas anderes zu tun, als vorgeschrieben ist, reden. Die Obrigkeit kann ja die eigenen Gesetze aufheben.

Es ist natürlich möglich, hier Fehler zu machen oder sich zu betrügen. Aber hat man das Recht, wegen möglicher Irrtümer ein Recht auf Ungehorsam aus Gehorsam und Treue zu bestreiten? Darf man solche Fehler dramatisieren? Ein Volk unterwegs, ein christliches Volk von Pilgern ist nie angekommen und muß immer mit den Gefahren und den Doppeldeutigkeiten des Weges rechnen. Das gilt sowohl für die Gesamtheit der Gläubigen als für diejenigen, die eine besondere Verantwortung tragen.

Vor dem Hohenpriester und dem Hohen Rat mahnte Gamaliel: «Israeliten, überlegt euch gut, was ihr mit diesen Leuten tun wollt. ... Ich rate euch jetzt: Laßt von diesen Männern ab und geht sie frei; denn wenn dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen stammt, wird es zerstört werden; stammt es aber von Gott, so könnt ihr es nicht vernichten. Sonst werdet ihr noch als Kämpfer gegen Gott dastehen» (Apg 5,35.38–39).

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

PIERRE DE LOCHT

1916 in Brüssel (Belgien) geboren. 1940 Priesterweihe. Doktor der Theologie der Universität Löwen. Seit 1946 Arbeit in der Familienpastoral (Ehevorbereitung, Familiengruppen, Eheberatungsstellen). 1957–1958 Professor der Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Lovanium (Zaire). Gründer und Mitarbeiter des CEFA (Centre d'éducation à la famille et à l'amour). Seit 1967 Maître de conférences der Universität Löwen, Lehrbeauftragter des Institut des Sciences Familiales et Sexologiques. Veröffentlichungen u.a.: Liebe und Ehe im Lichte Gottes (Rex-Verlag, Luzern/München 1963); La morale conjugale en recherche (Casterman, Paris 1968); Et pourtant je crois (Casterman, Paris 1970); Les risques de la fidelité (Cerf-Desclée, Paris 1972); Les couples et l'eglise: chronique d'un témoin (Centurion, Paris 1979). Anschrift: Rue de la Prévoyance 58, B–1000 Brüssel, Belgien.

Jean-Claude Sagne

Der christliche Gehorsam und die Annahme des Todes

Im christlichen Gehorsam liegt stets ein Bezug auf das Mysterium Christi, der «sich erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2,8). Das christliche Leben ist nichts anderes als Nachahmung des Lebens Jesu, eine Nachahmung, die nicht in einem bloßen Abklatsch besteht, sondern in einer persönlichen Anstrengung, um auf sich wieder die Inspiration wirken zu lassen, von der Jesus sich leiten ließ. Darum ist es so wichtig, den Bezug zwischen dem christlichen Gehorsam und dem Kreuz Jesu ans Licht zu heben, der darin liegt, daß das Kreuz Jesu unser jeweiliges Verhalten darauf hinlenkt, daß wir uns in unserem Alltagsleben vollständig dem Willen des Vaters überlassen. So möchte ich denn meine Reflexion auf eine positive, dynamisierende Auffassung des Gehorsams Jesu konzentrieren und diesen als geradezu eine Leidenschaft verstehen, das, was Gott mit seinem Leben vorhatte, zu entdecken und zu erfüllen. Wir müssen somit über den Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen des Vaters meditieren im Blick auf den eigenen Tod, um die Folgerungen zu ziehen, die sich daraus in bezug auf die Natur des christlichen Gehorsams und den Platz, den darin normalerweise die Annahme des Todes einnimmt, ergeben.

Alles ließe sich wie folgt zusammenfassen: Jesus war gewillt, den Willen seines Vaters zu tun bis zur Hingabe seines ganzen Lebens aus Gehorsam gegenüber diesem Willen; wir müssen unsererseits uns den Gehorsam Jesu zu eigen machen bis zur Hingabe unseres Lebens, wenn der Wille des Vaters dies von uns verlangt. Was Jesus getan hat, müssen wir ihm nachtun. Doch besteht ein radikaler Unterschied zwischen der Situation Jesu und der unsrigen: Er hat Gehorsam geleistet, weil er der Sohn des Vaters war, während wir demjenigen Gehorsam leisten, der unser Herr und unser Gott ist. Anders gesagt: Der Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater vollzieht sich in einer Atmosphäre vorgegebener Intimität, die wir nicht kennen außer – und dies nur zum Teil – durch die Vertiefung unserer Liebe zu Gott. Der Heilige Geist muß wirken, damit uns im Gehorsam etwas von der Freiheit der Gotteskinder zurückgegeben wird.

Der genannte Unterschied findet sich folgenschwer wieder, wenn es um die Annahme des Todes geht: Jesus konnte sein Leben aus Gehorsam gegenüber dem Vater hingeben im Wissen darum, daß diese erhabene Geste sein Sohnesdasein vollende in einer Rückkehr zu seinem Ursprung und Urquell: zum Schoß des Vaters. Für uns wird die Annahme des Todes erst in dem Maß vollziehbar, als wir in unserem Menschsein die lebendige Spur dieses Geschenks des Vaters gewahren, der uns zum Sohnwerden im Sohn beruft und uns aufgrund dieses Sohnseins verheißt, er werde unser Verlangen stillen und das, was wir als Menschen erstreben, in eine göttliche Zukunft hineinnehmen und unsere Identität als eines Sehnsuchtswesens in einem Ruhen in der unendlichen Liebe der drei Personen erfüllen. Der christliche Gehorsam kann somit nur in dem Maß Annahme des Todes werden, als er in das Mysterium Jesu als des Gottessohnes eingetaucht ist. Je mehr das Verständnis des Lebens und Sterbens Jesu darin die mutige Hingabe eines Helden zu erblicken sucht, der sich für eine menschliche Sache opfert, desto mehr verlegt sich die Nachahmung Jesu auf einen Kampf gegen die Begünstiger der Ungerechtigkeit, während die Verzichte, die unsere Gegenwart mit sich bringt, einem verhaßt werden und ungerechtfertigt erscheinen, da sie einem als Entfremdung unter dem Deckmantel eines unnatürlichen religiösen Ideals vorkommen.

Wir stehen somit im christlichen Leben und in der Nachahmung Jesu Christi vor einer Wahl – vor einer Wahl, die sich gerade im Hinblick auf die Annahme des Todes stellt. Je mehr man das Leben und Sterben Jesu zu einem menschlichen Abenteuer der Solidarisierung mit den Elendesten einer Epoche verkürzt, desto mehr macht man es sich heute unmöglich, zu erfassen, inwiefern der Gehorsam Jesu Leben und Freiheit aus sich hervorgehen läßt. Ein mehr theologales Verständnis des Lebens und Sterbens Jesu hingegen im Sinn einer Bewegung des einzigen Sohnes auf den Vater hin führt sichtlich eine Art Verklärung dessen herbei, was uns als das Unmenschlichste und Unannehmbarste vorkam: die Annahme des Todes.

Im ersten Fall erscheint uns die Annahme des Todes als mehr oder weniger hellsichtige, schmerzliche Resignation vor dem Unausweichlichen, vor der unüberschreitbaren Grenze, vor dem natürlichen Hindernis, das den Geist zu einem Ding macht oder ihn zumindest der Grundlage beraubt, um den Tod zu leugnen. Im zweiten Fall aber ist die Annahme des Todes das letzte Wort der Freiheit, insofern es dem Menschen gelingt, sich von neuem als von Gott und für Gott gemacht zu begreifen, als dazu bestimmt, von Gott her zu leben, indem man ihn schaut und liebt; und doch

kann man ihn weiterhin suchen wie einer, der in den Ozean des Friedens taucht und dabei immer schneller und immer tiefer in das einsinkt, was ihn aufnimmt und wie neugeboren sein läßt.

Damit habe ich auf eine Ebene und Problematik hingewiesen, die miteinander zusammenhängen: Die Annahme des Todes in christlichem Gehorsam ist nur dann menschenwürdig, wenn sie sich an die Selbsthingabe Jesu anschließt, worin sein Gottessohnsein und sein In-Gott-Sein am vollendetsten zum Ausdruck kommt in einer zwar menschlichen Selbsthingabe, worin sich aber die Rückkehr des menschgewordenen Wortes in den Schoß des Vaters vollendet, der sein Ursprung und seine Ruhestätte ist.

Es ist nun an der Zeit, dieser Rede einen genaueren Inhalt zu geben, indem wir ausführlicher auf das Mysterium Jesu zu sprechen kommen, worin unsere christliche Existenz nicht nur ihren Sinn findet, sondern auch ihre Rechtfertigung und die einzige Möglichkeit, sie zu leben und nach ihr zu verlangen.

I. Der Gehorsam Jesu als Rückkehr zum Vater

Seit dem Ausgangspunkt der Inkarnation durchzieht das Leben Jesu eine Bewegung der Rückkehr zum Vater, von der der Autor des Hebräerbriefes spricht, indem er Jesus «bei seinem Eintritt in die Welt» ein Wort aus dem Psalm 40 in den Mund legt, das wie eine Verpflichtung gegenüber Gott, wie ein Gelöbnis klingt:

«An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen,
doch einen Leib hast du mir bereitet;
Brand- und Sündopfer forderst du nicht.
So sprach ich: Siehe, ich komme –
in der Buchrolle steht's über mich geschrieben –,
deinen Willen, Gott, zu erfüllen»
(Hebr 10,5–7, vgl. Psalm 40,7–9).

In diesem Zitat, das bereits den hebräischen Originaltext des Psalms erläutert und erhellt, haben wir den klaren Hinweis auf ein Vorhaben des Sohnes, der Fleisch von unserem Fleisch angenommen hat: «Siehe, ich komme, deinen Willen, Gott, zu erfüllen.» Als Mensch bestimmt sich Jesus durch seinen Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters. Da der Kontext des Psalms die Opferanordnungen des levitischen Kults zugunsten einer Verinnerlichung des Gottesdienstes relativiert, erscheint der Gehorsam Jesu als Aufhebung und Erfüllung zugleich der Opferordnung. Der Mensch hat ja nichts Besseres darzubringen als sich selbst, während äußere Gesten und Naturalgaben in ihrem Wert zweifelhaft sind. Darum kann sich der Gehorsam letztgültig darin bewähren, daß man das eigene Ich zum Opfer bringt. Selbstverständlich braucht die Hingabe des Lebens nicht zwangsläufig von der Selbsthingabe an die anderen angeordnet zu sein; im leiblichen Akt schimmert nicht ohne weiteres die Intention durch, aber jedermann weiß, wieviel einem das eigene Leben wert ist; man streift sein Fleisch nicht ohne weiteres ab, so wie man einen Mantel ablegt. Somit bleibt die Hinopferung des Lebens ganz klar der höchste Beweis für den Gehorsam des Sohnes in seinem Menschsein. Ein Beweis, der nicht die Wirklichkeit des Opfers selbst ist, aber Beweis, worin das Opfer die Stätte und den Stoff findet, worin es Wirklichkeit werden kann.

Der Tod Jesu ist an und für sich nicht der Akt seines Gehorsams gegenüber dem Willen des Vaters, aber er ist ganz gewiß die Voraussetzung dafür, daß dieser Gehorsam sich bis in die letzten Herzensfalten und Wünsche, die Jesus dem Leben und dem Tod gegenüber hegt, konkret auswirkt. Was versprochen worden ist, ist erst noch zu halten, damit es ganz gegeben wird. Was Jesus bei seinem Eintritt in die Welt versprochen hat, hat er auch gehalten, indem er die Hinrichtung auf dem Kreuz auf sich nahm. Es gibt Dinge, die man nur dann vollständig geben kann, wenn man sie erlebt und genossen hat, so wie jemand, der eine neue Landschaft entdeckt, in die er seine Schritte lenken will, oder so wie der, der spürt, daß in ihm ein neues Empfinden erwacht, ein Drang zu lieben und zu schaffen. So mußte Jesu den Tod «schmecken», damit er sich dem Vater ganz darbringen konnte.

Auch diesbezüglich richtet der Verfasser des Hebräerbriefes unseren Blick auf die Grundbefindlichkeit des inkarnierten Sohnes, auf den Weg des Gehorsams, der bis zur Annahme des Todes ging: «Obwohl er Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils geworden» (Hebr 5,8–9). In dieser äußerst gedrängten Formulierung treten zwei Dinge ohne weiteres hervor: Der Gehorsam führt den Sohn zur vollkommenen Vollendung seiner Existenz in unserem Fleisch, und der Gehorsam gegenüber Jesus schließt unser Herz für sein Heil auf. Um dies in weniger systematischen Begriffen zu sagen: Jesus mußte den Gehorsam so weit treiben, bis er seinetwegen in seinem Fleische litt, und infolgedessen gelangte er zur Fülle seines Sohneslebens als zu unserem Heil inkarnierter Gottessohn, als rettender Logos. Die große Lehre, über die der Hebräerbrief nachsinnt, ist die der Angleichung des Gottessohns an die Niedrigkeit unseres Menschseins, die das Gepräge der Schwäche und Sünde in unserem

Leben trägt: der Schwäche des Fleisches, das für Leiden und Tod anfällig ist, der Sünde des Herzens, das gegenüber dem Gesetz, worin sich der Wille Gottes ausdrückt, ungehorsam ist.

Auf alle Fälle liegt der Gehorsam Jesu zwischen einem Ausgangspunkt: der Hinopferungsabsicht, und einem Zielpunkt: dem Vollzug des Opfers am Kreuz. Unter Gehorsam Jesu verstehe ich seine dauernde Bereitschaft, den Willen des Vaters zu erkennen und zu erfüllen. Das Johannesevangelium erinnert uns wiederholt daran, daß Jesus in allem auf das Geheiß des Vaters hin handelt und sich an das hält, was der Vater ihm zugewiesen und vorgeschrieben hat (vgl. Joh 5,19; 8,28–29; 12,49–50). Was das Opfer Jesu am Kreuz betrifft – ein von neuem diskutierter Punkt –, definiere ich es in der Linie des Hebräerbriefes als die freiwillige Darbringung seines Lebens, worin Jesus uns mit dem Vater versöhnen will, indem er auf unsere Sünde die Vergebung des Vaters herabzieht und dem Vater den Gehorsam des reuigen Menschen zurückgibt. Jesus durchlebt seine Passion als ein Opfer, indem er als Hoherpriester für die Sünden des Volkes eintritt und an die Stelle der alten Opferordnung die Hingabe seines Lebens setzt. Man muß sich hier unbedingt für den Opfercharakter des Todes Jesu am Kreuz aus Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters entscheiden, denn der christliche Gehorsam findet darin seine Grundlage und letzte Tragweite. Auch muß man präzisieren, daß im Gehorsam Jesu der Vorsatz liegt, den Willen des Vaters jeder anderen Realität vorzuziehen, ob es sich dabei nun um den Willen von Menschen oder um das eigene Wollen Jesu in seinem Menschsein handelt.

Was ich über den Gehorsam Jesu als eines Menschen sagen konnte, ließe sich in drei kurze Sätze fassen: Jesus hat stets das gewollt, was der Vater wollte; der Wille des Vaters galt ihm mehr als sein eigenes Leben; er hat den Tod als Versöhnungsopfer auf sich genommen. Wesentlich ist dabei, daß der Gehorsam Jesu im beständigen primären Bezugnehmen auf den Willen des Vaters bestand und keineswegs in einer Befolgung eines schriftlich niedergelegten Gesetzes oder darin, daß er sich an die Sitten der herrschenden Klasse oder an die Verhaltensmodelle seiner Zeit hielt.

Eben diese beständige Bezugnahme Jesu auf den Willen des Vaters hat ihn seinen Zeitgenossen und sodann uns als den Sohn in Erscheinung treten lassen. Dies wird im Johannesevangelium ganz klar gesagt: «Er nannte Gott seinen Vater und machte sich dadurch Gott gleich» (Joh 5,18). Wie der Kontext beweist, handelt es sich dabei um einen Konflikt in bezug auf den Gehorsam gegenüber Gott. Jesus heilt den Gelähmten am Teich Betesda an einem Sabbat (Joh 5,9 und 16), was die Juden als eine ärgerniserregende, ja herausfordernde Gesetzesübertretung empfinden. Deshalb betont Jesus den unmittelbaren Charakter seines Gehorsams gegenüber dem Vater, indem er zu verstehen gibt, daß er in beständiger persönlicher Beziehung zu ihm ist. Schon hier beruft sich der Gehorsam Jesu in seinem Menschsein auf sein Gottsein als Sohn, der stets dem Vater zugewandt ist und auf dessen Wort und Willen achtet. Aber das ist noch nicht alles. Nicht nur das Gottsein Jesu als Logos in Gott beweist das Ureigene seines Gehorsams gegenüber dem Vater, der sich über die menschlichen Vorschriften hinwegsetzt, obschon er das von Gott gegebene mosaische Gesetz erfüllt, sondern vor allem die Sohnesexistenz Jesu in seinem Menschsein erscheint als der vollkommene Ausdruck seines Gottseins als Sohn im Mysterium der wechselseitigen Beziehungen zwischen den drei göttlichen Personen.

II. Das Leben des Sohnes als Rückkehr zum Vater

Der menschliche Gehorsam Jesu ist der Widerschein und das Zeichen, das typische Ergebnis dessen, was er als dem Vater zugewandter Sohn lebte. Der Gehorsam ist etwas Menschliches; in ihm liegt ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber einem anderen Menschen, der Garant der auf einer gemeinsamen Zielvorstellung gründenden Gruppeneinheit und Hüter eines Gesetzes ist, worin die Erfahrung zum Ausdruck kommt, welche die Gründer und Festiger der Gruppe gewonnen haben. Der göttliche Logos gehorcht dem Vater nicht, wenn Gehorsam die Unebenbürtigkeit zweier Partner und die Abhängigkeit des Untergeordneten vom Autoritätsinhaber voraussetzt.

Der Vater übermittelt dem Sohn alles, was er ist und hat. Der Vater behält nichts für sich; er ist der, der gibt. Was den Vater als Person charakterisiert, ist eben seine Freigebigkeit. Von seiner Liebe getrieben, worin er sein göttliches Leben schenkt, versetzt er diesen Sohn, der «Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens» ist (Hebr 1,3), in sein eigenes göttliches Sein.

Es bleibt einzig der Unterschied zwischen dem Ursprung und dem, der ihm entspringt, der Unterschied zwischen dem, der alles gibt, und dem, der alles empfängt. Der Vater ist für immer der lebendige Ursprung der Existenz des Sohnes, der «Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott» ist. Das Dasein des Sohnes ist das beständige Ergebnis, das Resultat der unaufhörlichen Selbstschenkung des Vaters. Der Sohn empfängt sich fortwährend als Gabe des Vaters. Darum ist das ganze

Leben des Sohnes in Gott eine Rückbewegung zum Vater, um sich dem zuzuwenden, der ihm alles schenkt, der ihn sich selbst schenkt.

Diese Rückkehr des Sohnes zum Vater besteht keineswegs in einer Verschmelzung, die sowohl die vom Ursprung geschenkte Gabe als auch deren Entgegennahme durch den, dem sie zuteil wird, in ein und derselben Weigerung zunichte machen würde. In der Sprache der menschlichen Liebe steckt hinter dem Trieb, mit dem, was man liebt, zu verschmelzen, die Furcht, vom Partner abhängig zu sein, und der subtile Wunsch, ihn zu zerstören. Wenn in der christlichen Spiritualität der Gedanke der Verschmelzung mit Gott aufkommt, so verbirgt sich dahinter die Leugnung des Schöpfungsmysteriums und die Verkennung des Trinitätsmysteriums. Die Rückkehr des Sohnes zum Vater besteht somit nicht in seinem Aufgesaugtwerden in den Einen, wodurch der Unterschied der drei Personen dahinfiele. Diese Rückkehr bedeutet und bewirkt gerade das Gegenteil davon. Wenn der Sohn zum Vater zurückkehrt, dann dazu, um ihn als den Vater anzuerkennen, ihn ob seiner Freigebigkeit zu loben und in seiner Gottheit anzubeten.

Ich bin gezwungen, mich der menschlichen Gebetssprache zu bedienen, um von der Hinwendung des Sohnes zum Vater zu sprechen, die gewissermaßen die Gegengabe in einem Tausch ist, der Akt, womit der Geschenkempfänger seiner Dankespflicht gegenüber dem Geschenkgeber nachkommt. Doch indem das Gegengeschenk das aktive Wechselverhältnis zwischen den Bundespartnern herstellt, differenziert es sie auch. Der Bundesbeziehung ist es eigen, zwischen den Bundeskontrahenten verschiedene Rollen zu schaffen. Die Rolle dessen, der die Initiative zum Schenken ergriffen hat, unterscheidet sich von der Rolle dessen, der dieses erste Geschenk annimmt und sich eine persönliche Antwort darauf ausdenkt in einem Gegengeschenk und in der Dankbarkeit, die im anerkennenden Wort und in der geteilten Freude zum Ausdruck gebracht wird.

Es ließe sich noch vieles sagen über die Natur des Gegengeschenks in der Praxis des Geschenkaustauschens, um den Bund zu begründen als Solidarität im Frieden. Manche erblicken im Gegengeschenk den kaschierten Ausdruck eines Dienstverhältnisses, als ob der dem Geschenkgeber zum Dank Verpflichtete eine Schuld samt Zins und Zinseszins zurückzahlen müßte. Man verschreit das Gegengeschenk für gewöhnlich als Lüge und Heuchelei, als eine Art Rückzahlung, die in Geschenkform erfolgt, um diejenigen, die für Freiheit und Spontaneität eintreten, über einen Bodensatz von unmenschlichem Individualismus und Irrealismus hinwegzutäuschen. Doch im Grunde genommen ist das Gegengeschenk Weg schöpferischer Freiheit. Nur der ist wirklich frei, der durch das Geschenk des andern gelernt hat, in einer Gabe oder Geste, worin er seine Persönlichkeit zum Ausdruck bringt und einsetzt, seine Freiheit darzubringen. Nur der ist wirklich frei, der imstande ist, seine Freiheit in einem Versprechen aufs Spiel zu setzen und zu gehorchen.

Merken wir uns hier vorläufig wenigstens, daß das Gegengeschenk Antwort auf einen Anruf ist, der in demjenigen, der ihn vernimmt, die Energie weckt, zu schaffen, um zu geben. Niemand könnte geben, wenn er nicht eine Gabe eines anderen empfangen hätte und diese Gabe als solche anerkennen und sie ganz von selbst als Einladung verstehen würde, auch seinerseits zu geben. Ich spiele mit dem Doppelsinn des Wortes «Anerkennung»: die Gabe zur Kenntnis nehmen und unsere Dankbarkeit zur Kenntnis geben. Das Gegengeschenk geht auf das Erwachen einer Freiheit zurück, die durch das Geschenk des anderen gänzlich konstituiert wurde und die sich entgegennimmt, indem sie sich in den Austausch von Geschenken einläßt.

Ich möchte noch sagen, daß das Gegengeschenk typisch Tat des Sohnes, des Kindes ist, das das Geschenk des Vaters anerkennt. Die Erziehung, die das Kind von den Eltern erhält, legt stets viel Gewicht darauf, daß es sich merkt, was die Eltern ihm geben. Bei Tisch lernt das Kind, um Wasser, um Brot zu bitten, und vor allem, zu danken: «Danke schön, Mama!» Die Eltern geben für gewöhnlich viel auf diese relativ personalisierte Äußerung der Erkenntlichkeit für das Geschenk der Nahrung, worin das Geschenk des Lebens wiederauflebt und sich fortsetzt. Man würde es sich zu leicht machen, wollte man die Eltern bezichtigen, damit um Liebe zu betteln, da sie zu völlig uneigennütziger Liebe unfähig seien. Wenn die Eltern so viel Wert darauf legen, daß das Kind seine Erkenntlichkeit äußert, so darum, weil dies ein unumgänglicher Schritt ist zur Gegengabe. Ein Kind gibt nur dann einem anderen eine Gabe, wenn es das Geben gelernt hat, indem es dieses beobachtet hat in der wiederholten Geste der Nahrungsgeber, welche die Eltern sind, bevor sie die Geber der Sprache der Erkenntlichkeit sind. Man kann bei Tisch auch leicht feststellen, daß ein Kind es nur soweit fertig bringt, seine Nahrung mit andern zu teilen, als es gesehen hat, wie die Eltern Nahrung herausschöpfen, um sie ihm zu reichen. Nur wer bedient worden ist und die Geste des Servierens wenigstens irgendwie als schlichte Gabe der Liebe zu verstehen und zu schätzen gelernt hat, kann sich daran machen, den andern zu Diensten zu sein in einer Gabe, die den Zyklus von wechselseitigen, miteinander in Zusammenhang stehenden Gaben fortsetzt. So ist das Gegengeschenk Akt des Heranrei-

fens zur Großmut des Schenkens, die nicht weiß, was für eine Antwort sie hervorrufen wird.

Eigentlich ist das Gegengeschenk sogar der typische Akt der menschlichen Freiheit, insofern diese Freiheit sich stets aus der Hingabe der anderen und der Hingabe Gottes entgegennimmt. Die Praxis, Geschenke auszutauschen, wirkt keineswegs entfremdend, sondern ist die Stätte, wo unsere Freiheit auf beiden Seiten ausgeübt wird und wächst, denn unsere Freiheit wird nur dann konkret und tätig, wenn jemand sie hervorruft und anruft durch eine zuvorkommende Gabe, die Zeichen seiner Liebe ist. Kurz, der Austausch von Geschenken macht unsere Freiheit zum Sprungbrett zu einer Art wechselseitigen Erschaffens mit dem zusammen, den wir lieben.

Wenn wir es nun wagen, diese Überlegungen auf das Leben des Gottessohnes anzuwenden, so ist zu sagen, daß dieser nur durch den Vater und für den Vater existiert, und daß er seine Existenz in einem Gegengeschenk äußert, das sein ganzes Sein auf das Lob, die Anbetung und die Danksagung hinlenkt. Er ist geradezu der Inbegriff einer Liebe, die weiß, daß sie an der Hingabe des anderen erwacht ist, und die zu ihrer Fülle gelangen will, indem sie sich als Gegengabe schenkt. Man darf somit den menschlichen Gehorsam Jesu als das ansehen, worin sich sein göttliches Sohnsein für uns in ein Verhalten und in Worte übersetzt, die es in Erscheinung treten lassen.

Dies gilt ganz besonders dann, als der Gehorsam Jesu durch die Annahme seines Todes seinen Höhepunkt erreicht. Jesus gibt sein Leben hin dem Auftrag entsprechend, den er vom Vater erhalten hat, und schon in diesem Sinn ruht sein Gehorsam angesichts des Todes auf seiner Beziehung zum Vater. Dazu kommt aber noch, daß die Hingabe seines Lebens seine Rückbewegung zum Vater hin, der ihm alles gegeben hat, zum Ausdruck bringt. In dem Maß, als er sein Leben in einer totalen Selbsthingabe, die das letzte Wort des kindlichen Vertrauens ist, in die Hände des Vaters legt, kann Jesus zur Kenntnis bringen, daß er der Sohn ist. Der Tod kann ihn nicht des tiefsten Lebens berauben, wenn er ihn auch eine Zeitlang um sein volles Menschsein bringt. Der Tod reißt ihm die Pforte zum Leben weit auf, sofern das tiefe, verborgene Leben Jesu in der Gemeinschaft mit dem Vater besteht. Als Ausdruck seiner gänzlichen Hingabe, die sein ganzes Leben zu einer vollkommenen, letztgültigen Opfergabe zusammenfaßt, prägt der Todesakt Jesu sein ganzes Menschsein in die unendliche Liebe des Sohnes zum Vater ein durch die lebendige Flamme des Geistes, «des glühenden Siegels, das sie vereint», wie die Osterliturgie sie nennt (der Gesang «Freudiges Licht» von Toulouse).

Man hätte vom Tode Jesu somit eine sehr armselige Auffassung, wollte man in ihm bloß eine Art von heroischem Gehorsam gegenüber dem Befehl eines rechtmäßigen Obern sehen. Er ist viel mehr als das. In ihm opfert der Sohn das Menschein, das er von ihm erhalten hat, dem Vater auf in einer ewigen Rückbewegung des Sohnes zum Vater, seinem Urquell und Ursprung. Diese lebendige, einzigartige Realität wird letztlich durch den Versöhnungs- und Opferaspekt bestimmt. Der vollkommene Gehorsam des inkarnierten Logos ist ein Versöhnungsopfer, da er sich auf das Leiden und den Tod unter den Schlägen der sündigen Menschen erstreckt und den Willen des Vaters jedem anderen Gut vorzieht, während die Sünde des Menschen von Anbeginn darin besteht, daß er über sein ganzes Leben lieber selbst gebieten will, als dem Geheiß Gottes zu folgen, der ihm sagt, was gut und was böse ist.

Ich schließe diesen Punkt ab mit der Bemerkung, daß der Tod Jesu aus Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters eben der vollkommene Ausdruck seines Sohnseins in Vertrauen und Hingabe ist, während die Sünde des Menschen in der Zurückweisung des Sohnseins besteht und in der Bekräftigung des Verlangens, sein Leben von sich aus zu leben, so daß er das Gesetz mißachtet, durch das der Vater sein Leben auf das Glück hinlenkt.

III. Der christliche Gehorsam als Rückkehr zum Vater

Der christliche Gehorsam besteht in der Nachahmung des Gehorsams Jesu durch die volle Bereitschaft, auf den Heiligen Geist zu hören und sich nach ihm zu richten. Dieser treibt uns an, unserer persönlichen Berufung entsprechend und gemäß den Formen der Evangeliumsbezeugung, die von der Kirche unserer Zeit als gültig erachtet werden, uns an die Hinbewegung Jesu zum Vater anzuschließen.

Der zeichenhafteste und vollendetste Akt des christlichen Gehorsams ist in dieser Hinsicht das Martyrium, das in den Ländern der Welt, wo unsere christlichen Brüder immer noch oder aufs neue verfolgt werden, ganz aktuell ist. Kein Wunder, daß der Heilige Geist im Herzen des Ignatius von Antiochien auf dem Wege zu seinem Martyrium Quell lebendigen Wassers war, der ihm zumurmelte: «Auf zum Vater!» Ignatius von Antiochien bringt hier lichtvoll zum Ausdruck, welche Bedeutung die Annahme des Todes für den hat, der sich dem Mysterium Jesu in dessen Tod im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters voll und ganz angleichen läßt.

Ich erblicke im Martyrium die ausgeprägteste, vollendetste Verwirklichung des christlichen Gehorsams, will aber damit nicht sagen, daß dieser Weg allen offenstehe. Das Martyrium ist ein Zeichen dafür, was im christlichen Gehorsam liegt, wenn die Hingabe des Lebens auf die gleiche Weise erfolgt wie bei Jesus, dem «getreuen Zeugen» (Offb 1,5), «der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat» (1 Tim 6,13). Selbstverständlich wird aber nicht jedem Christen die Möglichkeit und der Ruf Gottes zuteil, in der Hinopferung seines Lebens zum Zeugnis für den Glauben den Tod Jesu nachzuvollziehen. Es ist nicht allen gegeben, diese Glaubensprüfung zu bestehen, worin man unter den Schlägen von Verfolgern in einem einzigen Akt und in einem Augenblick sein Leben hingibt. Hingegen soll das Martyrium für jeden Christen nicht ein ganz ungewöhnliches Schicksal darstellen, sondern das leuchtende In-Erscheinung-Treten des Verlangens, das dem tiefsten Herzen eines Getauften eingeprägt ist.

Indem die Taufe uns dem belebenden Tod und der Auferstehung Jesu gleichgestaltet, erfüllt sie uns mit der Fülle desselben Geistes, der Jesus auf dem Kreuz zum Vater geführt hat. Wie der Hebräerbrief uns sagt, hat Jesus sich «kraft ewigen Geistes als makelloses Opfer Gott dargebracht» (9,14). Der Geist, den wir bei unserer Taufe in uns aufgenommen haben, ist ein Sohnesgeist, denn er kommt vom Vater durch den Sohn zu uns und zieht uns durch den Sohn zum Vater. Somit ist er in uns ein Geist des Gehorsams und Opfers, ein Geist der Anbetung und des Lobpreises, ein Geist des Vertrauens und der Hingabe, alles dessen also, was das Sohnsein charakterisiert. Im Herzen jedes Getauften lebt ein Verlangen nach dem Kreuz, was geradezu das Zeichen dafür ist, daß der Heilige Geist in ihm wohnt. Das gleiche Verlangen ist in uns auch Verlangen nach dem Leben durch die Rückkehr zum Vater. Jesu Tod am Kreuz ist für ihn wie für uns der einzige Weg zum Leben, der einzige Quell des wahren Lebens für uns in Gott.

In dieser Sicht ist die Annahme des Todes nicht ein Sonderfall christlichen Gehorsams, sondern im Gegenteil gerade das, was den christlichen Gehorsam ausmacht, nämlich unsere willentliche, freudige Beteiligung am Mysterium Christi in seiner Erniedrigung, die zu seiner Verherrlichung führte. Es gibt somit kein christliches Leben ohne diesen Gehorsam, der nur durch das Aufsichnehmen des Todes für Jesus und wie Jesus zu etwas Realem wird.

Gewiß konkretisiert sich diese Annahme nicht für alle und selbst nicht für die meisten auf dem Weg des Martyriums. Dennoch ist das Martyrium das Modell für jeden Christen. An einem Fest von Märtyrern – mögen diese uns nun geschichtlich naheliegen oder fernstehen – schlägt unser Herz stets höher, es erfaßt uns eine Freude, eine Regung geistlicher Freiheit, so, als ob das Entscheidende unseres christlichen Lebens uns lichtvoll wieder ins Gedächtnis gerufen würde. Man kann oft feststellen, daß den Blutzeugen in ihrer Passion Jesus sehr nahe ist und daß sie – wie die kleine Blandina 177 zu Lyon – freudig Zwiesprache mit ihm halten. Das Martyrium ist das letzte Wort der Taufe als des Eingetauchtwerdens in den Tod des Herrn: «Wißt ihr denn nicht, daß wir, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit so, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, auch wir in dieser neuen Wirklichkeit leben» (Röm 6,3–4). Ohne diese Annahme des Todes, die stets im Horizont des Martyriums geschieht, geht der Christ am Mysterium seiner Berufung als Glaubender und Getaufter vorbei und beraubt sich der Freiheit der Kinder Gottes.

Die christliche Freiheit kann in nichts anderem bestehen als in unserer Teilhabe an der Freiheit Christi. Nun aber hat Jesus seine Freiheit am herrlichsten zutage treten lassen, als er aufrecht und treu blieb gegenüber den jüdischen Hohepriestern und Pilatus, die das Ungestüm der Menge oder den Staatsapparat hinter sich wußten – zwei gegensätzliche, aber einander ergänzende Erscheinungsformen der Gewalt über Leben und Tod. Hinter diesen Menschen – alten Herrschern oder neuen Okkupanten – stand auch die ganze Kultur einer Epoche, ein ganzes großartiges Wissen, dessen innere Widersprüche nicht hinderten, aus Opportunitätsgründen zeitweilig eine Koalition zu bilden. Jesus war frei, indem er dieser Gewalt von Menschen nicht nachgab und sich einzig auf das Wort des Vaters stützte, des Ursprungs aller Wahrheit und allen Lebens. Die Freiheit Jesu vollzieht sich eben auf dem Weg über seine Einwilligung in den Tod, um für den Vater Zeugnis zu geben.

Für unsere christliche Freiheit gibt es keinen anderen Weg als den Weg Jesu. Der Grund hierfür liegt nicht nur in einem psychologischen Sachverhalt, obschon er schwer wiegt. Der Mensch, dem vor dem Tode bangt, ist nicht frei. Die Angst vor dem Tod ist die verborgene Ursache und das Urbild jeglicher Angst. Die Furcht vor dem Tod beeinträchtigt das jetzige Leben durch mancherlei oft subtile Behinderungen, die gegensätzliche Strebungen zu begünstigen suchen, von der Flucht nach vorn in verrückte, immer wieder neue Risiken bis zur scheinbaren oder wirklichen Lähmung. Schon auf rein psychologischer, rein menschlicher Ebene ist die Annahme des Todes eine notwendige Vorbedingung der Freiheit und Reife.

Man könnte sogar ohne jede Übertreibung sagen, daß die Annahme des Todes die notwendige Voraussetzung zu jeder Form des Schaffens und Wirkens, der Hingabe und der Fruchtbarkeit ist. In diesem Sinn ist also Leben nur möglich, wenn man den Tod annimmt.

Der Freiheitstypus, den sich der Christ aneignet durch die Annahme des Todes, geht jedoch viel weiter als diese Weisheit der Selbsthingabe, die sich aufs Spiel zu setzen weiß, weil es sie sonst nicht gäbe. Es gibt keine Hingabe an andere, die nicht eine Enteignung voraussetzt, die vielleicht als ein Verlust empfunden wird. Leben ist nur möglich und wirklich unter dem Zeichen der Hingabe, was noch einmal besagen will: durch die Annahme des Todes. Man kann nicht leben, wenn man sein Leben behalten will. Der Herrscher, der Meister der Parabel Hegels, der aus sich und für sich lebt, die anderen zu Sklaven macht und sie als passive Objekte seiner Launen behandelt, ein solcher Mensch bleibt allein und der Macht des Todes ausgeliefert. Seine Angst vor dem Tod äußert sich gerade in seiner Weigerung, den anderen als seinesgleichen anzuerkennen und zu lieben, in eingestandener Abhängigkeit etwas von ihm zu erwarten. Der Gehorsam ist eine Schule der Menschlichkeit und Liebe. Und doch ist der christliche Gehorsam noch mit einer größeren Macht ausgestattet, die mit seiner theologalen Dimension zusammenhängt.

Wie Jesus zu gehorchen, indem man bis zur äußersten Hingabe seines Lebens geht, heißt die Grenzen des Heute und unserer Erfahrung überschreiten, um in das Mysterium der drei göttlichen Personen einzutreten, das Glück und Frieden bedeutet. Die menschlichen Kämpfe, selbst für die beste Sache, halten die Kämpfer in einem Dauerzustand der Unsicherheit und der Angst. Selbstverständlich kann diese Angst als ein Faktor von Hellsicht und Dynamik erscheinen, sofern sie nicht dazu führt, die einfachsten Dinge zu komplizieren, und uns nicht an unserem Leben vorbeigehen läßt in einer andauernden Verkennung der Gegenwart zugunsten einer fieberhaften Suche nach etwas anderem. Die Utopie läuft sehr Gefahr, eine Sackgasse zu sein, worin die Menschen mit ihrer Hoffnung ins Abseits geraten, ganz relative Anliegen verabsolutieren und so das Ziel der Lebensreise aus dem Blick verlieren. Einzig das Verlangen, durch ganzen Gehorsam zum Vater zurückzukehren, kann schon jetzt innere Einheit und Frieden schenken durch die tatsächliche, aktive Beteiligung an der ewigen Hingabe des Sohnes an den Vater.

Wie steht es aber in unserem Alltagsleben mit unserem christlichen Gehorsam und unserer Annahme des Todes? Auf alle Fälle können schon heute wir alle gewillt sein, eines Tages unseren Tod in den Tod Jesu gleiten zu lassen, unseren Wassertropfen in den Becher fallen zu lassen, den er für uns zu trinken gewußt hat. Eines Tages werden wir am Ziel unserer Reise sein, wenn unser zu Ende gehendes Leben unseren armseligen Menschenworten, die zwar ehrlich gemeint sind, aber sehr der Prüfung und Beglaubigung bedürfen, ihren letzten Sinn und ihre Wirklichkeit geben wird.

Doch vorerst gibt es die große Schlichtheit des Alltäglichen. Wir dürfen uns vor allem unsere Teilhabe am Kreuze Christi nicht bloß einbilden und nicht von Außergewöhnlichem träumen. Die tatsächliche Annahme des Todes heute besteht für jeden von uns in unserer Bereitschaft, voll und ganz den Willen des Vaters zu tun, so wie er sich uns zeigt. Der geistliche Weg, der ausnahmslos allen Christen offensteht, ist die Hingabe an die göttliche Vorsehung, will sagen die Leidenschaft, wie Jesus in allem den Willen des Vaters zu suchen und zu erfüllen. Der Tod, den wir anzunehmen haben, ist vorerst dies, daß wir dem absterben, was in uns das Vertrauen auf Gott und die anderen schwächt, den Bruderdienst und die Hingabe behindert. Indem der Gehorsam Jesu in uns die Wurzeln der Sünde ausrottet und die Freiheit wiederherstellt, gänzlich dem Vater zu gehorchen, gibt er uns die Freiheit der Kinder Gottes wieder, die Freiheit, die sich im Lobpreis, in der Anbetung und in der Hingabe von uns selbst entfaltet. «Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch also, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist der wahre, euch angemessene Gottesdienst» (Röm 12,1).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-CLAUDE SAGNE

1936 in Tours (Frankreich) geboren. Dominikaner. Theologisches Studium an der Ordenshochschule in Arbresle. Doktorat in Religionspsychologie. Derzeit Professor für Sozialpsychologie an der Universität Lyon II. Veröffentlichungen u.a.: Péché, culpabilité, pénitence (Paris 1971); Conflit, changement, conversion (Paris 1974); Tes péchés ont été pardonnés (Paris 1977); Présence du renouveau charismatique (zus. mit anderen Autoren) (Paris 1979). Anschrift: 2, Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Clodovis Boff

Für eine Ethik des kritisch-sozialen Gehorsams

Einleitung

Der Gehorsam den Gesetzen und in weiterem Sinne der Gesellschaftsordnung gegenüber ist in neuerer Zeit für weite Kreise der Kirche ein akutes Problem geworden. Der Grund dafür: Man wird sich in wachsendem Maße bewußt, daß der christliche Glaube und gewisse Gesellschaftsstrukturen unvereinbar sind. Wir stellen uns daher die Aufgabe, das theologische Erwägen wiederum von der Wirklichkeit aus aufzunehmen, wie die Christen sie sehen und erleben (1. Moment), sie mit den großen Grundsätzen des Glaubens zu vergleichen (2. Moment) und daraus einige praktische Wegleitungen für das christliche Leben zu gewinnen (3. Moment).

Wir werden in diesem Artikel das Grundproblem prüfen, sei es auf der Ebene der ideologischen und politischen Verhältnisse (Überbau), oder auf der Ebene der Produktionsverhältnisse (Unterbau). Als erstes sei die Grenze dieser Überlegung klar: sie will den einseitig theoretischen Begriffsrahmen aufsprengen und andererseits die *Problematik* festlegen, in der es möglich ist, die Probleme richtig zu stellen und passend zu lösen, die sich auf den Gehorsam im sozialen Bereich beziehen.

I. Gehorsam dem Gesetz und dem Staat gegenüber: Überbau

1. Gegebenheiten der Wirklichkeit: sehen

Das Gesetzessystem einer Klassengesellschaft spiegelt notwendig die Klasseninteressen wider. Logischerweise herrschen darin die Interessen der herrschenden Klassen vor. Die herrschenden Klassen, die zugunsten der Regierenden handeln, sind auch die, welche die verschiedenen Staatseinrichtungen benützen, z.B. das Parlament, die Gerichte und die Polizei, um die Herrschaft ihrer Klasse zu erhalten oder zu erweitern.

Ohne Zweifel stehen sich die Klassen in der Form stets wechselnder Kräftebeziehungen gegenüber, nicht einfach als absolute Herrschaft einer Klasse über die andere. Tatsächlich gibt es in der Gesellschaft Gesetze und Kräfte, welche die unteren Klassen begünstigen. Aber diese Gesetze und Kräfte werden unterdrückt, d. h. sie stehen unter der Herrschaft des regierenden Blocks. So bildet die Moral einer Gesellschaft keineswegs ein homogenes Ganzes. Gleicherweise bilden die beherrschten Klassen kein festes Aggregat. Im Kampfe können sie jeweils größere Achtung für ihre Rechte und Interessen erreichen. Dies ist der Rahmen, in dem sich eine Klassengesellschaft normalerweise entfaltet.

In kritischen Augenblicken jedoch, wenn dem Zusammenspiel der Gesellschaftskräfte eine Umwälzung droht, suchen die herrschenden Klassen ihre Herrschaft durch politische und legale Ausnahmemittel zu sichern. So haben die kapitalistischen Klassen Lateinamerikas um die Mitte der sechziger Jahre, als sie durch den Aufstieg der Volksbewegung bedroht waren, auf ihre Waffenmacht – die Armee – zurückgegriffen, um die Interessen ihrer Klasse zu sichern. So schmiedeten sie damals eine Ideologie zur Rechtfertigung ihrer Absichten, die Theorie der nationalen Sicherheit, die eine zutiefst unterdrückerische Gesetzgebung hervorbrachte.

2. Merkmale des Glaubens: urteilen

Die überlieferte Lehre der Kirche von der Achtung vor der staatlichen Macht hat ein Doppelgesicht. Sie verlangt Gehorsam dem Staat gegenüber, aber innert gewisser Grenzen: denen der Naturgesetze und der göttlichen Gesetze, also der Moral. Sie findet ihren Ausdruck in dem lapidaren Wort: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist» (Mk 12,17).

Diese zwei Seiten des gleichen Berges sind in Röm 13 und Apg 13 dargelegt. Der erste Text bezieht sich auf die Macht als «Dienst Gottes» im Hinblick auf die Gerechtigkeit, der zweite auf die Macht als Dienst Satans. Die erste These gilt als allgemeiner Grundsatz: die *Wahrheit* der Macht muß geachtet werden. Die zweite These ist ein kritisches Urteil: die *Wirklichkeit* dieser Macht – in diesem Fall der römischen – ist abzuweisen. Diese Lehre findet einen kraftvollen Ausdruck in der Erklärung: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 4,19; vgl. 5,29).

Die Auffassung, die Staatsmacht verdiene in den Grenzen des Glaubens und der Moral Gehorsam, andernfalls nicht, ist in der ganzen Überlieferung der Kirche seit den Erklärungen der Märtyrer enthalten und geht über die der Väter, z.B. Johannes Chrysostomus und Augustinus und der Scholastiker weiter bis zur neuesten «Soziallehre» der Kirche. Besonders Leo XIII. erklärt in seinem hochentwickelten Denken über die Politik: «Wenn die Gesetze des Staates in

offensichtlichem Gegensatz zum göttlichen Recht stehen ..., ist der Widerstand eine Pflicht und der Gehorsam ein Verbrechen» (*Sapientiae Christianae*, 1890). Ebenso erklärt Paul VI. eine revolutionäre Erhebung unter gewissen Bedingungen für berechtigt *(Populorum Progressio)*. Die Einstimmigkeit und Beharrlichkeit der Kirche in der Anerkennung des Grundsatzes eines beschränkten Gehorsams gegenüber dem Staat ist wirklich außerordentlich. Nicht weniger aber sind es die Widersprüche der Kirche in der Anwendung dieses Grundsatzes.

Wie ist nun die heute bestehende politische und die gesetzliche Ordnung im Lichte dieser entschlossenen und klaren Lehre zu beurteilen? In dem Maße, wie sie die Herrschaft einer Klasse über die andere ausdrükken, sind sie sittlich nicht berechtigt. Und in dem Maße, wie sie als «institutionalisierte Ungerechtigkeit» und als «Sündenstrukturen» erscheinen (vgl. Puebla 562, 452), sind sie zu verurteilen.

Diese Unsittlichkeit tritt in den kritischen Augenblicken klar zutage, wenn militärische Schläge und eine ungerechte Gesetzgebung auf sie folgen (vgl. Puebla 549). Und weil diese sich nur auf der Grundlage der brutalsten Gewalt aufzuzwingen vermag (vgl. Puebla 531), ergibt sich offensichtlich, daß das Gesetzliche nicht das Gerechte ist. Also verliert das Gesetz die Natur des Gesetzes und damit das Recht, als sittlich geehrt zu werden.

Nun läßt sich sagen, all das gelte nur im allgemeinen, weil jedes gesetzliche oder politische System immer Aspekte sittlicher Gerechtigkeit enthält, ganz abgesehen von der Zugehörigkeit zu einer Klasse.

3. Verhaltensrichtlinien: handeln

Was bleibt unter den oben geschilderten Bedingungen für das christliche Bewußtsein, den bewußten Christen zu tun?

Vor allem ist zu beachten, daß es sich hier nicht einfach um dieses oder jenes Gesetz handelt, sondern um die bestehende Rechtsordnung als Ganzes. Mehr noch: es handelt sich auch um die politische Ordnung. Und es geht hier nicht nur darum, an diesen oder jenen Abgeordneten, selbst nicht an diese oder jene Regierung ethische Maßstäbe anzulegen; es geht vor allem darum, das Problem der Natur der Macht oder die Klasse, die sie besitzt, oder weiter den Charakter der Klasse in Frage zu stellen.

Das bedeutet nun in Wirklichkeit, das Problem der Revolution, aufgefaßt als Änderung der Grundlagen und Strukturen der Gesellschaft, in den Horizont der Ethik zu stellen. Mit diesem Satze sagt man alles und nichts. Denn wie Thomas von Aquin im Vorwort zur *Secunda Secundae* sagt: «In der Moral sind die allgemeinen Erwägungen weniger nützlich, weil die menschlichen Handlungen individuellen und konkreten Charakter haben.» Wenn nun das Problem des Gesetzes und der Macht ein Klassenproblem ist, so kann die Antwort darauf nur auf der gleichen Ebene gegeben werden. Wir stehen also hier auf dem Gebiet einer *Klassenmoral*.

Wenn man in der Moral von Klasse spricht, so gilt es, gleich am Anfang einen Fehler zu vermeiden, Wenn wir diesen Ausdruck verwenden, bedeutet das keineswegs, die Moral sei den Interessen einer Klasse untergeordnet (Lenin, Trotzky usw.). Das würde die Moral als solche zerstören, sie zu einer bloßen Strategie erniedrigen, die Verwendung innerlich verwerflicher Methoden wie Lüge, Verleumdung, Folter und ähnliches erlauben. Wenn wir in der Moral von Klasse reden, so ist damit nur gemeint, daß sie die Klassensituation des einzelnen oder der Gruppe in Betracht ziehen muß. Mit anderen Worten: das Handeln der Klasse ist immer sittlich bedeutsam. Ist das nun nicht das genaue Gegenteil des zuvor genannten Standpunktes? Es handelt sich hier nicht darum, über die Gerechtigkeit (was gerecht ist oder nicht) nach dem Maß der Interessen der Klassen zu urteilen, sondern im Gegenteil über die Interessen der Klassen (ob sie gerecht sind oder nicht) nach der Regel der Gerechtigkeit. Auch hierfür ist die Moral der Klasse nicht klassenbedingt und kann es nicht sein, in dem Sinne, daß sie sich nur auf eine einzige Klasse beschränken würde, die der Unterdrückten, die als das makellose Lamm aufgefaßt werden, das die Schuld der Welt wegnimmt. Die Klassenmoral ist so universell wie der eigentliche Gegenstand der Moral, das Gute.

In der oben erwähnten gesetzlichen und politischen Ordnung hat jede Klasse ihre soziale Pflicht, oder besser: ihre «soziale Sendung».

Die unterdrückten Klassen, die von der unabhängigen Teilnahme an der Politik ausgeschlossen sind, haben das Recht und die Pflicht des Widerstandes und selbst der Empörung. Dieses Recht hat nicht bloß Mao formuliert; es findet sich auch in der berühmten Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika (1776) und ist ein uraltes Recht, das seine Grundlage im Naturrecht hat und daher als älter als das positive Gesetz betrachtet wird. Der Imperativ der Revolution bildete die grundlegende Moral der unterdrückten Klassen als solche. Diese historische Aufgabe gilt jedoch nur in den Grenzen grundlegender Entscheidung im Hinblick auf ein wechselndes soziales Ziel, keineswegs jedoch für eine direkte strategische Anwendung (Mittel). Die Strategie muß dann noch ihren Weg finden, der ohne Zweifel in der

Richtung des ins Auge gefaßten historischen Projektes liegt, immer jedoch im Sinne der bestehenden materiellen Bedingungen und der entsprechenden ethischen Grundsätze.

In dieser Linie bleibt eine radikalistische ethisch-politische Einstellung absolut ausgeschlossen; diese würde das Kennzeichen der Ablehnung jeglichen Fortschritts im herrschenden System, der Strategie des «Je schlimmer, desto besser», und der Annahme der dogmatischen Alternative des «Alles oder nichts» tragen. Gegen diese ist zu betonen, daß es im Rahmen des Systems möglich und selbst notwendig ist zu kämpfen, um beachtenswerte Gewinne zu erzielen, die im großen Prozeß der Überwindung des Systems selber wesentliche Schritte bilden sollen. Solange jedoch die beherrschten Klassen beherrscht bleiben, besteht ihre historische Aufgabe nur darin, der Herrschaft zu widerstehen und Kräfte aufzuhäufen, bis eine radikale Veränderung des vorhandenen sozialen Systems möglich wird. Genau in diesem Augenblick kann sich die Revolution als der große ethische Imperativ aufzwingen. Die Bedingungen vorzuverlegen, welche die Wahrscheinlichkeit des politischen Gelingens sichern, würde bewirken, daß die Revolution sittlich zu verurteilen ist, erklärt *Populorum progressio*.

Was die sogenannte «Mittelklasse» in der alten und neuen Bedeutung betrifft, kann man in ihren Möglichkeiten drei Typen politischen Verhaltens unterscheiden:

– eine *kritische* Einstellung: Sie findet sich bei den Intellektuellen und geht von Vernunftanalysen aus;

– eine *prophetische* Einstellung: Sie geht vom Glauben aus und findet sich in kirchlichen Kreisen;

– eine *kontestierende, anfechtende* Einstellung: Sie geht von verschiedenen Haltungen, teils von Jugendgruppen, aus.

Man beachte, daß die moralische Bedeutung und politische Macht dieser Einstellungen von ihrer organischen Verbundenheit mit dem Befreiungsprozeß der unterdrückten Volksklassen abhängig ist.

Betrachten wir endlich die herrschenden Klassen im Gebrauch der Macht beim Einsatz der Staatsmaschinerie. Besteht auch bei ihnen eine Moral im Sinne der hier dargelegten Problematik?

Die einen bejahen dies: es ist Pflicht der herrschenden Klassen, nicht zu unterdrücken; die Regierungen müssen die Menschenrechte achten usw. Diese Behauptungen sind bequem, aber nicht realistisch. In Wirklichkeit haben die Klassen, die an der Macht sind, offensichtlich kein soziales Bewußtsein und daher nicht die Ethik der unterdrückten Klassen. Sonst stünden sie nicht, wo sie stehen. Die Grundschwierigkeit einer Klassen- oder Sozialmoral liegt für sie weder im Materiellen noch im Wollen, sondern im dritten Element der sittlichen Zurechnungsfähigkeit: im *Gewissen*. Nun ist das Gewissen nach der elementarsten Sozialtheorie durch die persönliche Lage und die Praxis der Klasse bedingt und bedingt diese ihrerseits wieder. Und es ist für den Einzelmenschen unmöglich, aus diesem stets in Bewegung stehenden und gleichzeitig tragischen dialektischen Kreislauf herauszukommen. Es ist daher nicht nur ein Widerspruch, sondern lächerlich, der Klasse, die an der Macht ist, das Gewissen und der unterdrückten Klasse das sittliche Handeln zuschreiben zu wollen. Diese Idee kann nur einem moralisierenden, idealistischen Geist entspringen. Da aber die Moral der Klasse nicht zu dieser als Ganzem spricht, sondern zu den Individuen, die sie bilden, so bleibt diesen stets die ethisch-politische Möglichkeit, die bei allen gesellschaftlichen Einrichtungen, den Staat inbegriffen, besteht, am Rande des Geschehens zu handeln. Dieses an den Rändern Gehen ist aber ein gefährliches politisches Vorgehen, das sittlich nicht selten in einen Bruch ausläuft.

Endlich muß anerkannt werden, daß in einer Klassengesellschaft das sittliche Handeln des Einzelnen sehr wenig über die Stufe seines Handelns als Klassenglied hinausgeht. Da fällt dann das (ethische) Sollen beinahe mit dem (politischen) Können zusammen. Es wird der Gang der Geschichte, insofern sie die Vernunfttätigkeit freisetzt, sein, für das Gewissen und das fortgeschrittenere sittliche Handeln vor allem bei den herrschenden Klassen die guten Bedingungen zu schaffen.

II. Gehorsam in den Beziehungen der Produktion: Unterbau

Dieser Teil setzt die Problematik voraus, die im ersten eröffnet wurde. Er wird daher sehr kurz sein.

1. Gegebenheiten der Wirklichkeit: sehen

Der Gehorsam auf sozialer Ebene erschöpft sich nicht auf der Stufe der politischen Beziehungen (im Verhältnis zum Staat und seinen Gesetzen), sondern dehnt sich auch auf die wirtschaftlichen Beziehungen aus (im Verhältnis zum Produktionssystem), auf die Welt der Macht und der Arbeit. Eine soziale Moral, die diesem Gegenstand entspricht, bedeutet Achtung vor dem ganzen sozialen System, d.h. vor der Gesamtheit der sozialen Beziehungen und Übungen, nicht nur vor einigen Handlungen und Übungen, die in der Gesellschaft als Erbe der traditionellen Moral vorkommen.

Das Sozialsystem beruht auf seinen Produktionsbeziehungen (Infrastrukturen), die gesellschaftlich und

daher menschlich sind und sich großenteils unabhängig vom Willen und dem Bewußtsein der Einzelnen bilden, aber davon getragen werden. Jeder ihrer Träger ist daher sittlich auf seine Weise und nach seinem Maß für sie verantwortlich.

Auf wirtschaftlichem Gebiet muß das Problem des Gehorsams von dieser wichtigen Grundgegebenheit aus angegangen werden. Das Sozialsystem, in dem wir leben, beruht auf der *Ausbeutung* der einen Klasse durch die andere. Wer die Wirklichkeit dieser Ausbeutung nicht sieht, sieht die tatsächlich bestehende Gesellschaft nicht und weigert sich, das Problem der Sozialmoral und besonders des Gehorsams richtig zu stellen.

2. *Grenzsteine des Glaubens: urteilen*

In einem Sozialsystem, das wie das unsrige auf den Besitzbeziehungen beruht, ist anzuerkennen, daß die Lehre der Kirche jahrhundertelang die *Ordnung* im allgemeinen schätzte und insbesondere das *Privateigentum* verteidigte; man brauchte diese Dinge wie eine Ideologie im Sinne der Weiterführung des *status quo*.

Als jedoch das Bewußtsein aufkam, daß diese Ordnung tatsächlich nicht über eine «festgefahrene Unordnung» hinausging und das Privateigentum nur die Frucht von Raub und Diebstahl war, nahm die Lehre der Kirche eine andere Richtung. Sie fuhr fort, Ordnung und Besitz zu verteidigen, aber in einem anderen Sinn. Es handelte sich nunmehr um eine wahre Sozialordnung und einen gerechten, auf Gleichheit gegründeten Besitz. Diese Grundlinie zeigt sich sehr klar im Bewußtsein der lateinamerikanischen Kirche, wie man in den Dokumenten von Puebla sehen kann. Da wird entschlossen die «äußerste Armut des Erdteils als antievangelisch» verurteilt (1159); desgleichen das System, aus dem sie erwächst, der kapitalistische Liberalismus (47,64,437,542,546).

3. *Verhaltensnormen: handeln*

Auf dem Feld der Produktion sehen sich die Einzelmenschen der verschiedenen Klassen als Träger einer gleichen Sendung.

Die Ausgebeuteten haben das Recht, sich gegen das Ausbeutungssystem nach einem Plan zu wehren, der die tatsächlichen Bedingungen in Rechnung stellt, und dies nicht nur aus strategischen, sondern auch aus ethischen Gründen.

Die Menschen der Mittelschicht sind in dem Maße, wie sie die historische Bewegung und ihre Forderungen wahrnehmen, dazu berufen, für die Umgestaltung des sozialen Systems Stellung zu beziehen. Zu diesem Zweck muß ihr Wirken im Produktionssystem sich dem Kampf der ausgebeuteten Klassen konkret angliedern, sind sie doch bevorzugte Träger dieser Umgestaltung.

Für die als Klasse aufgefaßten Kapitalisten ist es natürlich nicht möglich, das System zu revolutionieren, dessen Stützen sie sind. Als Einzelmenschen jedoch können sie immer etwas tun. Aber wie? Wird man Marx aufbieten müssen, um ihnen einige Lektionen über ihre elementarsten Standespflichten zu erteilen? Werden sie dann begreifen, daß ihre «unfreiwillige» Funktion im ganzen System nur die sein kann, selber auszunutzen? Unterdessen werden sie erfassen, daß es ihnen als Einzelmenschen immer möglich ist, etwas zu tun, z.B. hinsichtlich der Gehälter, der Arbeitsbedingungen usw. Und daß ihre «Hauptwirksamkeit» auf dem Feld der Öffentlichkeit liegt, also außerhalb ihres Unternehmens, z.B. im Einsatz für die Änderung der Arbeitsgesetzgebung (Brief an Kugelmann, 17.3.1868).

Schluß

Der christliche Gehorsam kann nur ein Ziel anstreben: auf das Wort Gottes hören und es befolgen. Das ist seine erste, grundlegende Aufgabe. In diesem Sinne ist der Gehorsam eine Form des Glaubens und daher eine theologische Haltung. Die anderen Formen des Gehorsams, der soziale z.B., können sich theologisch nur durch den Gehorsam gegenüber Gott und seinem Willen rechtfertigen. Daher verdienen die Autoritäten dieser Welt, die juridische, die politische, die wirtschaftliche nur in dem Maße Gehorsam, in dem sie Vermittler der Autorität Gottes sind. So ist die Ethik des Gehorsams gegen Gott die Ethik der Freiheit gegenüber den Menschen. Aus diesem Grunde kann der Gehorsam des Christen auf dem sozialen Gebiet nie absolut sein, sondern immer nur relativ, auf Gott bezogen. Er kann nie blind sein, sondern ist immer klarsichtig; er enthält in der Unterscheidung der «Zeichen der Zeit» als geschichtliche Vermittlung die Stimme Gottes. Und er kann nur ein kritisch-sozialer Gehorsam sein sowohl als theoretische Analyse wie als ethisches Urteil.

In einer Gesellschaft, die auf der Grundlage ungerechter Beziehungen organisiert ist (Ausbeutung und Klassen), schließt nun der Gehorsam gegen Gott einen Ungehorsam gegen die Menschen in sich, wenn sie als Herrschaftsklasse organisiert sind. Der christliche Gehorsam, der immer ein kritisch-sozialer Gehorsam ist, schließt den Imperativ der Revolution in sich, da er für

die Überwindung der sozialen Strukturen und der Praktiken kämpfen muß, die sie befehlen.

Auf dieser Ebene gilt die vordringliche Sorge der Theologie nicht der Ethik des sozialen Gehorsams, sondern eher der Ethik der Freiheit, der Teilnahme und der schöpferischen Aktivität. In Strategiebegriffen: diese Ethik kann sogar Gehorsam gegen die bestehende Ordnung verlangen. In diesem Falle gebietet der Gehorsam nicht so sehr als Tugend, sondern vielmehr als geschichtliche Notwendigkeit, sei es als Funktion des biologischen Überlebens oder des politischen Widerstandes.

Auf alle Fälle ist der kritisch-soziale Gehorsam ein Gehorsam gegenüber dem Gott Moses und Jesu Christi, dem Gott der Jungfrau des Magnifikat, «der den Geringen und Armen Recht schafft». Und die Entschlossenheit, welche die Christen in der Geschichte immer für die Verteidigung der Rechte Gottes einsetzten – und darunter verstand man die religiösen Rechte, wenn es sich nicht um bloß kirchliche handelte –, müssen die Christen von heute kraft ihrer Berufung für die Menschenrechte einsetzen, vor allem die der Armen, die ebenfalls als göttlich empfunden werden, da sie auf dem Schöpfer und Vater aufbauen. Wenn es daher um einen Unterdrückten geht, so kann und soll der Christ den gleichen Widerstand aufbringen, den die Apostel vor den jüdischen Machthabern zeigten: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen». Denn die Sache des Unterdrückten ist die des Gekreuzigten.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB

CLODOVIS BOFF

1944 in Concórdia, Brasilien, geboren. Priester des Ordens der Serviten. Doktor der Theologie an der katholischen Universität Löwen. Heute Professor an der Pontificia Universidade Catolica in Rio de Janeiro. Mitarbeiter an verschiedenen Zeitschriften, z. B. Revista Eclesiástica Brasileira. Veröffentlichungen: Teologia e Prática. Teologie do Político e suas Mediações (Vozes, Petrópolis 1978); Comunidade Eclesial – Comunidade Política. Ensaios de Eclesiologia Política (Vozes, Petrópolis 1978; wird auch spanisch erscheinen); Sinais dos Tempos. Princípios de Leitura (Loyola, São Paulo 1979); gemeinsam mit Leonardo Boff: Da Libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas (Vozes, Petrópolis 1979). Anschrift: Av. Paulo de Frontin 500, 20260 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Christian Duquoc

Gehorsam und Freiheit in der Kirche

Jüngste Ereignisse auf dem Gebiet der Theologie haben die Frage nach der Freiheit in der katholischen Kirche aufgeworfen. Zwei Theologen, J. Pohier und H. Küng, wurden Strafmaßnahmen unterzogen; diese Maßnahmen haben ins Gedächtnis gerufen, wie sehr sich die römische Kirche einst und noch in jüngster Vergangenheit als intolerant und totalitär erwiesen hat. Katholiken und Protestanten haben daher in ihrer gleichen Sorge um die Redefreiheit der Gläubigen dieses Recht, dessen sich prinzipiell jeder Bürger in den westlichen Demokratien erfreut, geltend gemacht. Die demokratischen Rechte stellen an die Kirche Forderungen, die an Theorie und Praxis des christlichen Gehorsams rühren. Man wird diesen nicht mehr einzig und allein unter mystischem oder spirituellem Gesichtspunkt behandeln können; er besitzt auch eine gesellschaftspolitische Dimension. So werde ich also zuerst das abstrakte Gepräge des spirituellen Gehorsams untersuchen. Ich werde dann auf den rechtlichen und gesellschaftspolitischen Inhalt des Gehorsamsaktes eingehen. Schließlich werde ich vom komplexen Status der kirchlichen Vermittlung in der Gehorsamsfrage reden.

I. Das abstrakte Gepräge des spirituellen Gehorsams

«Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29) – so antworten Petrus und die Apostel den Obrigkeiten, die ihnen Schweigen über Jesus auferlegen. Der Grundsatz ist klar. Er bleibt jedoch solange bloße Formel, als die ausdrücklichen Vermittlungen des göttlichen Willens nicht genau umschrieben sind. Tatsächlich entstehen die Meinungsverschiedenheiten auf der Ebene der Vermittlungen. Es ist der Traum vieler, die befehlen, und auch der Wunsch vieler, die gehorchen, den Willen Gottes im Umkreis unserer wandelbaren Situation mit Gewißheit bestimmen zu

können. Die Gehorchenden versichern einander, daß der andere in seinem Befehlen ihren Willen von seiner Starre befreie. Freilich müßte man dann noch sicher sein, daß es sich wirklich um den anderen und dessen Willen handelt und nicht um eine subtile Selbstsucht. Auf jeden Fall genügen die Gesetze und die Normen nicht, um die ersehnte Gleichförmigkeit irgendeines Aktes mit dem Willen Gottes zu bescheinigen. Die Gesetze sagen nämlich nichts – oder höchstens in negativer Form – über ihre Verbindung zum einzelnen Fall. Daher bestimmen sie auch nicht, welche Entscheidung in der einzelnen Situation gefällt werden muß; sie schließen in diesem Übergang von der allgemein gültigen Form zur konkreten Entscheidung ein Risiko eigenen Willens ein. Und dieses Risiko will der Gehorchende nicht eingehen. Daraus erklären sich die bis ins kleinste gehenden Vorschriften vieler Ordensregeln; sie beabsichtigen, den Situationen zuvorzukommen, sie mindestens einzudämmen und so die Gefahr einer schöpferischen Entscheidung, dieser subtilen Form des Narzißmus oder des Stolzes, wie sie meinen, hintanzuhalten.

Ja noch mehr: Gesetze und Vorschriften sind abstrakte Universalien; erst die handelnde Person verleiht ihnen Konkretheit. Um daher die Gefahr eigenen Willens auszuschalten, müssen die Gesetze und Normen in ihrer Anwendung auf die Situation von einem anderen angeordnet werden. Gott ist das Fundament des Gesetzes; in diesem Sinne ist es von einem anderen – von Gott selbst – gültig promulgiert. Gott aber verbindet nicht Gesetz und Situation; diese Verbindung des Gesetzes mit dem Besonderen ist Sache dessen, der entscheidet. Darum entzieht sich die Wohltat der Gesetzesverkündigung durch einen anderen der Erfahrung: Gott kann nicht erfahren werden. Das menschliche Subjekt ist es, das den Bezug des Gesetzes zum Besonderen schöpferisch verwirklicht. Wie kann das entschließende Subjekt versichert sein, daß es mit dem Willen Gottes zusammengeht?

Eine andere Andersheit als die Gottes erweist sich als notwendig, eine Gestalt, die über die Verknüpfung von Gesetz und Einzelfall entscheidet und zugleich für den Vertreter Gottes gehalten werden kann. Die verantwortlichen kirchlichen Oberen figurieren als «Platzhalter», als Stellvertreter. Auf diese Weise wird der andere, diese Quelle des Gesetzes, zu einer konkreten Gestalt in der Person dessen, der ihn vertritt und der mit Autorität über die Beziehung des Gesetzes zum konkreten Fall entscheidet. Gehorchen hieße so, sein eigenes Urteil und seinen eigenen Willen in die Hände des Oberen übergeben, der die Autorität Gottes vertritt. Der Gehorchende würde sich da niemals täuschen; mit Sicherheit erfüllte er den Willen Gottes, weil ihm dieser Wille durch den Vertreter Gottes auf Erden kundgetan wäre. So überbrückt der Obere den beängstigenden Abstand zwischen der abstrakten Universalität des Gesetzes und der Besonderheit der Situation. Er befreit das menschliche Subjekt von seinem stets zweideutigen Willen und stellt es auf einen königlichen Weg: der Gehorchende ist jetzt seiner schöpferischen Verantwortlichkeit enthoben und wirkt am Werk seiner Heiligung und der der Kirche. Das Dilemma: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» existiert nicht mehr, denn die Gott vertretende Autorität überträgt erfahrbar den Willen Gottes; sie ist mittels autorisierter Vertretung jeglicher Zweideutigkeit bar.

Der Wille Gottes erfordert die Instanz eines Mittlers. Das französische Wörterbuch *Robert* definiert den Gehorsam folgendermaßen: «Gehorchen heißt, sich jemandem unterwerfen, indem man sich seinem Befehl oder seinem Verbot angleicht.» Hier wird die Instanz persönlicher Autorität deutlich sichtbar. Wo es sich um den Willen Gottes handelt, entledigt der Mittler durch die versicherte Wirksamkeit des Gesetzes im einzelnen Fall das menschliche Subjekt jeder schöpferischen Interpretation und jeglichen Zögerns; er hält den Gesetzesformalismus fern, heilt den Eigenwillen von seiner Illusion und wirkt die wahre Bekehrung hin zur praktischen Absicht des Gesetzes als eines Ausdrucks der göttlichen Intention. Der geistliche Gehorsam oder die Unterwerfung unter den Oberen besäßen so den Vorteil, die Wahrheit der Tat zu gewährleisten, indem die Angst und die Rückwende zu sich selbst ausgemerzt werden. Der Gehorsam ersparte einem also das in jedem schöpferischen Akt eingeschlossene Wagnis und verbürgte einen unmittelbaren Bezug zum Willen Gottes, da ja der andere, der Obere nämlich, einzig und allein verantwortlich ist. Es genügte also zu gehorchen.

In Wirklichkeit verdrängt die Übertragung des Gesetzes an einen Mittler, der dessen aktuelle und konkrete Tragweite zur Aussage brächte, nicht jede Gefahr der Abstraktion. Solche Übertragung setzt voraus, daß das Problem der Stellvertretung oder der Autorität gelöst ist; es läßt auch die Frage der Freiheit im dunkeln.

Eine derartige Überzeugung vom Gehorsam beruht auf einer mystischen und zugleich juridischen Auslegung der Autorität.

Auf einer *mystischen*: der Obere gilt als geistlicher Führer; er hat Gott erfahren und erfüllt wie durch ein Charisma den Willen Gottes; er besitzt die Gabe der Unterscheidung der Geister.

Auf einer *juridischen*: die mystische Interpretation ist in der katholischen Kirche im allgemeinen an eine

juridische Auslegung gebunden. Es handelt sich beim Oberen weniger um einen Guru, den seine hohe Spiritualität bei den anderen empfiehlt, sondern um einen Menschen, dessen Autorität rechtlich durch Bestellung begründet ist, durch Weihe nämlich, durch Erwählung, durch Ernennung. Das rechtliche Bestellungsverfahren umreißt auch die Grenzen der Vertretung: der Obere sagt den Willen Gottes innerhalb eines Systems objektiver Bezüge; es sind die Gesetze und Überlieferungen eines Ordens oder die der Kirche selbst. Die rechtliche Abgrenzung der Stellvertretung unterstreicht den Abstand zwischen dem göttlichen Willen und dem persönlichen Willen des Oberen. Indessen ist die Logik der Stellvertretung von mystischer Art, sie ist die des geistlichen Führers. Darum neigt sie dazu, die im juridischen Bereich eingetragenen objektiven Referenzen zu entleeren. Auf diese Weise nimmt die Subjektivität des Oberen im Übergang vom Gesetz zum Einzelfall einen privilegierten Platz ein.

Diese Haltung, sich selbst von der schöpferischen Entscheidung zu entlasten, um sich der Entscheidung eines Oberen zu überlassen, führt uns vor die Frage nach der Freiheit. Denn heißt das nicht, der jedem Freiheitsakt innewohnenden zweideutigen Verantwortlichkeit gegenüber abzudanken und sich auf äußerliche, jeden Inhaltes entleerte Gewähr zu stützen, wenn man dem Risiko aus dem Wege geht, das zum Übergang von der Allgemeinheit des Gesetzes zur Besonderheit einer Situation gehört? Heißt das nicht, zu vergessen, daß es in der Beziehung zum Anderen nur eine *schöpferische* Freiheit gibt? Das Ideal der Sicherheit in der Ausführung des göttlichen Willens führt so zu einem Vertuschen der Kontingenz des Stellvertreters Gottes und verschleiert die Notwendigkeit einer riskanten schöpferischen Tat. Ein solcher Gehorsamsakt bleibt abstrakt. Allein die Berücksichtigung des gesellschaftlichen und politischen Inhalts der Gehorsamstat erlaubt es, diese in eine wahre Beziehung zu den leitenden Instanzen einzufügen und offenkundig zu machen, daß nichts von der freien und persönlichen Entscheidung dispensieren kann, und wäre diese auch gefährlich für den Frieden der Institution.

II. Gehorsam und politischer Inhalt

Unter politischem Inhalt verstehe ich die Tatsache, daß der einem Befehl oder einem Verbot eines Oberen erwiesene Gehorsam von der gesellschaftlichen Lage oder Organisation einer Gruppe nicht abgelöst werden kann. Der aufgestellte Mittler ist vor einer Unkenntnis des Willens Gottes nicht geschützt, da er vor seiner Entscheidung die Situation oder die Sendung der von ihm geführten Gruppe beurteilen muß. Zur besseren Klarheit wähle ich ein Beispiel aus einem Orden. Man glaubte bisher, das Ordensleben müsse sich in einer Gemeinschaft entfalten, genauer «unter einem Dach». Nun sind Religiosen dieses Ordens der Auffassung, daß das gemeinsame Leben die Bezeugung des Evangeliums und seine Anwesenheit in der Welt benachteiligt. Die Autorität entscheidet, diese Auslegung zu unterstützen und rät den übrigen Ordensangehörigen, in ihr eine grundsätzliche Frage für ihr Ordensleben zu erblicken: die Diaspora bedeutet nicht Auflösung, sondern Öffnung auf Zukunft, Verheißung.

Entsprechend dem Aufriß des im ersten Paragraphen dargestellten Gehorsams dürfte die Entscheidung der Autorität überhaupt nicht in Frage stehen, da sie angenommenermaßen mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Der Formalismus einer solchen Annahme springt in die Augen: sie vergißt, daß sich der Obere in einer bestimmten Situation befindet und daß seine Einsetzung als Verantwortlicher die Kontingenz seines Urteils nicht aufhebt. Seine Entscheidung trägt ein Risiko in sich; sie kann ideologisch sein, sie kann den Orden ruinieren.

Ich will ein anderes Beispiel anführen. Es wird den Abstand zwischen der Entscheidung des Verantwortlichen und dem göttlichen Willen noch klarer an den Tag bringen. Ein Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre maßte sich an, der Debatte über die Priesterweihe von Frauen ein autoritatives Ende zu machen. Es behauptet, die Frauen könnten aufgrund ihres Geschlechts nicht zum Priesterdienst in der katholischen Kirche zugelassen werden. Obwohl anerkannt wird, daß die Schriftbeweise auf schwachen Füßen stehen, gilt die Tradition als entscheidend, und dies um so mehr, als sie die wahre Symbolik der Beziehung Mann–Frau ausdrücken soll.

Es ist schwierig, die Entscheidung dieses Dokumentes als den deutlichen und indiskutablen Ausdruck des göttlichen Willens anzusehen. Alle Argumente sind ja diskutabel, und nichts erlaubt uns, eine solche Entscheidung als unwiderruflich zu betrachten.

In beiden angeführten Beispielen bleibt das Problem der Vertretung bestehen, und zwar in Abhängigkeit von dem in Frage stehenden Inhalt. Kann man der Entscheidung wirklich so sehr eine göttliche Gültigkeit zumuten, daß dadurch die Kontingenz des Inhalts dieser Entscheidung auf geschichtlicher, sozialer und politischer Ebene jegliche Zweideutigkeit verliert? Ist es nötig, daß die Entscheidung des bestellten Vertreters Gottes das in ein göttliches Absolutes umwandelt,

was von sich aus vollkommen relativ ist und in der Welt und in der Kirche nicht notwendigerweise mehr Freiheit schafft? Wenn man den Befehlen oder Verboten eines anderen gehorcht, ist man dann der Verpflichtung enthoben, den Inhalt des Gehorsams zu werten?

Ich habe weiter oben angedeutet, daß der verantwortliche Stellvertreter in der katholischen Kirche nach dem Recht eingesetzt wurde und nicht aufgrund einer erfahrenen Unmittelbarkeit zu Gott, daß sich die Rechtmäßigkeit seines Stellvertretertums auf eine rechtliche und soziale Ordnung bezog, auf die Zwecke eines Ordensinstituts, auf die Sendung der Kirche, auf die vorausliegenden Traditionen, auf die Heilige Schrift, die Konzilsdekrete usw. Der Obere oder der verantwortliche Bischof besitzen ihre Autorität nicht von einer persönlichen Inspiration her, sondern durch ihre Eingliederung in eine Gruppe mit festgelegten Regeln zur Beurteilung der Fälle. Darum ist die getroffene Entscheidung nicht notwendig die beste; sie umschließt ein Risiko und lädt dies auch dem Gehorsam auf. Normalerweise müßte die Entscheidung eine schöpferische und verantwortliche Tat sein, in Anbetracht der Fragwürdigkeit solcher Entscheidung. Zugegeben, der Obere oder der verantwortliche Mann der Kirche ist der Stellvertreter Gottes; man muß dann aber auch gestehen, daß er es in einem genau umschriebenen und abgegrenzten Rahmen ist und daß der so Verantwortliche folglich die Vernunftgründe seiner Entscheidung darlegen muß. Diese der Vernunft zugänglichen Elemente können innerhalb eines vom Verantwortlichen und vom Gehorchenden angenommenen Zusammenhangs beurteilt werden. Sogar auf dem Gebiet der dogmatischen Definitionen bezieht sich das katholische Lehramt nicht auf mystische Erfahrungen, sondern auf den Komplex einer traditions- und gemeinschaftsgebundenen Interpretation der Schrift.

Wenn diese Analyse nicht jeder Berechtigung entbehrt, muß man anerkennen, daß nicht jeder Ungehorsam gegen eine von der verantwortlichen Autorität ausgesprochene Entscheidung notwendig eine Übertretung des Willens Gottes bedeutet; es kann sich bei einem derartigen Ungehorsam um die Übertretung eines Gebots oder eines Verbots handeln, das für die gesellschaftliche und evangelische Aufgabe der kirchlichen Gruppe verheerend wäre.

Die Übertretung nimmt im Werden der Kirche einen positiven Platz ein, weil der Gehorsam im ersten Ansatz politischer und nicht mystischer Natur ist. Instinktiv und lebensnotwendig sucht jede Gruppe, ihre Kräfte auszugleichen, sucht zu überleben; sie bemüht sich, die Gesetze ihres Daseins zu festigen. Die Befehle der Oberen sind von dieser inneren Logik geprägt. Leider ist das Kräftegleichgewicht nicht immer die beste Art und Weise, die gesellschaftliche und geschichtliche Aufgabe der Gruppe voranzubringen. Wenn Herausforderungen oder Bedrohungen andrängen, die das bestehende Gleichgewicht der Gruppe zum Wanken bringen, wird sich die für ein neu zu erstellendes Gleichgewicht erforderliche Entscheidung nicht unmißverständlich auferlegen.

Die kirchliche Gemeinschaft entgeht (mit Rücksicht auf die in ihrer Organisation und in ihrem Zweck eingeschlossenen Varianten) nicht den Gesetzen, die die menschlichen Gruppen regieren. Die Gemeinschaft der Kirche hat eine geschichtliche Aufgabe: Zeugnis geben von Christus als der absoluten Zukunft der Menschheit, und davon nicht auf rein spekulative Weise zeugen, sondern durch Vorwegnahme eines brüderlichen Lebens in der Kirche. Verschiedene Vermittlungen stellen sich zwischen diese Forderung und die konkrete Lage: erstens die Bewertung der in unsere Welt hinausgreifenden Elemente des Evangeliums; zweitens die Bewertung der günstigen und ungünstigen Wirkung der gruppeneigenen Traditionen; drittens schließlich die Unterscheidung wesentlicher Aussagen des Evangeliums, die geeignet sind, als beunruhigende Fragen Interesse zu finden.

Um das alles an einem konkreten Fall zu verdeutlichen, wähle ich einen in der Kirche von heute heftig umstrittenen Punkt: das Priesteramt.

Die katholische Kirche stößt sich wegen des Priestermangels an einer institutionell widersprüchlichen Lage wund. Einerseits hält sie die Feier der Eucharistie für ein unveräußerliches Recht jeder einigermaßen genügend zahlreichen christlichen Gemeinde. Als solche bezeichne ich eine Ortsgemeinde, in der das Wort Gottes gelesen und betrachtet werden kann und wo sich eine brüderliche Gemeinschaft entfalten läßt; eine derartige Gemeinschaft ist auf dem Weg zur Teilnahme an der Eucharistie, um in ihr und durch sie ihr evangelisches Zeugnis zu vollenden. Andererseits belastet die Kirche aufgrund einer jahrhundertelangen Tradition den Vorsitz der Eucharistiefeier mit so schweren Bedingungen, daß es an Leuten mangelt, die dieses Amt auf sich nehmen möchten. Die kirchliche Gemeinschaft nähert sich einem Zustand, in dem sich die Ortsgemeinden offiziell verantwortlicher Personen und Vorsitzender beraubt sehen, die in der Lage wären, die Eucharistiefeier zu leiten. Die Trennung von wirklicher ortsgebundener Verantwortlichkeit und Vorsitz der Eucharistiefeier ist drauf und dran, endgültige Form anzunehmen: auf der einen Seite entstehen allmählich Gemeinden ohne jede Möglichkeit eucharistischer Zelebration, auf der anderen Seite

entwickelt sich ein Korps von in der Eucharistiefeier spezialisierten kirchlichen Funktionären.

Diese paradoxe Situation liegt nicht am Wesen des Amtes. Sie wäre in der alten Kirche undenkbar gewesen. In der Tat hätte man sich damals unmöglich vorstellen können, daß eine lebendige Ortsgemeinde ihres wirksamen Rechtes auf die Eucharistie beraubt sei. Von nun an gibt es diese Beraubung, weil die gegenwärtige Priesteramtsdisziplin einer Vorstellung entspricht, die aus geschichtlichen Gegebenheiten und Bedürfnissen entstand und nicht aus der Erfordernis der wirklichen Lage christlicher Gemeinden von heute.

Eine zweifache Gegenwirkung scheint mir diesem Widerspruch gegenüber möglich: eine mystische und eine politische Reaktion:

Eine *mystische* Reaktion zuerst: man schließt die Augen vor den feststellbaren Problemen und hält die aktuelle disziplinäre Form des Priesteramtes für unwandelbar; man denkt, die Widersprüche, die aus diesen disziplinarischen Vorschriften entstehen, fänden ihre Lösung in einem Wiederaufblühen des Glaubens. So gesehen gelten diese Widersprüche als vorübergehend. Gott wird seiner Kirche Arbeiter senden können, wenn die Christen im Gebet und im Heiligen Geist ausharren. Der göttliche Wille ist also ganz durchsichtig in die gegenwärtige disziplinäre Definition des Amtes eingeschrieben: es ist ein Amt für Männer, für Ehelose, für Gesandte in eine fremde Ortsgemeinde hinein, für Leute mit einer beschwerlichen Ausbildung. Das Drama – wenn man von Drama sprechen will – liegt in der Gleichgültigkeit, die dem Aufruf der Hierarchie entgegengebracht wird. Das kirchliche Korps kann in seiner Gesamtheit für den gegenwärtigen Mißerfolg nicht verantwortlich gemacht werden. Schuld an ihm ist die heutige Verweltlichung oder das geringe Interesse am Glauben. Die aktuelle Rückkehr zum Spirituellen tendiert schon dahin, gewisse Züge einer für die Kirche katastrophalen Entwicklung zu entschärfen, vorausgesetzt nur, daß diese Bewegung anhält. So meint man.

Eine *politische* Reaktion alsdann: die Unangepaßtheit des gegenwärtigen Priestertums an die Forderungen der christlichen Gemeinden gegenüber diesem Amt hat ihren Grund nicht im Wesen des Priestertums selber, sondern in der Verabsolutierung einer seiner geschichtlichen Formen, das heißt seiner kontingenten Verwirklichungen. Die Beibehaltung dieser Form trotz aller dramatischen Auswirkungen zeugt von der Unfähigkeit, sich die kirchliche Gemeinschaft als eine solche zu denken, die einer gewissen Wandelbarkeit des Rechts und der Organisation ausgesetzt bleibt, also der einer vorläufigen Institution eigentümlichen Kontingenz und so der immer notwendigen Bekehrung. Verantwortlich für diese Unfähigkeit zu jeglicher Veränderung ist die Tatsache, daß die Vertreter der gegenwärtigen Form priesterlichen Dienstes sich in ihr eigenes Erbe und ihr eigenes Interesse verkrampfen.

Diese Verkrampfung ist schädlich für die Lebendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft und für die Zukunft des kirchlichen Amtes selbst. Dies letztere – ein Erfordernis der Kirche! – wird vergessen wegen der Herrschaft einer Gruppe, die sich anmaßt, einzige normative Vertretung der göttlichen Gesetze zu sein. Die geschichtliche Entwicklung der Glaubensgemeinschaft und ihrer leitenden Instanzen vollzog sich nicht auf die gleiche Weise. Die leitende Gruppe ist der Ansicht zu wissen, was für die Zukunft der Kirche das beste sei, denn sie hält sich für den bevollmächtigten Zeugen des Evangeliums und glaubt infolgedessen, sich eines besonderen Beistands des Heiligen Geistes zu erfreuen.

In Wirklichkeit muß die Kirche in ihrer Gesamtheit betrachtet werden; es gibt in ihr keine Vorhut, die Hierarchie, die das Gewissen der Kirche wäre, so etwa wie die kommunistische Partei sich anmaßend als Vortrupp des Proletariats bezeichnet. Eine solche Perspektive stände in vollkommenem Widerspruch zu den klarsten Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Ganzes, wirksam am Ort und in Gemeinschaft, muß sich die Mittel geben, um ihre Sendung zu erfüllen. Und das gerade ist es, was sie in der Ordnung der Ämter nach und nach nicht mehr tut. Wenn da dann Alternativen zur gegenwärtigen Lage auftauchen, so kommt das von den Widersprüchen her, in die die institutionelle Priesterordnung hineinführt. Diese Alternativen werden gesucht und erfunden in einer objektiven Gesetzlosigkeit oder Außergesetzlichkeit im Schoße von Gruppen oder Gemeinden, die von der leitenden Stelle sich selbst überlassen werden ohne eine Möglichkeit – nach menschlichem Ermessen –, den Widerspruch zwischen ihrem vollen evangelischen Leben und ihrer Entbehrung der Eucharistie überwinden zu können. Das Auftreten von Alternativlösungen beweist, daß die Kirche nicht bloß als eine mystische Gemeinschaft existiert; sie ist eine politisch organisierte Gruppe, durchzogen von gegensätzlichen Bewegungen und Interessen, von auseinanderstrebenden Wertungen aufgrund sich ständig erneuernder oder neu aufbrechender Situationen, die diese Gruppe hellsichtig in Angriff nehmen muß.

Es ist klar, daß der Gehorsam verschieden verstanden und ausgeübt wird, je nachdem man den mystischen Pol bevorzugt oder den politischen für entscheidend hält.

Im ersteren Fall gilt jede Übertretung oder Gesetzlosigkeit als Bruch mit dem göttlichen Willen; im letzteren Fall wird nicht ausgeschlossen, daß solche Übertretung oder Illegalität ein Ruf des Heiligen Geistes zu einer anderen Zukunft der Kirche sein kann. Es würde einer freien Verantwortlichkeit in der Kirche einen neuen Raum öffnen, stellte man sich gegen das gegenwärtige Gesetz, dessen schädliche Wirkungen jedermann einsieht, denn es hindert die Gemeinden daran, das in seiner Fülle zu leben, wozu sie ein Recht haben. Der Schritt in die Illegalität kann eine höhere Form der Anerkennung Gottes sein. Bedeutet das dann nicht, die durch die Instanzen des Lehr- und Hirtenamtes dargestellte kirchliche Mittlerschaft in gefährlicher Weise zu mißachten? Kann man die Kirche wie eine politische Körperschaft behandeln, in der jeder Gehorsam bedingt und vorläufig ist? Das bleibt uns nun noch zu klären.

III. Das Mittleramt der Kirche und der Gehorsam

Die Kirche ist nicht nur eine soziologische Gruppe mit genau umschriebenem zeitlichen Ziel. Sie ist der Ort, an dem das Wirken des Heiligen Geistes sakramental bezeichnet und brüderlich gelebt wird. Trotzdem bleibt sie eine strukturierte Gemeinschaft, in der die verschiedenen, vom selben Geist erweckten Aufgaben zum Einklang und zur evangelischen Wirksamkeit des Ganzen gemeinsam beitragen. Unter diesen Aufgaben haben sich geschichtlich zwei als sehr bedeutsam herauskristallisiert: die der Gemeindebischöfe und die der Kirche in Rom in der Person ihres Bischofs, des Papstes. Die Bischöfe oder der Papst sind gewählt, um die Kirche dem Evangelium gemäß zu leiten. Sie haben den Geist empfangen, damit sie ihr Amt aufrecht und kühn verwalten. Der Geist, den sie empfingen, ist kein anderer als der Geist der ganzen Kirche.

So könnte man rechtmäßig der Auffassung sein, daß die Kirche mit ihrer Ausgestaltung in verschiedenen Aufgaben, die ja alle vom selben Geist belebt sind, den Gehorsam im mystischen Sinne lebt, und die christliche Freiheit bestände dann darin, auf ihr eigenes Interesse zu verzichten, um ohne Hintergedanken am Wachstum der Kirche mitzuarbeiten. Macht das Mittlertum der Kirche als vom Geist beseelter Leib Christi die Suche nach einer Garantie für die individuelle Freiheit in der Kirche gegen den Mißbrauch der Macht von seiten der Verantwortlichen nicht hinfällig?

Das hieße hier wieder der idealistischen Versuchung nachgeben; der Gehorsam und die Freiheit fallen in der katholischen Kirche nicht in eins zusammen, genausowenig wie die Autorität Gottes und die der Bischöfe. Es besteht ein unüberschreitbarer Abstand, und es gehört zur Gesundheit der Kirche, diesen Abstand zu verwalten und nicht abzuschaffen, als wären wir schon im himmlischen Reich. Solche Verwaltung des Abstandes ist Anerkennung der politischen Dimension der Kirche. Innerhalb dieses Raumes wird der Akt des Gehorsams wie auch der der Freiheit zu einem Akt der Bekehrung.

Der Gehorsam ist in der Tat eine Sache der Bekehrung, des klarsichtigen und vernünftigen Verzichts auf seine eigene Ansicht, um sich die des anderen zu eigen zu machen, unter der Voraussetzung, daß diese zuvor in politischem Nahkampf gemessen wurde. Sich bekehren, das erfordert einerseits, die Ansicht des anderen nicht von vornherein zu verachten, sie aber andererseits auch nicht zu überschätzen.

Sie wird verachtet, wenn der andere als Verantwortlicher entweder zu einem Spielball von Machtgelüsten oder zu einem Bündel widersprüchlicher Kräfteeinflüsse herabgewürdigt wird. Der andere wird nach seinem wahren Wert eingeschätzt, wenn er a priori auf die Anerkennung bauen kann, daß seine Ansicht frei und verantwortlich sein eigen wurde und daß seine Argumente mitteilbar sind und erörtert werden können.

Sie wird überschätzt, wenn der Abstand zwischen der Darstellung Gottes und der seines Stellvertreters nicht mehr wahrnehmbar ist. Folgerichtig sind die Entscheidungen nicht mehr erörterbar, die Argumente werden zu Mystik, und ihre Kraft wird, so meint man, aus der fast göttlichen Höhe des Stellvertreters geschöpft. In diesem Falle handelt es sich nicht mehr um Bekehrung, um ein freies Eingehen in die Ansicht des anderen, sondern um Unterwerfung. Der Gehorsamsakt verlangt aber nicht das Opfer der Vernunft und auch nicht den Verzicht auf die Kohärenz des Glaubens. Er fordert die Preisgabe der ursprünglich narzißtischen Interessen, und seien sie auch kollektiver Art. Damit der Gehorsamsakt also ein Akt der Bekehrung sei, ist gefordert, daß der Inhalt der Entscheidung des Verantwortlichen mitgeteilt, diskutiert und ausgehandelt werden kann.

Dieses Verhandlungsmodell, in welchem das Wort der Verantwortlichen als diskutierte und durchdachte Entscheidung einschreitet, scheint mir mit der Mittlerschaft der katholischen Kirche vereinbar. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von freien Gläubigen mit einer gemeinsamen Bestimmung: die Brüderlichkeit im Schoß der Gemeinde als Vorwegnahme des Reiches zu gewährleisten und das Evangelium als für die Zukunft der Welt dringlich zu bezeugen.

Die Quelle dieser Gemeinschaft freier Gläubiger, die die Kirche ist, liegt in dem, an den sie glaubt: Jesus Christus. Die Kirche bekennt, daß Christus frei

macht. Diese Freiheit ist nicht im Inneren verborgen, sie bezieht sich auf den ganzen Menschen. Sie beglaubigt sich also in gesellschaftlicher Form und drückt sich auch aus in den Beziehungen zwischen den Gläubigen und ihren verantwortlichen Leitern. Die Freiheit erweist sich als ein Recht, in dem sie sich Form gibt und zugleich mit Forderungen belegt wird. Unter Recht verstehe ich hier die kollektive und kollegiale Anstrengung, auf objektive Weise das Zusammenspiel einer durch dieselbe Bestimmung definierten Koexistenz auszudrücken, und zwar in einem Raum, in welchem die Mittel zur Verfolgung dieser Bestimmung – Mittel, die beständig das Gepräge der Verschiedenheit und der Veränderungen der Lage erfahren – fortwährend unterschiedlichen Interpretationen und daher auch Verhandlungen ausgesetzt sind. Das Recht hat die Gewährleistung der Verhandlungsregeln zum Ziel; es will also jedem Gläubigen garantieren, ein freier Mensch zu sein. Solche Freiheit ist keine Anarchie. Ihre Definition ist das unter dem Horizont eines gleichen Zieles stehende und angenommene Zusammenleben. Wenn diese Freiheit rechtlich verbürgt und wirklich gelebt wird, dann kann der Gehorsam ein Akt der Bekehrung werden.

Die so gewährleistete Verhandlungsbereitschaft umgreift alle Interessen der Kirche. Keine Rangstufe in der kirchlichen Wirklichkeit ist ausgenommen. Verhandelt wird also auf höchster Ebene über die Ordnung des Glaubens. Wer Ordnung, genauer Regelung sagt, meint damit eine Übereinstimmung von Menschen in der Kirche. Diese Übereinstimmung gründet sich auf eine bedingungslose Übergabe seiner selbst an Jesus als den Christus Gottes. Die Evangelien berichten von den Taten und Reden dieses Jesus. Die erwähnte Übereinstimmung symbolisiert die Annahme dieses Berichtes als für den Konsens selbst und für die Welt lebensnotwendig. Doch schließt dieser Konsens die Vielfalt der Interpretationen nicht aus. Der Bericht bleibt offen. Jene vielfältigen Auslegungen begründen die verschiedenen Weisen der realen Beziehung zu Gott, zu unserer Geschichte und zur Kirche. Freilich werden die Interpretationen und auf dem Weg über sie der Bericht selbst der Probe durch die Herausforderungen des Christentums inmitten der Kulturen, aus denen es Gestalt annimmt, ausgesetzt.

Diese Herausforderungen können das Christentum in seinem Lebensnerv treffen, in seiner Treue, in seiner Zukünftigkeit. Sie verwunden alle Gläubigen. Darum vermöchte solche Herausforderung niemals durch eine einfache autoritäre oder äußerliche Entscheidung hintangesetzt werden, denn die Herausforderung setzt immer Einverständnis, ja sogar eine Art Mitschuld voraus. Nie geschah in der Geschichte eine derartige autoritäre Entscheidung, wie es eine gewisse abstrakte Konzilsgeschichte weismachen möchte. Die Entscheidungen reifen in der Debatte der Gläubigen. Zweifellos können die Form und die Debatten der Verhandlungen nicht dieselben sein in einem Feudalsystem und in einer Demokratie nach westlichem Muster. Doch ist das Zusammenwirken zwischen Gläubigen und deren Verantwortlichen stets notwendig, da der Glaube das Gut aller ist und nicht Eigentum der verantwortlichen Vertreter.

Wenn heute die Maßregelungen, die da in der Kirche ohne irgendeine vorausgehende Diskussion getroffen wurden, zum Skandal geworden sind, dann deswegen, weil diese Weise, eine Angelegenheit zu regeln, anachronistisch ist und dem kirchlichen Einklang mehr schadet als die gewagten Meinungen selbst. Die Regelung muß auf der Basis möglicher Verhandlungsweisen neu durchdacht werden. Dann wird der Gehorsam eine freie Tat sein und nicht mehr ein knechtisches Benehmen.

Was auf höchster Ebene Gültigkeit hat, gilt natürlich auch im konkreten und pastoralen Alltag. Es geht darum, das kirchliche Recht so zu gestalten, daß die Gläubigen weder des Wortes noch des Einflusses beraubt sind, mit einem Wort, daß die Macht nicht ausschließlich in den Händen einer Kaste oder einer Gruppe von Fachleuten liegt. Der Gehorsam verliert seinen menschlichen Sinn, wenn in der Kirche nur ein vertikales Verhältnis besteht, weil es dann keinen erörterbaren Inhalt mehr gibt.

Wenn die Kirche zustimmt, eine Gemeinschaft des Rechts zu sein, so werden sich Gehorsam und Freiheit nicht widersprechen. In diesem Sinne ist das Problem des Gehorsams noch vor seiner spirituellen Tiefe politischer Natur. Ihn allem zuvor in eine mystische oder moralische Richtung umzubiegen, ist eines der perfektioniertesten Mittel gewesen, um die Gläubigen in Unterwürfigkeit und sklavischem Denken zu halten. So etwas heißt, sie des Rechtes zu berauben, das ihnen das Evangelium zusagt, nämlich Hausfreunde Gottes zu sein und nicht mehr Sklaven. Schöne Worte helfen hier nichts. Es sind die soziale Dynamik einer Gruppe und ihr ausgeübtes Recht, die deren Absicht und Bestimmung bewahrheiten.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes (Frankreich) geboren, Dominikaner, seit 1953 Priester. Studierte am Studium Dominicanum in Leysse (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 u.a.: L'Eglise et le Progrès; Christologie (Bd. I, Paris 1968; Bd. II, Paris 1972). Anschrift: 2 Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Carlos Palacio

Vergleichende Untersuchung einiger moderner Christologien im Hinblick auf den Gehorsam Jesu

I. Problemstellung: Der Gehorsam – eine christologische Kategorie?

In den modernen Christologien ist der Gehorsam Jesu ein Thema von geringerer Bedeutung, ein Randthema. Im allgemeinen – feinere Abstufungen werden sich bei der Behandlung der hier untersuchten Autoren zeigen[1] – wird er nur selten Gegenstand *expliziter* Reflexion, und wenn er als solcher auftaucht, dann kann man nicht behaupten, er stehe innerhalb des Gesamtzusammenhangs an herausragender Stelle.

Die Tatsache an sich ist bezeichnend. Die «Marginalität» des Gehorsams im Verhältnis zur Christologie kann ein Symptom für den erratischen Charakter der Christo-logie im Verhältnis zur Theo-logie sein. Auf jeden Fall hat dieses Faktum auch Konsequenzen für die Untersuchung, die wir hier durchführen wollen. Erstens, weil es einen *direkten* Zugang zu dem in Frage stehenden Thema unmöglich macht. Das Denken der Autoren wird mit Hilfe von Elementen «rekonstruiert» werden müssen, die aus ihren Werken zu gewinnen sind. Und zweitens, weil die geringe Bedeutung des Gehorsams Jesu in der heutigen Christologie zeigt, in welchem Maße diese Kategorie des vorrangig christologischen und theologischen Gehalts entleert worden ist, den sie im Neuen Testament besitzt, so sehr, daß sie für die Christologie selbst bedeutungslos geworden ist[2].

Unter den zahlreichen Ursachen für diese Tatsache gilt es eine hervorzuheben: wir haben es mit einem Beispiel für den Bruch der – wenn wir so sagen wollen – «totalen Christologie» oder der Totalität des Mysteriums Jesu von Nazaret in bezug auf Gott zu tun, den er Vater nannte. In der Tat ist der Gehorsam Teil dessen, was die Tradition – vor allem die patristische – als «Mysterium» des Lebens Jesu bezeichnete, in völliger Kontinuität mit jener Art und Weise theologischer Reflexion, die innerhalb der Urgemeinde Anlaß gab zum «Evangelium» als neuem literarischen Genus: der Überzeugung nämlich, daß die Offenbarung des Heilsplans Gottes (*mystérion* im paulinischen Sinn) *in* der Totalität des Lebens Jesu und *durch* seine Menschheit stattgefunden habe.

Es ist hier nicht möglich, dem bewegten Verlauf einer Geschichte nachzugehen, die mit dem Auseinanderbrechen dieser totalen, einheitlichen Perspektive in bezug auf das Mysterium Christi endete. Eines steht fest: je mehr die «Geheimnisse» des Lebens Jesu aus der Christologie verbannt wurden, um so mehr vergrößerte sich aufgrund ihrer eigenen Dynamik die Distanz zwischen dem, was Thomas die «*spekulative* Christologie» genannt hatte, und der «*konkreten* Christologie». Und was bei Thomas noch Koexistenz war, das entwickelte sich in den folgenden Jahrhunderten zur zunehmenden Trennung, um schließlich auf den Bruch hinauszulaufen. Die Christologie bewegte sich immer mehr auf einen Typ systematischer Spekulation zu, die man mit neuen, der theologischen Tradition fremden, außerhalb der konkreten Geschichte Jesu von Nazaret angesiedelten Kategorien entwickelte. Die «Geheimnisse» wiederum wurden einer hilflosen Volksfrömmigkeit ohne eigenes Urteilsvermögen buchstäblich anheimgegeben – zum Nachteil der Frömmigkeit (die nicht immer mit dem «sensus fidei» des Volkes Gottes identisch ist) und der wirklichen Christologie (die nicht notwendig den Spekulationen der Spezialisten innewohnt).

Es ist also nicht verwunderlich, daß die theologische Bedeutung des Gehorsams als eigentlich *christologische Kategorie* nach und nach verschwunden ist, um seinem Aspekt einer *moralischen Eigenschaft* einen bevorzugten, beinahe exklusiven Platz einzuräumen[3]. Die Logik dieser Umkehrung ist klar. Der Gehorsam ist theologisch bedeutungsvoll nur innerhalb jener umfassenden Sicht der Tradition. Von der Totalität des Geheimnisses, das die Geschichte Jesu darstellt, getrennt, ist der Gehorsam weder aus sich selbst heraus erhellend noch christologisch bedeutsam. Er mag höchstens noch als «wirkkräftiges Beispiel» oder moralisches Vorbild interessieren. Sein Schicksal war es, zur asketisch-religiösen Tradition abzuschweifen. Dafür sorgte schon die Zeit, wie die spätere Entwicklung zeigte. Die theologische Reflexion über den Gehorsam spürt heute noch die Nachwirkungen dieser Ereignisse, die sich zwangsläufig in der Frage des Gehorsams Jesu und der Stellung, die er in der Christologie einnimmt, widerspiegeln.

II. Theologische Situation und Typologien des Gehorsams in einigen modernen Christologien

Eines der Verdienste der modernen Theologie besteht sicherlich darin, die Geschichte Jesu für die Christolo-

gie wiederentdeckt zu haben. Durch die Tür der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung fanden wichtige theologische Themen wieder in die Christologie Eingang, darunter das des Gehorsams Jesu. So kann man einerseits eine gewisse Konvergenz der Autoren bei der Behandlung des Themas entdecken: sie alle sind gezwungen, den Weg der historischen Kritik zu beschreiten, und sei es auch nur, um sich ein Urteil über sie zu bilden und der Christologie andere Wege eröffnen zu können, in denen sich die Originalität jedes einzelnen widerspiegelt. Auf die Gefahr der Vereinfachung hin, aber mit dem Vorzug, den Vergleich zwischen den Ansätzen der einzelnen Autoren deutlicher zu machen, sollen hier drei unterschiedliche Zugänge zum Gehorsam Jesu beschrieben werden. Der erste wird charakterisiert als «exegetisch-systematische Lesart der Geschichte Jesu» (W. Pannenberg). Der zweite stellt sich dar als «Annäherung an die Geschichte Jesu von den Anliegen und Nöten der christlichen Gemeinden her» (J.I. González Faus, L. Boff, J. Sobrino, Ch. Duquoc). Der dritte wird bezeichnet als «theologisch-spirituelle Lesart des Neuen Testaments als Ganzheit» (H.U. von Balthasar). Jeder einzelne dieser Ansätze kommt zu einer anderen Typisierung des Gehorsams Jesu.

1. Exegetisch-systematische Lesart der Geschichte Jesu

Diese Lesart nimmt furchtlos die Herausforderung an, welche die historische Kritik und die Leben-Jesu-Forschung für die Christologie darstellen, aber sie durchdenkt zugleich auch in wissenschaftlich strenger und schlüssiger Weise die theoretischen (erkenntnistheoretischen und methodologischen) Voraussetzungen sowie die theo-logischen Implikationen eines solchen Diskurses. Dies ist der Weg W. Pannenbergs: ein ausdauernder, leidenschaftlicher und verantwortlicher Versuch, den Begriff (und die Erfahrung) *Gottes* und der *Offenbarung* von ihrer *geschichtlichen* Erscheinung im Menschen Jesus von Nazaret her zu artikulieren.

Das Prinzip, das seine Christologie strukturiert, ist der klarste Ausdruck dessen, was diese exegetisch-systematische Lesart der Geschichte Jesu bedeutet: «Wenn...die Christologie bei dem Menschen Jesus einsetzen muß, so hat doch ihre erste Frage seiner Einheit mit Gott zu gelten.»[4] Obgleich er einer derjenigen ist, die sich am meisten darum bemüht haben, die Umkehrung der Perspektiven im Ausgangspunkt der Christologie durchzuführen, beginnt Pannenberg nicht mit der Beschreibung des Menschen Jesus, sondern mit der theo-logischen Interpretation des geschichtlichen Verhältnisses Jesu von Nazaret zu Gott, das seit der Auferstehung als *Einheit* offenbar geworden und bestätigt worden ist und als Grundlage, um seine Gottessohnschaft zu erkennen. Auf diese Weise sind Christologie und Trinität miteinander verwandt. Hier befindet sich die Basis für ein Verständnis des Gehorsams Jesu als christologischer Kategorie.

Der Gehorsam erscheint in dieser Christologie zwar als einer der Wesenszüge des irdischen Jesus (199–206). Aber nicht in dem Sinn, den die sogenannte indirekte Christologie ihnen beimißt. Diese von der Person und dem Gesamtschicksal Jesu Christi getrennten «Zeichen» werden ins Moralische gewendet und sind schließlich christologisch bedeutungslos (61, 202; vgl. 47–61). Es geht nicht um eine moralische Haltung. Der Gehorsam ist ein umfassender Begriff mit einer doppelten – einer noetischen und einer ontologischen – Funktion. Noetisch in erster Linie, weil er uns erlaubt, das *geschichtliche Verhältnis* zwischen Jesus und Gott zu verstehen. Und dies aufgrund des zunehmenden Bewußtseins, daß Jesus von seiner Beziehung zum *Reich* und der endgültigen *Nähe Gottes* erlangt (342 f.). Der Gehorsam ist also jener ausschließliche Einsatz Jesu für die Sendung, für den Dienst am Reich. Es ist ein vollkommenes Auf-den-Vater-Bezogensein: eine aktive, dynamische Haltung der Offenheit, des Vertrauens, der Hingabe, der Suche nach seinem Willen. Gerade deswegen, weil die Gegenwart und die Zukunft des Reiches nicht miteinander verschmelzen (384), kann Jesus bedingungslos im Einsatz für dies Reich leben, sogar in der Verlassenheit des Nichtwissens, das so zum besten Ausdruck der Offenheit Jesu auf den größeren Gott und seine Zukunft hin wird, die an-kommt, über die Jesus jedoch nicht verfügen kann. «Dieses Nichtwissen», schreibt Pannenberg, «ist geradezu Bedingung der Einheit Jesu mit diesem Gott» (345, vgl. 344 Anm. 24).

Was uns das geschichtliche Verhältnis Jesu von seinem Vater zu verstehen erlaubt, ist die Tatsache, daß Jesus in seinem Sendungsbewußtsein seine Einheit mit Gott als dem Vater und seine *Unterscheidung* und absolute Abhängigkeit in bezug auf den Logos in einer nicht voneinander zu trennenden Weise lebt. Hierin besteht die andere Funktion, die wir zuvor dem Begriff des Gehorsams zuwiesen, die «ontologische». Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß dieses geschichtliche Verhältnis (der Einheit und Unterscheidung) etwas für Gott selbst Wesentliches ist. Der menschliche Akt der Hingabe an den Vater (durch den Dienst am Reich als Sendungsauftrag) ist die *Vermittlung* seiner Einheit mit Gott. So erscheint sein Verhältnis zum Vater im Bewußtsein Jesu. Aufgrund dieser Vermittlung können wir seine *ontologische Abhängigkeit* vom Logos verstehen. So ist er der Sohn (347).

Wenn Jesus sich «in einem Gegenüber» zu Gott versteht, können wir seine Geschichte und seine Person nicht von Gott getrennt begreifen. Ebenso einzigartig wie die *Einheit* ist jedoch auch die *Unterscheidung*, die Jesus zwischen sich und Gott einführt, indem er ihn Vater nennt (159 u. 173 Anm. 134). «Eben als der dem Vater ganz Gehorsame ist er der Offenbarer der Gottheit Gottes und also selbst untrennbar dem Wesen Gottes zugehörig» (347; vgl. 302–304 u. 362). «Gehorsam» war das von der Urgemeinde gewählte Wort (Hebr 5,8; Röm 5,19 u. Phil 2,8), um Leben und Werk Jesu in seiner Gesamtheit zu charakterisieren und um die Beziehung Sohn–Vater als Grundzug auch des Wesens Gottes selbst zum Ausdruck zu bringen und zusammenzufassen (159).

2. *Zugang zur Geschichte Jesu von den christlichen Gemeinden aus*

Dieser neue Typ wurde weiter oben als eine Wiederentdeckung des Lebens des irdischen Jesus auf der Grundlage einer Reflexion angekündigt, welche die geschichtliche und gesellschaftliche Situation der christlichen Gemeinden zu ihrem Ausgangspunkt macht[5]. In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich dieser Weg vom vorigen. Der erste Unterschied betrifft den *Ort*, den die Christologie einnimmt: der Interpretationsschlüssel ist nicht so sehr die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem «historischen Jesus» als vielmehr die dezidierte Option, die Evangelien von den Erwartungen, Nöten und Hoffnungen der christlichen Gemeinden her zu deuten und zu lesen. Der zweite Unterschied besteht darin, daß man die Entfaltung der erkenntnistheoretischen und methodologischen Voraussetzungen des bestehenden theologischen Diskurses in den Hintergrund gedrängt hat. Diese Hintanstellung ist sicherlich keine Geringschätzung der Reflexion, sondern die Suche nach einer neuen Artikulation theologischer Erkenntnistheorie und Methode.

Es ist natürlich, daß die Christologie aus dieser Perspektive genetischer und deskriptiver wird, daß Jesus vornehmlich auf der Grundlage seines Kampfes für das Reich gesehen wird (Cristología 78–89), daß bedeutsamere Kategorien wie fortschreitendes Bewußtsein, Freiheit, Engagement, Konflikt usw. bevorzugt werden (Esquisse 18f.). Darin besteht zweifellos der Reichtum und die Originalität dieses zweiten Weges: nicht nur die Beziehung zum Vater zu sehen, sondern die konkrete Geschichte dieser Beziehung; dabei zeichnet sich eine «militante» Gestalt Jesu ab, die auf das christliche Engagement anziehend und inspirierend wirkt.

Welche Stellung nimmt der Gehorsam Jesu in diesem Reflexionstyp ein? Die Frage erfordert eine nuancierte Antwort. Allem Anschein nach dürfte sich der den *aktiven* Werten (Autonomie, Freiheit, Entscheidung, Gefahr usw.) gegebene Vorrang in der Beschreibung des Geschichtsplans Jesu (Paixão 22) nicht gut mit einer Art der Erfahrung wie dem Gehorsam vertragen, der an Passivität erinnert und sich eher auf Haltungen moralischer Natur bezieht (Unterwerfung, Vorschriften, vgl. Jesus Cristo 105f.). Doch der Gehorsam Jesu wird nicht ausgeklammert, auch wenn der Zugang zu ihm *indirekt* erfolgt: im bedingungslosen Einsatz für das Reich, im Vertrauen, in der Hingabe bis zum Tod, im Gebet und im Glauben zeigt sich der Bezugspunkt der kämpferischen Existenz Jesu für das Reich: der Vater (Jesus Cristo 160; Paixão 37f.; Cristología 79, 131). Demnach ist der Gehorsam also *eine* der Erscheinungsformen des Beziehungs- und Sohnesbewußtseins Jesu und – auf der Ebene der Einstellungen und des menschlichen Verhaltens – der geschichtliche Ausdruck dessen, was es bedeutet, für den vom Vater empfangenen Sendungsauftrag zu leben (Cristología 63–66). In diesem Sinn würde der Gehorsam als christologische Kategorie durch sein Verhältnis zum Glauben Jesu wiedergefunden werden, der in der Konfliktfülle der Wirklichkeit zu Treue und Vertrauen wird (73ff.; 82ff.; 88ff.).

Sobrino ist der Autor, der das Thema des Glaubens Jesu in einem der gelungensten Kapitel seiner Christologie am weitesten entwickelt hat (bes. 67–94). Aber González Faus bietet zweifellos die meisten Elemente für eine Erarbeitung der theologischen Implikationen des Gehorsams als christologische Kategorie, wenn dieser das geschichtliche Verhältnis zwischen Jesus und Gott übersetzen soll. Nicht zufällig ist er auch derjenige, der dem Gehorsam ein – wenn auch sehr kurzes – Kapitel widmet (Acceso 67–74). Vor dem Hintergrund der geschichtlichen Beziehung Jesu zu Gott (Erfahrung des Abba und Mission des Dienstes am Reich: 40–56; vgl. Humanidad I 114–120) erscheint der Gehorsam als Offenheit, aktive Bereitschaft, leidenschaftliche Suche nach dem Willen des Vaters, einem Willen jedoch, der in der Spannung zwischen seinem innersten Bewußtsein (Abba-Reich) und der Härte der Wirklichkeit entdeckt werden muß (Acceso 44). Und eben darum Gehorsam als Treue, die bis zum Tod auf die Probe gestellt wird (103). Im Grunde ist die als Verfügbarkeit beschriebene Haltung das Sein Jesu selbst als Sohn, das heißt: als Sein totalen Bezogenseins. In der Identität von Sein-von-Gott und Sein-für-Gott treffen Sendung, Vertrauen, Gehorsam und Wesen Jesu zusammen. Das Geheimnis dieser Identität findet seine Einheit im Bewußtsein Jesu,

Mensch zu sein und trotz allem nicht in sich selbst aufzugehen, sondern in Gott-als-seinem-Vater (Humanidad I 119); in einem Bewußtsein von der «bergenden Väterlichkeit Gottes» (Acceso 97), das als radikale *Einheit* mit ihm und, untrennbar damit verbunden, als *Unterscheidung* erfahren wird; einem Bewußtsein seiner *Sohnschaft*: seines bloß relativen Seins und seiner völligen Unterwerfung (Acceso 49 u. Anm. 1; Humanidad I 360–364), bis hin zu dem Punkt, an dem er Gott (selbst in der Verlassenheit) in absoluter Weise erkennt und so das Attribut des Gehorsams verdient (Acceso 168). In dieser Form gelingt es Faus, den einmaligen, unwiederholbaren Charakter der Erfahrung und des Seins Jesu zum Ausdruck zu bringen und sie zugleich mit seiner Mission übereinstimmen zu lassen: es handelt sich um etwas, das *mitzuteilen* ist (Acceso 49).

3. Theologisch-spirituelle Lesart des Neuen Testaments als Ganzheit

Es bleibt uns noch der dritte Weg oder die dritte Typisierung des Gehorsams. Den Bezugspunkt wird das Werk von H.U. von Balthasar bilden[6]. Wenn wir diese dritte Lesart als «Meditation» bezeichnen, so versuchen wir damit, zugleich die theologische Originalität und Eigenart des Autors und seine Vorbehalte gegenüber der historisch-kritischen Methode als Art und Weise des Zugangs zum Neuen Testament und der Wiederentdeckung der Gestalt Jesu zum Ausdruck zu bringen. Das ständige Interesse von Balthasars ist darauf gerichtet, die Einheit und Ganzheit der «Gestalt» der Offenbarung zu bewahren. Und dies wird die historisch-kritische Methode aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen niemals leisten können. Dadurch, daß sie ihre (notwendigen) Grenzen vergaß und sich zum alleinigen «wissenschaftlichen» Weg des Zugangs zu Jesus erhob, ist sie blind, unfähig geworden, die «objektive Gestalt» der Offenbarung zu «sehen», so wie es der kontemplative Glaube vermag.

Der Gehorsam ist in der Balthasarschen Christologie zweifellos ein sehr umfassender Begriff, dessen theologische Dichte in ihrem christologischen und anthropologischen Aspekt ergründet werden muß. Unter dem christologischen Gesichtspunkt sind im Gehorsam Jesu als Sohn der *Akt*, in dem er sein Sein ununterbrochen vom Vater *empfängt* (absteigende Bewegung: der Gesandte, die Sendung) und der *Akt*, in dem er sich vorbehaltlos gibt und antwortet (aufsteigende Bewegung: Bereitschaft, menschlicher Vollzug) miteinander verwandt. Vom anthropologischen Standpunkt aus verleiht die Untrennbarkeit zwischen Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus der Anthropologie einen solchen Ernst, daß der Mensch und die Geschichte nur von Jesus Christus aus (und nicht von einer leeren transzendentalen Struktur her) als Grammatik und Ausdruck Gottes selbst gedacht werden können. Und so ist der Gehorsam nicht bloß der Leitfaden, der uns ermöglicht, die ganze geschichtliche Existenz Jesu zu deuten, sondern die konstitutive Synthese seiner Person, das Zentrum, auf das seine göttliche und seine menschliche Dimension zustreben und in dem sie sich überschneiden.

Das Wesen des Gehorsams erhellt sich uns nur «von oben», von der Inkarnation (Sendung) her, das heißt: von der innertrinitarischen Tiefe her. Von Balthasar nennt es die «transzendentale» oder die «a-priori»-Dimension des Gehorsams Christi. Ob-audire im eigentlichen Sinn ist die existentielle Übersetzung der ontologischen innertrinitarischen Dependenz, des Aktes, in dem der Sohn sein Sein ununterbrochen von der Liebe des Vaters empfängt (PuI 135 u. Anm. 2). Wenn man das göttliche Ereignis der «Hervorgänge» als «Gehorsam» bezeichnen kann, dann deshalb, weil der Sohn im selben Akt, in dem er sein *Sein* empfängt, auch den väterlichen *Willen* empfängt und diesen als den eigenen *bejaht* (ThG 24f.).

Die andere Dimension des Gehorsams, die «kategoriale», die menschlich existentielle, ist die absolute und bedingungslose Antwort des Menschen Jesus auf die vom Vater empfangene Sendung. Bereitschaft bis zur Selbstpreisgabe ist die einzige Sprache, die jene innergöttliche Abhängigkeit menschlich auszudrücken vermag. Eine Sprache, die nicht gezwungen, sondern aus Liebe, nicht geworfen, sondern aus Gehorsam gesprochen wird (H I 456f.; MySal 185f., 197f.). Wenn man daher vom inkarnierten Wort spricht, müßte man geradezu sagen, daß die «Form» seines Gehorsams kenotisch sein muß, um diese Abhängigkeit auszudrücken. Aber von Balthasar kann die absteigende und die aufsteigende Bewegung in Jesus nicht nur nicht voneinander getrennt denken, sondern vermag sie allein von oben zu sehen, das heißt, als ein Ereignis, dessen *Subjekt* Gott ist und das *deshalb* auch den Menschen vor Gott betrifft (H I 454f., 459f.). In dem Augenblick, in dem sich Jesus etwas Göttliches zumutet, sich zum Gott «macht», erscheint er als der am tiefsten Gehorsame: denn der Mensch, der gehorcht, indem er sich zum Gott «macht», ist ein Gott, der gehorcht, indem er sich zum Menschen macht (H I 460f.; vgl. PuI 137f.; GimF 89f.; ThG 24f., 44f.).

Dies ist der Schlüssel zur Deutung des gesamten irdischen Lebens Jesu und der Bedeutung seines Menschseins. Und, untrennbar damit verbunden, der Schlüssel zu einer radikal von Jesus Christus her gedachten Anthropologie. Erstens, um die Geschicht-

lichkeit Jesu, die Entfaltung der «Gestalt» in den «Geheimnissen» seiner irdischen Existenz zu verstehen. Hier liegt der Gehorsam. Die Zeit ist der Ort der Antwort, nicht als eines Über-sich-Verfügens (Autonomie), sondern als eines Sich-ganz-Hingebens an die empfangene Sendung (Heteronomie), als eines Verzichts, seine Geschichte selbst zu bestimmen, um sich vom Geist leiten zu lassen. Denn die wirkliche Freiheit stammt aus dem «Erhorchen» und wird zur Freiheit als «Gehorchen» (GimF 256). Für Jesus heißt Zeit, wirkliche Zeit haben soviel wie Zeit für Gott haben (H III/2 150–161; ThG 31–39).

Und zweitens ist es auch der Schlüssel zum Verständnis des Menschen als wesentliche Offenheit und Bereitschaft oder als Sprache und Ausdruck Gottes. Indem dieses Wort Gottes sich an die Welt wendet, indem es sich in Christus nach außen ausspricht, erlangt es die Struktur unseres Seins selbst (H I 459f.), bildet es uns vor als Wesen, die suchen und fragen, bis sie die Ant-Wort finden, das heißt, bis sie sich als «Dasein als Empfang» verstehen (ThG 22–31). Dies ist die philosophisch-anthropologische Wurzel des Gehorsams oder das, was man die «Antwort-Struktur» des Menschen nennen könnte: Hören und deshalb Gehorchen. Und es läßt sich nur von der unauflöslichen Einheit her verstehen, die Jesus Christus ist: Ausdruck und Gestalt des Akts, durch den Gott *sich* redet, indem er die Welt anredet. Daher kann diese «Gestalt», welche die Menschheit Christi ist, nur theologisch «gesehen» werden, das heißt, von innen, von seiner vollkommenen Unterwerfung unter Gott her (H I 175, 456f.; H II 267–360).

III. Kritische Annäherung und theologische Konsequenzen

An diesem Punkt lassen sich – als Schlußfolgerung – einige Überlegungen über das mögliche Verhältnis zwischen der Notwendigkeit einer strengeren christologischen Entwicklung des Gehorsams und einigen aktuellen theologischen Problemen anstellen. Zuvor scheint es allerdings erforderlich zu sein, einen Bezugsrahmen im Neuen Testament zu suchen, auch wenn dies nur andeutungsweise geschehen kann.

1. Rückgriff auf das Neue Testament

Einige Bemerkungen zur Sprache sind vonnöten, die in theologische Aussagen gefaßt werden müßten, auch wenn die Kürze dieses Artikels es verbietet, sie hier in angemessener Weise zu untermauern. Der terminus technicus, den vor allem Paulus verwendet, heißt *hypakoé*. Es scheint klar, daß seine Bedeutung in erster Linie theologischer Art ist. Dieser Gedanke wird – immer noch auf der sprachlichen Ebene – auch durch die so häufige Verbindung von Gehorsam mit zwei anderen Begriffen des Neuen Testaments bestätigt: dem «Willen» Gottes (*thélema*) und der «Stunde» des Vaters (*hōra*). Daher und aufgrund der Aussagen des Neuen Testaments über die irdische Existenz Jesu ist der Gehorsam nicht irgendeine Haltung, sondern eine *Seinsweise*, die das geschichtliche Verhältnis eines Menschen (Jesus) zu Gott (dem Vater) kennzeichnete und die von ihm her auch die christliche Existenz als «Gehorsam», der der Glaube ist (Röm 1,5; 16,26), zu charakterisieren erlaubt; hiermit wird angedeutet, daß dies die tiefste und für den *Menschen vor Gott* wesentliche Beziehung ist. Das Neue Testament ermöglicht also eine dreifache Charakterisierung des Gehorsams Jesu: er ist in erster Linie die typische Existenzweise seines *irdischen Lebens* (Hebr 5,7ff.; Phil 2,8; Hebr 10,7); er impliziert in zweiter Linie das wesentliche totale Bezogensein Jesu auf Gott hin, das so weit geht, daß Jesus weder leben noch sich verstehen kann, es sei denn in bezug auf den Vater; und schließlich bezeichnet er den *einmaligen*, unwiederholbaren *Charakter* des Weges *Jesu*: als Pionier und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2) und deshalb Prinzip und Ursache der Erlösung (5,9; vgl. 10,10.14; 12,1–2) für diejenigen, die ihm gehorchen. Wegen seiner geschichtlichen Verknüpfung mit Obrigkeit und Rechtsordnung ist das Wort «Gehorsam» heute jedoch außerstande, all diese Vorstellungen wachzurufen.

2. Sinn und Grenzen der vorgestellten Typologien

Der Vergleich der behandelten Autoren mit der umfassenden Interpretation des Gehorsams durch das Neue Testament erlaubt, folgende Behauptungen aufzustellen: a) jeder Autor bevorzugt *einen* Aspekt dessen, was im Neuen Testament das Ganze ausmacht; b) Spannungen tauchen dort auf, wo verschiedene Aspekte als einander ausschließende Dimensionen betrachtet werden; c) alle Autoren müssen das entscheidende Problem der Beziehungen zwischen Geschichte und Gott ansprechen. Es bedarf keines allzu großen Scharfsinns, um hinter diesen Problemen die großen Spannungen der Christologie zu erkennen.

a. Die erste Typologie

Pannenberg beschreitet den Weg von Person und Geheimnis Jesu in seinem Verhältnis zu Gott (Chri-

stologie) bis zu seiner universalen Bedeutung für die Geschichte (Soteriologie). Er ist zweifellos derjenige, der sich am meisten darum bemüht hat, die Beziehung des historischen Menschen Jesus von Nazaret zu Gott von Grund auf und mit aller Strenge zu durchdenken. Die Art und Weise, sie zu denken, ist der wunde Punkt jeder Christologie, denn keine – weder die «von oben» noch die «von unten» – kann eine Gottesidee voraussetzen oder zum Ausgangspunkt nehmen, die ihren Ursprung nicht in Jesus hätte. Um aus dieser Aporie herauszufinden, die beiden Methoden gemeinsam ist, wäre es notwendig, die Geschichte Jesu als einen unwiederholbaren Einzelfall zwar, aber doch zugleich auch als einen Fall zu deuten, der über eine reale, konstitutive (weil freie) Beziehung Gottes zur Geschichte Aufschluß gibt. Der Gehorsam als von Jesus mit Gott-dem-Vater gelebtes Verhältnis (Christologie) ist eine «Existenzweise», eine wesentliche Dimension seines Menschseins (Anthropologie), die uns in das Sein Gottes selbst einführt (Trinitätstheologie).

Unter diesem Gesichtspunkt besteht einer der wertvollsten Beiträge Pannenbergs im Rückgriff auf Hegel, durch den der in der Theologie gebräuchliche Begriff der *Person* erweitert werden soll. Wenn das Wesen der Person die Überwindung der Isolierung durch die Hingabe und so, im wechselseitigen, vorbehaltlosen Geschenk, die Einheit im Sein ist (183–185; vgl. 347, 351–353), dann wird paradoxerweise Personalität dadurch erlangt, daß man sich im anderen verliert, um sich ganz von ihm zu empfangen (347); Freiheit ist nicht Unabhängigkeit, sondern Einheit mit Gott (362–364). Ist dies nicht die Anthropologie, die einer Theologie des Gehorsams zugrunde liegt, in welcher der Mensch von seinem Ursprung her als «Hörender» dargestellt wird? Pannenberg unterstreicht nicht genug diese *Ursprungsbeziehung*. Liegt in der Betonung der Zukunft der Geschichte (Eschatologie als Bestätigung) nicht die Gefahr, zu vergessen, daß sich die Hoffnung der Geschichte – trotz ihrer in der Christologie Pannenbergs ebenfalls aufgelösten Negativität – auf das *Urwort* gründet, das uns mit Liebe ausspricht (Schöpfung)?

b. Die zweite Typologie

Hier schlagen die Autoren einen umgekehrten Weg wie Pannenberg ein: es geht ihnen darum, von den Anliegen der Gemeinden her (Soteriologie: aktuelle Bedeutung Christi) eine bedeutungsvolle Gestalt Jesu (Christologie) herauszuarbeiten. Ein richtiges und berechtigtes Interesse. Es gibt keine Christologie ohne Gemeinde und keinen wirklichen Zugang zu Jesus Christus außerhalb der Aktualität der Gemeinden, die ihn bekennen. Die Schwierigkeit taucht da auf, wo man versucht, die geschichtliche Gegenwart der Gemeinde und das einmalige Ereignis Jesu von Nazaret schlüssig (in der Strenge der Reflexion und im Engagement der Praxis) zu artikulieren. Wenn die Gestalt Jesu für die menschliche Geschichte bedeutsam sein soll – und dies nicht nur unter exemplarischem und ethischem Aspekt («Sache» Jesu) –, dann nur unter der Bedingung, daß sie von ihrer ursprünglichen, unwiederholbaren Besonderheit nichts einbüßt.

Ein Beispiel für diese Schwierigkeit ist die Art und Weise, die Beziehung zwischen Geschichte und Gott zu denken und zu leben. Ausdrücke wie «Gott in der Geschichte gehorchen», «Geschichte der Menschen als Geschichte Gottes» usw. werden nur dann aufhören, der ohnmächtige Wunsch eines frommen Moralismus zu sein, wenn zuvor ihre christologischen Bedingungen im einzelnen dargelegt worden sind: die zurückgenommene Gegenwart Gottes unter uns, die der Geschichte ihre Autonomie läßt und so zur schweigenden Solidarität wird. Eine Christologie, die nicht bis zu den letzten Konsequenzen zu durchdenken vermag, was die Tatsache, daß wir uns als Christen an dem besonderen und begrenzten Ereignis der Geschichte Jesu (der endgültigen Geschichte Gottes mit den Menschen) messen lassen müssen, für den Aufbau der Geschichte bedeutet, eine solche Christologie wird zwischen zwei Klippen lavieren müssen: der Nostalgie eines Messianismus jüdischer Art und dem prometheischen Voluntarismus eines geschichtlichen Moralismus. Die erste träumt von einem Messias, der niemals kommt, und von einer Eschatologie, die nicht Wirklichkeit werden will. Die Versuchung des zweiten besteht darin, Geschichte auf Ethik zu reduzieren, so als ob es ohne weiteres möglich wäre, in die undurchsichtige Härte der Geschichte zu übertragen, was die Antizipation des Endes in Jesus Christus ist. Eine zweifache Nostalgie: die des «Sollens» und die des «neuen Menschen» (nicht mehr des ursprünglichen, sondern des «homo absconditus» der Zukunft).

Damit der Glaube im Engagement christlich bleibt, damit der Widerstand der Geschichte den kämpferischen Einsatz nicht in Verzweiflung verwandelt, damit die geschichtliche Geduld – die das Neue Testament «Beharrlichkeit» nennt – nicht mit Resignation und Absage an den Kampf und die kämpferische Ungeduld nicht mit der Unfähigkeit, auf das Reich Gottes zu hoffen und an es zu glauben, ohne daß wir uns seiner bemächtigen, verwechselt werden, darf man nicht vergessen, daß im Neuen Testament der «Imperativ» (Kehrt um!) dem «Indikativ» (das Reich ist euch gegeben worden) nachgestellt ist und daß zwischen

dem ersten Menschen und dem neuen Menschen der «zweite Adam» steht, der Gekreuzigte aller Geschichte, der in uns seine geschichtliche Vollendung sucht.

c. Die dritte Typologie

Mit dem gleichen Problem muß sich, auf ihre Art, auch die Balthasarsche Christologie auseinandersetzen. Ihre – johanneisch inspirierte – Weise des Theologisierens übt die gleiche Faszination aus wie jede Christologie «von oben» und unterliegt denselben Gefahren: nämlich nicht genug zu bedenken, daß der christliche Gott sich nur im historischen Menschen Jesus von Nazaret geoffenbart hat. Kann man «von oben», von der Inkarnation *Gottes* ausgehen, so als ob die *Menschwerdung* für sein Gottsein akzidentell und sekundär wäre? Was sollte Christus dann überhaupt offenbaren?

Der so überaus starke Akzent auf der Inkarnation (von oben, a priori, transzendental) reduziert schließlich das irdische Leben Jesu auf die völlige Passivität des Gefäßes. Das Wachsen, der Konflikt, der dramatische Charakter der Geschichte sind in der totalisierenden Faszination des Absoluten gleichsam absorbiert. Die Betrachtung der Einheit verdeckt am Ende den Weg zu ihr hin. Nicht umsonst fällt es dieser Christologie schwer, die Neuheit der «Fleischwerdung» des Logos zu integrieren. Denn wenn es wahr ist, daß das Wort Gottes sich geschichtlich daran «gewöhnen» mußte, unter den Menschen zu wohnen (Irenäus), dann kann die Bestürzung des Menschen Jesus bis zur «Gewöhnung» an das Wort Gottes nicht weniger wahr gewesen sein.

Diese Schwierigkeit – der Methode und des Inhalts, insofern der Inhalt des Glaubens vom Weg der Geschichte, in der er entstand, nicht zu trennen ist – läßt sich mit zwei charakteristischen Themen von Balthasars illustrieren: der Theologie des Kreuzes und der kenotischen Interpretation des Gehorsams. Das Kreuz, losgelöst von der Geschichte – den Ursachen und Konflikten, die es hervorriefen, ebenso wie von seinem überraschenden Charakter für Jesus –, wird schließlich zu einem Selbstzweck. Dies aber heißt vergessen, daß das Kreuz, bevor es zu einer theologischen Kategorie wurde, ein historischer Skandal gewesen ist. Etwas Ähnliches wird man zu der Spannung zwischen «trinitarischem Gehorsam» und «kenotischem Gehorsam» sagen müssen. Der erste scheint den dem Gehorsam innewohnenden Kampf- und Konfliktcharakter zu überspringen. Der letztere könnte den «Bruch» der vollkommenen Preisgabe andeuten. Für von Balthasar löst sich die Spannung im «Ja» des Gebetes von Getsemani (MySal 186; vgl. 197f.; PuI 139). Es wäre allerdings zu fragen, ob das Vorherrschen der *kénosis* (einer Inkarnation, die auf die Passion ausgerichtet ist, fast wie ein vorläufiger Verzicht auf das Gottsein: MySal 133ff.; PuI 139) nicht durch andere Aspekte ausgeglichen werden müßte. Es ist die alte Frage der «Motive» der Inkarnation, wenn die Form, die sie bei von Balthasar annimmt, auch die klassische Spannung zwischen Johannes und den Synoptikern, zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule, zwischen der modernen Christologie «von oben» und der «von unten» ist. Momente, die sich dialektisch ergänzen, keine Alternativen, die einander ausschließen. Johannes folgt – theologisch und zeitlich – auf Markus.

Man wird immer wieder versucht sein, einzelne dieser Aspekte im Hinblick auf die ihnen eigene Faszination zu isolieren. Aber das Neue Testament verlangt, daß man immer auf die Komplementarität zurückkommt, daß man Gott und den Menschen (von Jesus Christus her) nicht mehr als Rivalen, sondern als freie Beziehung (Schöpfergott) sieht, durch die der Mensch zum «Hörenden» wird, so daß die Autonomie (Anthropologie) sich in Gehorsam (gegenüber Gott) verwandelt, da wir von ihm unser Sein als Geschenk empfangen. Und dies läßt die Aufgabe reizvoll erscheinen, den Gehorsam Jesu als christologische Kategorie sorgfältig zu entwickeln und zu artikulieren.

[1] Diese Arbeit zwingt zu einer Auswahl von Autoren. Dies bedeutet kein Werturteil über jene, die unberücksichtigt blieben. Es geht um eine unerläßliche Beschränkung, die allerdings niemals ganz frei von Subjektivität ist. Daher ist es wichtig, von Anfang an die Kriterien einer solchen Auswahl offenzulegen. In unserem Fall waren sie *geographischer* (Vergleich von Autoren der deutschsprachigen Welt mit romanischen – und darum nicht minder europäischen – Autoren und einigen Vertretern der lateinamerikanischen Theologie) und – untrennbar damit verbunden – *theologischer* Natur (da die Reflexion und die theologische Eigenart und der spezifische Beitrag eines jeden Autors durch den soziokulturellen Kontext geprägt sind, in dem die christliche Erfahrung gelebt wird). So wird die Repräsentativität erreicht werden, die notwendig ist, um sich einen Begriff davon machen zu können, was der Gehorsam in den modernen Christologien bedeutet.

[2] Ein auffälliges Zeichen: das diesbezügliche Fehlen nicht nur des Themas, sondern auch des Wortes selbst in den Stichwortregistern – sogar in mehreren großen theologischen Nachschlagewerken.

[3] *Den Menschen gehorchen*: eine Perspektive, die seit Thomas vorherrscht, der den Gehorsam bei der Untersuchung über die Gerechtigkeit behandelt, und zwar als gemeinschaftliche Tugend, als Notwendigkeit des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Vgl. Summa Th. II–II, q. 104f.

[4] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964, [4]1972) 30; vgl. 43f.; 334, 362 u. pass. Im folgenden verweisen die im Text zitierten Seiten auf dieses Werk.

[5] Damit soll eine größere Aufmerksamkeit für die Art (und Methode) des Theologietreibens zusammengefaßt werden, obgleich es beträchtliche Unterschiede zwischen den vorgestellten Autoren gibt. Diese sind: J.I. González Faus, Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa (Salamanca 1978, [2]1979) (= Acceso); ders., La humanidad nueva. Ensayo de Cristología (Madrid 1974) 2 Bde. (= Humanidad); Ch. Duquoc, Jésus homme libre. Esquisse d'une Christologie (Paris 1974) (= Esquisse); und in Lateinamerika: L. Boff, Jesus Cristo Libertador (Petrópolis [2]1972) (= Jesus Cristo); ders., Paixão de Cristo, paixão do mundo. Os fatos, as interpretacões e o significado ontem e hoje (Petrópolis 1977) (= Paixão); ders., O Pai nosso. A oração da libertação integral (Petrópolis 1979) (= Pai nosso); J. Sobrino, Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico (Mexiko 1976, [2]1977) (= Cristología). Im folgenden wird mit der in Klammern eingeführten Abkürzung und Seitenangabe des entsprechenden Buches im Text selbst auf die Autoren verwiesen.

[6] Einige der hauptsächlich verwendeten Titel: H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik (Einsiedeln [2]1961 u. 1969) (Bd. I = H I; Bd. III/2 = H III/2); ders., Theologie der Geschichte (Einsiedeln 1959) (= ThG); ders., Das Ganze im Fragment (Einsiedeln 1963) (= GimF); ders., Mysterium Paschale: Mysterium Salutis III/2 (Einsiedeln, Zürich, Wien 1969) (= MySal) 133–319; Ders., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln 1974) (= PuI); ders., La foi du Christ. Cinq approches christologiques (Paris 1968) (= Foi).

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

CARLOS PALACIO

1942 in Pedreña (Santander, Spanien) geboren. Jesuit einer der Provinzen der Gesellschaft Jesu in Brasilien, wo er seit 1960 lebt. 1970 Priesterweihe. Studium der Theologie in Löwen (Belgien), 1975 Promotion an der Gregoriana in Rom. Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Rio de Janeiro (Brasilien). Veröffentlichungen: Jesucristo: historia e interpretación (Madrid 1978) (Portugiesische Übersetzung: Jesus Cristo: historia e interpretação [São Paolo 1979]); mit anderen: Religião e catolicismo popular (São Paolo 1977); Puebla: desafios à Vida Religiosa (Rio de Janeiro 1979). Mitarbeit an der Zeitschrift Síntese. Anschrift: Instituto Aloisiano, Rua Bambina 115, Botafogo, 20000 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie

Studienausgabe

Dieses praktische Wörterbuch vermittelt eine umfassende Kurzinformation über die Themen, Sachbereiche und anstehenden Fragen sowie Probleme der Pastoralanthropologie. Die 164 Mitarbeiter aus allen einschlägigen Fachgebieten und die ökumenische Konzeption machen das Buch zu einer wichtigen Orientierungshilfe für jeden, der beratend, helfend, heilend, pflegend, erziehend Sorge um den Menschen trägt. Das Buch beantwortet in seinen über 1.000 Stichwörtern dem Seelsorger und Pastoraltätigen seine Sachfragen an die Humanwissenschaften und den Ärzten, Psychologen, Beratern und Sozialarbeitern jede Art Fragen an die praktische Theologie.

Das Wörterbuch liegt nun in einer handlichen Studienausgabe zu einem günstigen Preis vor.

638 Seiten, Paperback, S 198,– / DM 28,–

VERLAG HERDER WIEN

Karl Matthäus Woschitz

ELPIS HOFFNUNG

Geschichte, Philosophie und Theologie eines Schlüsselbegriffs

Eine umfassende Begriffs- und Ideengeschichte zum Stichwort „Hoffnung"

Es geht dem Autor dieser breit angelegten Studie vorrangig um das Begriffsfeld „Hoffnung – hoffen" im NT. Eine Analyse dieses Bedeutungsfeldes muß zugleich eine Analyse seiner Zeit- und Problemgeschichte sein.

Aufbau: Das Buch beginnt mit einer Darlegung des Begriffsinhalts von Hoffnung, der Problemgeschichte des Begriffs von Augustinus bis Jaspers und der Darlegung des Stellenwertes der Hoffnung in der systematischen Theologie und Exegese des 20. Jahrhunderts. Der Erste Themenkreis behandelt Hoffnung in der griechischen Literatur.

Der zweite Themenkreis bietet einen Überblick über Hoffnung in der Literatur des AT und des Spätjudentums bis Philo.

Der nachfolgende Hauptteil bietet die gründliche Darlegung „Hoffnung und Hoffen" im NT, im synoptischen Kerygma, im Corpus Paulinum, in den katholischen Briefen und im Johanneischen Schrifttum. Am Ende steht eine etwa 2.000 Titel umfassende Literatursammlung zum Thema.

792 Seiten, Lwd.m.SU, S 680,– / DM 98,–

VERLAG HERDER WIEN

Einleitung

Dietmar Mieth/Jacques Pohier

Evangelischer Protest und ethische Reflexion

Die vorliegende Nummer von CONCILIUM beschäftigt sich erstmals mit den ethischen Aspekten internationaler ökonomischer Probleme. Sowohl das *Leitthema «Ethik und Ökonomie»* als auch das *Paradigma des Nord-Süd-Konfliktes* sind ideologisch heftig umstritten. Umso gründlicher wurde die Konzeption dieses Bandes diskutiert. Leider ließ sie sich nicht ganz durchführen. So mußte z. B. ein Beitrag über verschiedene marxistische Ansätze zur Entwicklungspolitik (und ihre derzeitigen Krisen!) ausfallen. Autoren aus der Dritten Welt kamen weniger zu Wort, als es beabsichtigt war. Eine christlich-ethische Prioritätensetzung für die einzelnen ökonomischen Faktoren war nur in Ansätzen möglich. Wir haben erkannt, daß es notwendig ist, in Zukunft *einen* solchen Faktor als Thema eines ganzen Heftes zu nehmen. Das moraltheologische Heft 1982 wird sich daher mit den Problemen internationaler Arbeitslosigkeit beschäftigen.

Diese Nummer von CONCILIUM ist daher eine erste Bilanz der Probleme. Sie analysiert in ihren drei Teilen die ökonomischen Faktoren, die allgemeinen politischen und wirtschaftlichen Theorien zum Nord-Süd-Konflikt und schließlich das Potential an ethischen Reflexionen im christlichen Kontext, wie es derzeit die christliche und kirchliche Praxis in ihrer Richtung und in ihrem Engagement bestimmt. Wir hoffen, daß diese Bilanz zur Diskussion und Weiterarbeit anregen wird. Denn die Stärke dieses Heftes liegt sicherlich mehr in der Problematisierung als in der Problemlösung.

I. Inhaltlicher Überblick

Die einzelnen Beiträge zu den ökonomischen Faktoren des Nord-Süd-Konflikts (Bevölkerungspolitik, Energie und Ernährung; Welthandelssystem; Finanzpolitik; multinationale Unternehmenspolitik und Technologie) setzen folgende Schwerpunkte:

Paul Steidl-Meier sieht vor allem die Ungerechtigkeit in der Verteilung. Erst die Bindung der politischen Verantwortung an die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit ermöglicht eine bessere Teilhabe an den Energie- und Ernährungsressourcen, Veränderungen der Produktionsweise und Technologie und den notwendigen gesellschaftlichen Strukturwandel. Der Beitrag enthält auch eine methodologische Reflexion über das Verhältnis von Fakten und Werten und Überlegungen zur Anwendung der Prinzipien kirchlicher Soziallehre (vgl. dazu auch die Beiträge von Chenu, Wogaman und Lucal).

Siro Lombardini beschreibt die Typologie der strukturellen Ausbeutung der Länder der Dritten Welt durch kapitalistische Grundstrukturen des Welthandels. Die Notwendigkeit des Wandels wird dabei sichtbar, obwohl der Autor in einer ethisch begründeten wirtschaftspolitischen Strategie zurückhaltend ist (man vergleiche dazu die Beiträge zu den Dependenztheorien).

Hanns Abele zeigt den Zusammenhang zwischen der Finanzregulierung in der herrschenden Weltwirtschaftsordnung und der zunehmenden Verschuldung der Entwicklungsländer. Die verschiedenen Interessenspositionen zwischen Industrieländern (als Gläubigern) und Entwicklungsländern (als Schuldnern) verstärken das Problem. Eine Lösung, so meint der Ökonom, läßt sich nicht rein «technisch» erarbeiten, sondern ist vom ethischen Standort hinsichtlich der Verteilungsgerechtigkeit abhängig.

Roger C. Ridell beschäftigt sich mit den wirtschaftlichen und technologischen Monopolen der multinationalen Konzerne und ihren Auswirkungen auf die Zunahme des Ungleichgewichts. Betroffen sind dabei die Güterproduktion, das Beschäftigungssystem und sogar die nationale Souveränität. Nur eine strikte Kontrolle der Unternehmenspolitik und ihrer Auswirkungen vermag auf die Dauer der Armut und Arbeitslosigkeit zu steuern. Solange die Wachstumspolitik nicht eingedämmt wird, erscheint eine bessere internationale Verteilung als unmöglich.

So verschieden diese Beiträge auch ansetzen, sie konvergieren eindeutig in der ökonomisch und ethisch begründeten Forderung eines Wandels der wirtschaftspolitischen Strategien auf Weltebene und in dem Bewußtsein, daß der politische Wille von ethisch verantworteten Prioritäten gesteuert werden muß.

Das Verhältnis von Ökonomie, Politik und ethischer Verantwortung wird allgemein in den Theorien des Nord-Süd-Konflikts diskutiert. Damit beschäftigen sich die Beiträge des *zweiten Teils*. Sie greifen die schon im ersten Teil genannten Hindernisse für die Verteilungsgerechtigkeit im politischen Willen und den ihn beeinflussenden ökonomischen Faktoren auf.

Vincent Cosmao zeigt die blockierende Wirkung einer politischen Ideologie der nationalen Sicherheit. (Während diese Zeilen geschrieben werden, kann man gerade in Bolivien deren antidemokratisches Durch-

setzungsvermögen beobachten.) Die Ideologie der Sicherheit als Bedingung der Freiheit (für wenige!) versuche sich «christlich» zu legitimieren. Sie bediene sich dabei der Integration der «Christenheit» in das industrielle System und des geläufigen Feindbildes «Christenheit–Kommunismus». Demgegenüber müsse eine Rückbesinnung auf die politische Funktion des christlichen Glaubens einsetzen, der sich der Sakralisierung einer politischen Ordnung verweigert (man vergleiche dazu Dussels Analyse des Dokuments von Puebla am Schluß des Heftes).

So wenig die politische Stabilität den absoluten Vorrang vor der Behebung sozialer Ungerechtigkeit erhalten kann, so wenig erweisen sich die beiden Ordnungsfaktoren der Marktwirtschaft (Angebot und Nachfrage) allein in der Lage, die ungerechte Verteilung in der Weltwirtschaft zu beheben. *Pieter VerLoren van Themaat* beschreibt die Neue Weltwirtschaftsordnung als «gemischte ökonomische Ordnung», die neben Marktgesetzen auch bewußte Intervention braucht. Die Entwicklung multilateraler Vertragsnormen, die Feststellung ökonomischer Rechte und Pflichten der Staaten und supranationale Solidaritätsverpflichtungen werden immer mehr vom ökonomischen Eigeninteresse der Länder als notwendig erkannt, und hier liegt eine Chance für ihre Realisierung.

Vorerst aber sind die Normen wirtschaftlicher Interdependenz durch die Fakten einseitiger Dependenz behindert. Die folgenden Beiträge beschäftigen sich daher mit der sogenannten «Dependenztheorie» und den aus ihr resultierenden strategischen Überlegungen für eine partielle Dissoziation und «self-reliance» der Entwicklungsländer.

Georges Enderle und *Ambros Lüthi* halten sich dabei an die im lateinamerikanischen Raum entstandenen Analysen. Dabei werden politische, soziologische und ökonomische Faktoren zu einer einzigen Theorie verbunden. Die geschichtliche Erfahrung zeigt die Nachteile von Entwicklungsmodellen, die durch ihre Orientierung an industriellen Zentren die Abhängigkeitsverhältnisse stabilisiert oder vergrößert haben. Die ökonomische und technologische Abhängigkeit erscheint dabei nicht mehr als ein vorübergehender Katalysator der Selbstentwicklung, sondern als ihre Verhinderung. Der eigentliche Defekt scheint darin zu liegen, daß sich die autozentrierte Entwicklung der Industrieländer gerade nicht in den Ländern der Dritten Welt wiederholt hat. Damit fallen die Ziele Wachstum der Produktivität und Verminderung der Ungleichheit auseinander. Die strategischen Überlegungen zu einer totalen oder selektiven Abkoppelung dienen daher dem Ziel, «die Masse der Menschen in eine produktive Beschäftigung einzuführen und ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen». Die geschichtliche Ableitung solcher Überlegungen bietet der Beitrag von *Dieter Senghaas*, der ein Plädoyer für selektive Abkoppelung auf Zeit mit der marktwirtschaftlichen Tradition und den langfristigen Interessen der Industrieländer zu verbinden sucht.

Für den Ethiker stellt sich angesichts einer gewissen Konvergenz dieser entwicklungstheoretischen Überlegung (man vergleiche dazu auch den Wandel der Leitbilder pragmatischer Entwicklungshilfe im Beitrag von *John Lucal*) die Frage: wenn das Ziel der Verteilungsgerechtigkeit klar ist, wie lassen sich die strategischen Mittel in ihren ideologischen Voraussetzungen unterscheiden? Daß dieses Problem noch nicht gelöst ist, zeigen die christlich-ethischen Antwortversuche, deren Bilanz (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) im dritten Teil vorgelegt wird.

Im Vordergrund steht zunächst der evangelische Protest gegen Ausbeutung und Gewalt bzw. gegen Armut und Abhängigkeit. Er setzt sich fort in konkreten Forderungen nach der Erfüllung materieller Grundbedürfnisse, humaner Grundrechte, gerechter Chancenverteilung und Ermöglichung solidarischer Gesellschaft. Die motivierende Kraft des christlichen Glaubens für ethische Zielsetzungen (*Wogaman*) setzt sich im pragmatischen Engagement fort (*Lucal*) und verschärft sich in der befreiungstheologischen Praxis (*Gutiérrez und Dussel*). Diese setzt der «Entwicklung» von «außen» und «oben» eine Selbstentfaltung der Basis «von unten» entgegen. Damit wird deutlich, daß zwischen den ethischen Problemen makroökonomischer Ziele und Strategien und einer christlich motivierten Basisarbeit noch eine Lücke klafft. Man gewinnt den Eindruck, daß die Ethik der Ökonomie mit einer Globalsteuerung der Verteilung von oben rechnet und dabei die konkreten politischen Machtverhältnisse nicht explizit genug und nur forensisch beachtet. Wir kommen auf das Problem noch zurück.

Nach *Hans Schöpfers* Plädoyer für mehr theologische Verantwortung, ausgehend vom Bericht der Brandt-Kommission und vor allem an die westliche Theologie gerichtet, geht *Marie-Dominique Chenu* auf die Rolle der kirchlichen Soziallehre ein. Er sieht hier seit dem Zweiten Vatikanischem Konzil einen Paradigmawechsel in der Methode. Er unterscheidet zwischen einer geschlossenen Sozialdoktrin der Kirche und dem neuen Konzept einer theologisch-ethischen Beratung und Begleitung für Gesellschaftsanalysen, sozioökonomische Zielsetzungen und Handlungsstrategien. Der geschlossenen Sozialdoktrin wirft er vor, sie sei von einem «deistischen» Gottesbild und von gleichbleibenden quasi-kosmologischen Wesensaussagen über die Gesellschaft ausgegangen. Sie

habe sich dabei an soziokulturelle Kategorien mit historischen und geographischen Grenzen gebunden. Man habe sie unter dem triumphalistischen Anspruch, einen eigenen christlichen, «dritten» Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu begründen, deduktiv auf jede Situation, unabhängig von deren historischer Analyse, angewendet. Schließlich habe man sich mehr an die Belehrbarkeit gehorsamer Christen statt an deren Kreativität gerichtet. Diese Doktrin sei inzwischen, vor allem in den Erklärungen der letzten Päpste, wenn auch oft leider unbemerkt von ihren hauptamtlichen Interpreten in den Industrieländern, zurückgenommen. Nicht mehr die Einheitlichkeit der Aussagen, sondern deren Situationsangemessenheit und humane Effizienz stünden heute im Vordergrund, ohne daß dabei die wichtigsten Sozialprinzipien aufgegeben werden müßten. Es gehe darum, die evangelischen Impulse in verschiedenen sozialphilosophischen Optionen durchzusetzen, so daß man sich nicht in der Apologetik einer eigenen Doktrin erschöpfe, die sich historisch zudem als mißbrauchbar erwiesen habe.

Zur Verbindung von evangelischem Impuls und ethischer Reflexion liefert *Philip Wogaman* einen methodischen Beitrag. Die ethische Problemstellung werde wechselnden Interessenlagen nur entzogen, wenn die ethischen Werte in Beziehung zu ihrer transzendenten Quelle stünden. Der letzte Sinn der Wirklichkeit («ultimate nature of reality»), den wir nur teilweise wissen, auf den wir aber im Glauben vertrauen, stifte die ethische Bedeutsamkeit («ethical significance») des wirtschaftlichen Lebens. Die ethische Methode im christlichen Kontext besteht daher darin, die Auswirkungen der ökonomischen Determinanten unseres Lebens im Hinblick auf diesen Sinn rational zu prüfen. Das konkrete ethische Vorzugsurteil kann dann durchaus mit anderen ethischen Ansätzen übereinstimmen.

Auch in der praktischen Arbeit kirchlicher Entwicklungshilfe gibt es, wie *John Lucal* aufzeigt, einen Paradigmawechsel. Er geht vom Leitbild der caritativen Hilfe über das ökonomische Entwicklungsmodell zum Leitbild eines sozialen Strukturwandels, der erst bessere Verteilungsgerechtigkeit ermöglicht. Weil ungerechte soziale und politische Strukturen das Haupthindernis darstellen, ist Gerechtigkeit wichtiger als Caritas. Der Übergang von dieser Erkenntnis zur Praxis vollzieht sich nur langsam, vor allem bei den Trägern kirchlicher Entwicklungsförderung in der Ersten Welt. Das liegt daran, daß das Bewußtsein caritativer Hilfe für den Träger mehr Selbstbefriedigung bringt als der Dienst an der geschuldeten Gerechtigkeit. Zudem stelle sich das Problem der Politisierung der Entwicklung durch das Leitbild des sozialen Strukturwandels. Wenn aber kirchliche Entwicklungshilfe, so meint John Lucal, die damit verbundenen ideologischen Probleme praktisch durchstehen will, dann muß sie auf pragmatische Weise ihr soziales Engagement verstärken und dabei die ideologischen Einflüsse kritisch prüfen. Zu allem sei eine Veränderung der Kirche selbst nötig, damit sie dem Konzept der Solidarität nach innen und außen selbst entspreche.

Der Modus der Betroffenheit ist sicher allen Autoren zu unterstellen. Aber in den Beiträgen aus der «Befreiungstheologie» nimmt er eine neue Dimension an. Reflexion und Zeugnis praktischer Erfahrung sind hier untrennbar.

Gustavo Gutiérrez beschreibt den totalen Widerspruch zwischen institutionalisiertem Mißbrauch der Gewalt und authentischem Lebensrecht der Menschen. Nicht die Erkenntnis richtiger Prinzipien und wirksamer Vorzugsurteile ist hier das Problem, sondern die Unwirksamkeit ethischer Maximen, die im Kontext des Glaubens klar erkennbar sind. Das ist die Situation der «sozialen Sünde». Die Geschichte der «Christianisierung» Südamerikas habe bisher eher unter dem Todesmythos der Bereicherung gestanden, als den Widerspruch der Botschaft des Gottesreiches geltend zu machen (Las Casas). Nicht die Ziele eines Strukturwandels zu einer gerechten Gesellschaft sind daher unklar, sondern die Trägerschaft. Gutiérrez sieht hier in den christlichen Basisgemeinschaften eine neue Möglichkeit. Sie sind Träger einer «Jüngerethik», die auf der evangelischen Dialektik zwischen Gnade und sittlichem Anspruch beruht. Ihre Kraft erweist sich im Martyrium (Erzbischof Romero) und entlarvt dadurch die falsche Option für den Tod.

Die These, die *Enrique Dussel* bei seiner Analyse des Puebla-Schlußdokumentes aufstellt, lautet: die christliche Ethik mit ihrer zentralen Maxime, die Befreiung des benachteiligten anderen vor jede Selbstverwirklichung zu stellen, wird erst und vor allem in der Ökonomie konkret. Nur dort, wo ökonomische Beziehungen die kommunikative – nicht bloß die materielle und konsumistische – Produktivität der menschlichen Arbeit erhöhen, erweist sich die christliche Ethik als real und effizient. Mit der Analyse der Dokumente verstärkt Dussel die von Gutiérrez betonten Grundaspekte («soziale Sünde», «Option für die Armen»).

II. Konvergenzen und Divergenzen einer ethischen Bilanz

Die ungerechte Verteilung ökonomischer Güter bei zunehmender Erfahrung der Grenzen des Wachstums ist das wichtigste konkrete ethische Problem der heuti-

gen Zeit. Diese Dringlichkeit wird in allen Beiträgen deutlich. Ebenso wird deutlich, wie ökonomische Ungerechtigkeit und politische Ungerechtigkeit zusammenhängen. Aber wie bei allen konkreten ethischen Problemen vermag man sich über die Kontrasterfahrung und den Protest leichter zu verständigen als über die ethischen Prioritäten und die strategischen Normen. Immerhin wird in allen Beiträgen deutlich, daß gerade der christliche Kontext ethischer Reflexion keinerlei Beschwichtigung zuläßt.

Es wird ferner deutlich, daß eine hohe Übereinstimmung in den Zielen und in den ethischen Prinzipien besteht. Das Hauptziel ist die soziale *Verteilungs*gerechtigkeit, und das ist angesichts der Vorherrschaft ökonomischer *Tausch*gerechtigkeit als Kriterium internationaler Wirtschaftsbeziehungen keine Selbstverständlichkeit. Die Verteilungsgerechtigkeit setzt als Prinzip die Gleichwertigkeit aller Menschen voraus, nicht nur die Gleichwertigkeit wirtschaftlich potenter Subjekte. Da sie sich nicht nur auf materielle Güter richtet, sondern auch die Rechte der Menschen umfaßt, impliziert sie auch die Prinzipien freier Selbstbestimmung und Solidarität. Das Problem besteht im Einzelfalle darin, wie diese zusammengehörigen Prinzipien in den Prioritäten der Praxis vollwertig berücksichtigt werden können, und dies ist nicht zuletzt ein Problem der politischen Ethik. Eine Ethik der Ökonomie, die nicht im Dienst einer politischen Ethik steht, ist unzureichend.

Verteilungsgerechtigkeit setzt daher eine Eindämmung der ökonomischen und politischen Faktoren voraus, die sie behindern, und eine Ermöglichung von Strukturen, die sie fördern. Sie setzt also an der defekten Wirklichkeit an und sucht die möglichen Schritte zur Besserung. Dabei begegnet alle ethische Deduktion von Prinzipien einem praktisch-induktiven Moment. Je stärker das Engagement und die praktische Mitbetroffenheit, um so bedeutsamer wird dieses Moment. Eine Ethik vom Standpunkt des «neutralen» Beobachters, wie sie in unserer Tradition, in manchen Beiträgen durchaus noch spürbar, vorherrschend ist, wird dann so gut wie unmöglich.

Hier liegt der Konflikt zwischen der philosophisch-ethischen Tradition und dem Ethos der Befreiungstheologien, die vom Evangelium her nur den Standort bei den Benachteiligten als ethischen Standort akzeptieren zu können glauben. Die Divergenz zwischen «analytischer» Ethik und engagiertem christlichem Ethos wird hier spürbar. Die einen sehen das Hauptproblem in einer genauen Analyse der Ziel- und Mittelkonflikte und befürchten die ideologische Anfälligkeit derer, die eine gerechte Gesellschaft vor allem für eine Frage der historischen Diagnose des Bösen und des rückhaltlosen Einsatzes zu seiner Überwindung halten. Die anderen sehen die ideologische Gefahr einer «Ideologie der Ideologielosigkeit», deren hohe Fähigkeit zur Problematisierung des ethischen Handelns eben dieses praktisch blockiert und damit bestehende Ungerechtigkeit stabilisiert.

Wir wollen dieses Problem, das eine gründliche Auseinandersetzung in der christlichen Fundamentalethik verdient, hier nur offenlegen und nicht eingehend studieren. In der Bilanz der einzelnen Beiträge dieses Heftes zeichnet sich nämlich eine interessante Konvergenz zwischen analytischem Ansatz und engagierter Orthopraxis gerade im Hinblick auf die Verteilungsgerechtigkeit ab:

Nach John Rawls (man vergleiche den Schluß des Beitrags von Philip Wogaman) ist der am meisten Benachteiligte das «Subjekt» der ethischen Entscheidung, wieviel an Ungleichheit in Kauf genommen werden darf, um die fortschreitende Aufhebung seiner Benachteiligung zu ermöglichen. Nach der orthopraktischen Position der Befreiungstheologien ist der Arme das «Subjekt» der solidarischen Praxis, welche die Gerechtigkeit herbeiführt. Daraus ergibt sich wenigstens eine Übereinstimmung in der strategischen Norm der Verteilungsgerechtigkeit: das Nord-Süd-Gefälle mit seinen ungeheuerlichen Implikationen der Verelendung und Vernichtung eines großen Teils der Menschheit kann weder durch selektive Beteiligung am Wirtschaftswachstum der Industrie- und Ölländer noch durch internationale Garantien besserer Tauschgerechtigkeit letztlich aufgehoben werden, sondern jede wirtschaftspolitische Entscheidung trägt in sich soviel an ethischer Verantwortung, als sich die am meisten betroffene «Basis» der benachteiligten Menschen der Dritten Welt mit ihr einverstanden erklären könnte.

Die Diagnose ist klar, daß die Anwendung dieser strategischen Norm bisher von wirtschaftlichen und politischen Interessen verhindert wird. Es sind die Außenhandelsinteressen der Industrieländer, die formale Freiheit eines Weltmarktes und von Binnenmärkten, die dem Stärkeren dienen, die Expansionsbestrebungen multinationaler Konzerne, die einseitigen Produktionsinteressen und Machtgewohnheiten herrschender Schichten in den armen Ländern selbst u.a.m., die den ethischen Standort behindern. Um so mehr wird deutlich, wie sehr die ökonomische Ethik von der politischen Ethik abhängt und wie wichtig es ist, daß der Prozeß der politischen Befreiung mit evangelischen Motivationen nicht getrübt, sondern gefördert wird. Die selektive Dissoziation auf Zeit scheint derzeit das einzige Mittel zu sein, die notwendige Kontrolle ökonomischer Prozesse effizient zu

machen. Damit ökonomische Ziele nicht die alleinige Priorität erhalten, muß dieses Mittel jedoch ergänzt werden: zu fördern sind die Selbständigkeit in der Errichtung kleiner ökonomischer Netze und in der Entfaltung politischer Basisarbeit für eine soziale Gerechtigkeit, die «von unten» wächst.

Dies ist die Richtung, in die die meisten Beiträge zielen und zu der sie partielle Überlegungen beisteuern. Die Wege in diese Richtung werden umso besser gangbar sein, als bei den Trägern ökonomischer und politischer Macht das Bewußtsein wächst, daß eine grenzenlose ökonomische Entwicklung nicht nur die Armen nicht von ihren Brosamen ernähren kann, sondern letztlich auch die Reichen zugrunde richtet. Für Christen aber sollte dieses Motiv des rationalen Selbstinteresses nicht notwendig sein, denn ihre Motivation ist durch das radikale «Sein-für-Andere» bestimmt, das die Existenz Jesu Christi und sein Gottesbild ausmacht. Diese Motivation praktisch zu bewahrheiten, macht auch die Existenz der christlichen Kirchen in dieser Welt glaubwürdig. Dahinter zurückzubleiben, ist eine Schuld, die nur von der gnadenhaften Befreiung zu einer neuen praktischen Chance überholt werden kann.

Ökonomische Faktoren des Nord-Süd-Konflikts

Paul Steidl-Meier

Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungspolitik: Eine Problematik ungerechter Verteilung?

Der Titel dieses Aufsatzes tönt ein wenig schwerfällig, aber dies ist deshalb der Fall, weil auch der behandelte Gegenstand es ist. Das Problem ist eine Viererproblematik (Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie-, Ernährungsfragen), und diese vier Variabeln werden in erster Linie voneinander her interpretiert. Sie isoliert zu behandeln, wäre unsinnig; sie aber im Zusammenhang miteinander zu behandeln ist irgendwie außerordentlich schwierig. Ferner läuft der Titel auf eine Frage hinaus: Stellen diese vier Probleme eine Problematik ungerechter Verteilung dar? Es geht hier um ein Problem der Systemanalyse, weshalb die Methode zwangsläufig interdisziplinär ist. In der Einleitung gebe ich einige Positionen in bezug auf dieses verwikkelte System an, die allgemein angenommen sind, und lege die Zielsetzungen des Aufsatzes dar.

Einleitung

Was wird über die Wechselbeziehungen zwischen Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungsfragen gesagt? Zwischen den Beobachtern besteht überraschenderweise eine weitgehende Übereinstimmung, wonach ein krasses Ungleichgewicht besteht zwischen den verschiedenen Populationen in der Welt und zwischen den jetzigen und den voraussichtlichen künftigen Bedürfnissen[1].

Gehen diese Ungleichheiten auf ein Problem ungerechter Verteilung zurück? Diese Frage umreißt die Aufgabe dieses Aufsatzes. Die genaue Zielsetzung dieses Artikels ist es nämlich, aufzuzeigen (so gut dies auf ein paar Seiten getan werden kann), daß das festgestellte Ungleichgewicht ungerecht, und zwar eine soziale Ungerechtigkeit ist und daß es Alternativen zu einer gerechteren Sozialpolitik gibt.

Dementsprechend erörtert dieser Aufsatz folgende Punkte:

1. die Methodologie;
2. die Knappheitshypothese;
3. die Hypothese ungerechter Verteilung;
4. den sich daraus ergebenden Schluß: die Kirche muß sich aktiv beteiligen.

I. Methodologie

Verteilungsmodelle sind mit Komponenten der Sozialpolitik und der sozialen Gerechtigkeit verknüpft. In diesem Zusammenhang erörtere ich die Sachverhalte, die Werte und die Politik.

Von «Sachverhalten» wird angenommen, daß sie angeben, «was vorliegt». Aber die Dinge liegen nicht ganz so einfach, denn das, was man als «Sachverhalt» bezeichnet, enthält, wenn man es auseinandernimmt, oft Konstellationen empirisch festgestellter Phänomene sowie einen Rahmen zu deren Deutung. Das erste Problem, das auftaucht, ist das einer Selektivität im Anführen der «relevanten» Komponenten eines beobachteten Phänomens, d. h. es geben nicht alle Beobachter die gleiche Schilderung der Tatsachen. Und selbst wenn sie dies tun, existieren die «Gegebenheiten» nur innerhalb eines Kontextes von Ideen und einer deutenden Meinung, will sagen die «Fakten» werden innerhalb und im Sinn verschiedener Wertvorstellungen und Ideologien gedeutet. Die Ideologie, die Voreinstellung, die man hat, hilft die Sachverhalte irgendwie «organisieren». Das Analysierverfahren wird durch die Hermeneutik verschiedener Anschauungen bestimmt.

Diese Bemerkungen sind im vorliegenden Kontext, wo es um Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungsfragen geht, sehr wichtig. Wenn man die herkömmlichen malthusianischen und marxistischen Positionen prüft, ersieht man, daß die malthusianische Interpretation die Fakten als Knappheit deutet, die einerseits durch das übermäßige Bevölkerungswachstum und andererseits durch die dem Wachstum gesetzten umweltbedingten und technologischen Grenzen hervorgerufen wird. Für die Marxisten liegt keine solche Knappheit vor, sondern liegt der Grund darin, daß die Produktionskräfte in den Händen einiger weniger konzentriert sind, was dazu führt, daß viele Not leiden. Es ist jedoch entscheidend wichtig, daß man weiß, wie es sich mit den «Fakten» in Wirklichkeit verhält, denn im ersten Fall wird man eine Ethik der Knappheit entwickeln (wie dies in der «Rettungsbootsethik» und in der Idee, wonach eine «Auslese» zu treffen ist, geschieht), im zweiten Fall aber wird man eine Verteilungsethik entwickeln. Dementsprechend würde im einen Fall diese, im anderen Fall jene Haltung als sittlich gut gelten. Die ethische Analyse hängt von der Beurteilung der «Sachverhalte» ab[2].

Doch neben der empirischen Analyse hat die ethische Reflexion Werte zur Grundlage. Nicht einfach den Gebrauchs- und den Tauschwert von Gütern und Dienstleistungen, womit sich die Wirtschaftswissenschaft befaßt, sondern den inneren Wert. Der Begriff eines Grundwertes hängt selbstverständlich davon ab, daß man eine Ontologie und eine theologisch-philosophische Anthropologie artikuliert, eine Sicht dessen, wie man sich das Leben im allgemeinen und das menschliche Leben im besonderen denkt. Diese Aufgabe liegt jedoch außerhalb der Zielsetzung dieses Aufsatzes; es genüge, zu sagen, daß die Politik nicht sinnvoll analysiert werden kann, ohne daß man die der Analyse zugrunde liegenden Grundwerte expliziert.

Eine Analyse der öffentlichen Politik beruht auf einer Analyse der Sachverhalte und der sittlichen Werte. Bei der Beurteilung der Sachverhalte versucht man anzugeben, was geschehen ist und geschieht, und die Strukturen der Geschehnisse und ihre Wechselbeziehungen zu erfassen. Dieses Bestreben beruht sowohl auf der empirischen Forschung als auch auf der Theorie und den Modellen der Sozialwissenschaft, von denen sich diese Forschung leiten läßt. Im Zusammenhang mit diesen Problemen – Ernährungs-, Bevölkerungs-, Energie- und Umweltfragen – bestrebt sich die Sozialwissenschaft, ein Verteilungsmodell aufzudecken und auch zu zeigen, daß andere, alternative Modelle möglich und besser sind.

Das Verfahren besteht darin, daß man Alternativmodelle formt, das herausarbeitet, was im Werdeprozeß liegt. Der erste Schritt ist der, daß man die letztgültigen Normen (Werte) ausfindig macht, die für das Vorgehen wegleitend sind und unmittelbarer zu erreichende Ziele setzen. Der zweite Schritt ist die Experimentierphase: das Vorsehen und Testen alternativer Mittel, um die normativen Ziele und die praktischen Absichten zu erreichen, und gleichzeitig die Ermittlung der sekundären Nebenwirkungen (die erwünscht oder unerwünscht sein können) des Vorgehens. Gestützt auf die Beurteilung der Sachverhalte und eine explizite Anerkennung der maßgeblichen Werte muß somit das Verfahren Mittel vorsehen, um verschiedene Verteilungsmodelle zu erhalten, alle in ihnen liegenden Wirkungen ausfindig zu machen und aufzuzeigen, weshalb ein besonderes Modell besser sei als andere. Mir dies vor Augen haltend, werde ich nun prüfen, welche «Sachverhalte» in bezug auf die Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungspolitik vorliegen.

II. Die Knappheitshypothese

Dieser Abschnitt wird zwei Punkte umfassen:

1. Wie viele Menschen leiden Hunger, und wer sind diese Menschen?
2. Weshalb leiden sie Hunger?

Die Schätzungen in bezug auf die Frage, wie viele Menschen tatsächlich Hunger leiden, sind von operativen Definitionen der Unterernährung abhängig. Die FAO (United Nations Food and Agriculture Organization) nimmt an, daß ungefähr fünf- bis sechshundert Millionen Menschen (um die 12–15 % der Weltbevölkerung) an Unterernährung infolge Nahrungsmittel-

mangel leiden; davon seien ungefähr siebzig bis neunzig Millionen (2–3 %) in einem kritischen Zustand. Um diese Menschen gut zu ernähren, würden 30 bis 60 Millionen Tonnen Getreide (ich spreche der Einfachheit halber bloß von Getreide) genügen. Doch an Getreidevorräten sind auf der Welt nahezu 200 Millionen Tonnen gespeichert; es besteht also keine *globale* Lebensmittelknappheit.

Es gibt jedoch Autoren, die zwar zugeben, daß gegenwärtig kein globales Nahrungsmittel/Bevölkerungsproblem besteht, die aber behaupten, es sei ein relatives Nahrungsmittel/Bevölkerungsproblem vorhanden. Relativ wozu?

Erstens auf die örtliche Landwirtschaftserzeugung, und zweitens auf die zu erwartende künftige Bevölkerung.

Die FAO hat vierundvierzig Länder als MSA (Most Seriously Affected – äußerst ernsthaft gefährdet) taxiert, womit in erster Linie gemeint ist, daß der örtliche Bevölkerungszuwachs die örtliche Nahrungsmittelproduktion hinter sich läßt. Man nimmt an, daß dieser Sachverhalt stimmt, doch muß man dieses Faktum im Licht weiterer Gegebenheiten besehen, zu denen auch die Prioritäten in der Landwirtschaftsproduktion, Umwelt- und Energiepolitik gehören. Die Wirtschaftswissenschaftler sprechen von Angebot und Nachfrage, und wir müssen uns fragen, wie weit das MSA-Problem ein Problem übermäßiger Nachfrage oder ungenügenden Angebotes ist (Erzeugung und Verteilung). Es gibt manche Fakten, die einander zu widersprechen scheinen. Erstens die Bevölkerungsdichte pro Hektar bebautes Land. Der FAO zufolge verwenden Afrika und Lateinamerika (wo es am meisten MSA gibt) im allgemeinen weniger als 25 % des Landes, das bebaut werden könnte. In Asien (Festland) ist die Bevölkerungsdichte größer, aber lange nicht so dicht wie in Japan und Europa. Die sogenannte «Knappheit» hängt mehr mit niedrigen Erträgen und ärmlicher Produktionstechnologie als mit zu großer Bevölkerungsdichte zusammen. Sie ist in erster Linie ein Erzeugungs- und Marktproblem.

Weshalb sind die Erträge so niedrig? Um diese Frage zu beantworten, muß man die Reihe der Faktoren prüfen, die in die Produktion eingebracht werden. Kurz zusammengefaßt sind dies:

1. die Konservierung, Bebauung und Bewässerung des Landes sowie die grundlegende natürliche Fruchtbarkeit;
2. die vorhandene Arbeitskraft und ihre Qualität;
3. das Kapital (um Produktionsmittel wie z. B. Werkzeuge und Kunstdünger zu beschaffen);
4. die Tüchtigkeit des leitenden Personals, und
5. die gesamten technologischen Hilfsmittel.

Über jeden dieser Faktoren wurden zahlreiche Studien verfaßt. Das Problem liegt für jedes Land darin, wie es seine vorhandenen Reserven zu kombinieren hat, damit es die Ernteerträge und die Gesamtproduktion steigern kann. Die meisten armen Länder weisen genügend Fruchtbarkeit und Arbeitskraft auf, um diese Ziele zu erreichen, obschon die Gesamtqualität noch erhöht werden muß (beispielsweise durch Konservierungsprogramme und landwirtschaftliche Schulung und Ausbildung). Am meisten mangelt es an Kapital (die armen Länder haben eine Schuld von beinahe 300 Millionen Dollar), an tüchtigem Leitungspersonal und am nötigen technologischen Wissen.

Die genannten Mängel behindern den Aufbau einer wissenschaftlich fundierten Landwirtschaft. Doch nach Ansicht der meisten Beobachter lassen sich diese Hindernisse, die der Umgestaltung der herkömmlichen Agrikultur entgegenstehen, beseitigen, falls der politische Wille dazu besteht. Selbst das «arme» Indien hat Getreidevorräte von ungefähr 18 Millionen Tonnen (und hat über 1,5 Millionen Tonnen verkauft); zudem hat die Gangesebene ein gewaltiges Zukunftspotential.

Doch selbst dann, wenn die technologische Produktionsveränderung der herkömmlichen Landwirtschaft stattfände, kämen deren Erträge nicht automatisch den Armen zugute, sondern es müssen zudem die Prioritäten und Strukturen der Gesellschaft geändert werden. Nach Ansicht der FAO gibt es vier Gesellschaftsgruppen, die am meisten Hunger leiden. Es sind dies 1. die landlosen Bauern, 2. die arbeitslosen Städter, 3. die Kinder und 4. die schwangeren und stillenden Frauen.

Hunger leiden diejenigen, die weder die Produktionsmittel haben, um die benötigten Nahrungsmittel hervorzubringen, noch das Einkommen, um sie sich auf dem Markt zu kaufen. Es geht um die Verteilung sowohl der Produktionsmittel als auch der Nahrungsmittel. Ferner ist die gesellschaftliche Stellung der Frauen und Kinder die einer radikalen Abhängigkeit; sie besteht nur aus ihrer Erfahrung des Hungerns. In dieser Hinsicht werden eine Reihe von Maßnahmen erwogen: Umgestaltung von Institutionen des Grundbesitzes, Kredite für die Landwirtschaft, vermehrte Zuwendungen von Ressourcen an die Nahrungsmittelerzeugung, Verwendung von Technologien, die nicht energieintensiv sind, sondern Arbeitsplätze schaffen, Programme zur Ernährung der Schulkinder (leider gehen viele arme Kinder gar nicht zur Schule), allgemeine soziale Emanzipation der Frau auf dem Weg der Ausbildung, Anleitung zur Empfängniskontrolle und so weiter. Eine Bevölkerungspolitik ist zwar notwendig, doch als primäre Lösung für das Hungerproblem ist die Bevölkerungskontrolle allzu simpel.

Die Hungernden und Armen sind ja gerade deswegen arm und hungrig, weil sie an den Rand gedrängt sind; deswegen fließen die Produktionsmittel und -steigerungen nicht ihnen zu, gleichviel wie groß ihre Zahl ist. Die heutige «Knappheit» ist ein zugleich künstliches und systematisches Ergebnis der heutigen Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen.

Das künftige Bevölkerungsproblem ist schwerwiegender. Der Gedankengang ist vertraut: Die Welt brauchte viele Millionen von Jahren, um eine Bevölkerung von einer Milliarde zu erreichen; aber in den letzten ungefähr zweihundert Jahren hat diese sich auf über vier Milliarden vervierfacht. Man erwartet, daß die Weltbevölkerung im Jahre 2000 sechs Milliarden erreicht haben wird! Wer soll diesem Wachstum Einhalt gebieten, bevor es zu einer Wirtschaftskatastrophe und zu einem Weltkrieg wegen Energiemangel kommt?

Eine Bevölkerungspolitik ist notwendig und erfolgt für gewöhnlich in zwei Formen: in Reaktion auf das Bevölkerungswachstum (Binnenwanderung, Planung von Dienstleistungen, Schaffung von Arbeitsplätzen usw.) und in Eindämmung des Bevölkerungswachstums (Anreize und weitere Mittel, um die Geburtenrate sinken zu lassen). Die Menschen haben nicht bloß aus sexuellen Antrieben oder interpersonalen Erwägungen Kinder. Es spielt dabei auch eine bunte Reihe gesellschaftlicher Motive mit (die künftige soziale Sicherheit der Eltern, das Verlangen nach einem männlichen Nachkommen, die gesellschaftliche Stellung der Frau, ethnische Erwägungen, die Kindersterblichkeit, die Verteilung des Reichtums und der wirtschaftlichen Möglichkeiten, um nur ein paar davon zu nennen). Es sind schon viele Forschungsarbeiten über diese Probleme angestellt worden. Die Hauptmeinung scheint heute für eine Bevölkerungspolitik einzutreten, die in Verbindung mit einem Gesamtsystem zur Wohlfahrtspflege und einer globalen Verbesserung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebensverhältnisse erfolgt. Fragen wie die, ob die Programme zur Bevölkerungskontrolle dem freien Gewissen der Eltern überlassen bleiben sollen, ob wirtschaftliche Anreize und Abschreckungsmittel moralisch vertretbar sind usw., sind allesamt wichtig und werden in der Ethik der Bevölkerungsfragen weit und breit erörtert (es liegt jedoch nicht in der Zielsetzung dieses Aufsatzes, die wichtigere Literatur darüber zu besehen). Die Frage bleibt: Wie dringlich ist das Bevölkerungsproblem?

Aus Kreisen der UNO und der FAO wird vorhergesagt, daß während der nächsten hundert Jahre die Weltbevölkerung sich auf der Höhe von ungefähr acht bis zehn Milliarden Menschen stabilisieren wird. Für eine solche Bevölkerungszahl ließe sich mit den Ressourcen und der Technologie von *jetzt* «hinlänglich» sorgen. Dem würden wohl die meisten zustimmen. Doch es geht in Wirklichkeit nicht um die bloße «Hinlänglichkeit», sondern um das Niveau der Lebensfülle und -qualität. Beim heutigen Stand der Technologie wird in den Ländern mit großer Bevölkerungszahl der Lebensstandard inskünftig niedriger sein als der heutige Wohlstand beispielsweise in Westeuropa. Da meiner Meinung nach nicht von Knappheit im absoluten Sinn die Rede sein kann, handelt es sich in Wirklichkeit um Knappheit im relativen Sinn, d. h. um Knappheit im Vergleich zu einem erwünschten Wohlstandsniveau. Was hierin inskünftig möglich sein wird, hängt nicht nur von Verteilungsschemata ab, sondern auch von der Entwicklung in der Technologie, zumal vom Ausfindigmachen alternativer Energiequellen (die erneuert werden können). Die Option für immer höhere Wohlstandsniveaus bringt zwangsläufig in viele Wertdilemmas und Dilemmas der allgemeinen Politik hinein. Um nur ein paar wenige zu nennen: Ein großer Fleischkonsum läßt reiche Länder nahezu 80 % des Getreides als Viehfutter verwenden (und damit konsumieren sie effektiv drei- bis fünfmal mehr als ihre Mitmenschen in den armen Ländern). Dazu kommen Konsumhaltung, Nahrungsmittelverschwendung, der hohe Energiebedarf moderner «auf der Wissenschaft basierender» Systeme, eine Landwirtschaftspolitik, die mehr Gewicht auf den Verkauf von Exportwaren (Tee, Kaffee usw.) als auf die Produktion der am Ort selbst benötigten Nahrungsmittel legt. Die Kontrolle der Technologie, die Verteilung der Ressourcen und viele verwandte Probleme machen es notwendig, die Debatte über Wohlstand oder bloße Hinlänglichkeit im Licht von Grundwerten zu besehen, die für die Politik normativ sind.

Diesen Abschnitt abschließend möchte ich sagen: Die «Knappheitshypothese» ist keineswegs leicht zu beurteilen. Wenn ich die Literatur durchsehe, komme ich zum Schluß: Die *jetzige* Knappheit ist «künstlich» in dem Sinn, daß sie das Ergebnis des Systems ist, entweder der Gesellschaftsstrukturen oder der uneffizienten Landwirtschaft. Das *künftige* Knappheitsproblem ist verwickelter, und ob jemand der Zukunft optimistisch oder pessimistisch entgegensieht, hängt viel von seinen Wertvorstellungen und seinen Ansprüchen in bezug auf die Lebensqualität sowie von den Erwartungen in bezug auf den künftigen Stand der Technologie ab (namentlich der Energieversorgung, auf der die wissenschaftlich betriebene Landwirtschaft und die «moderne» Gesellschaft in starkem Maß gründen). Mein Schluß ist der, daß bei einer voraussichtlichen Weltbevölkerung von acht bis zehn Milliarden

eine hinlängliche Versorgung (in dem Sinn, daß für die Grundbedürfnisse im wesentlichen gut gesorgt ist) offensichtlich möglich ist und hauptsächlich vom politischen Willen, das Problem zu lösen, abhängt. Ob der Wohlstand einer Konsumgesellschaft für alle erreicht werden kann, ist fraglicher (falls dies überhaupt wünschbar ist).

III. Die ungerechte Verteilung

Was ist zu produzieren? Wie ist zu produzieren und für wen? Dies sind die Grundfragen der Ernährungspolitik angesichts der begrenzten Umweltressourcen und Energieversorgung sowie der Forderungen der Bevölkerung, die von immer mehr Menschen mit steigenden Wohlstandsansprüchen gestellt werden. Dieser Teil meines Aufsatzes will prüfen, ob die ungleiche Verteilung, die wir festgestellt haben, ungerecht ist, und ferner, ob sie eine soziale Ungerechtigkeit ist.

Wie gesagt, muß eine Behauptung, welche die Gerechtigkeit betrifft, auf grundlegenden ontologischen und anthropologischen Erwägungen basieren. Ich entwickle diese im vorliegenden Aufsatz nicht, aber um von Ungerechtigkeit sprechen zu können, muß ich wenigstens meine Kriterien bestimmen.

Diese Kriterien gründen auf der breiten Tradition der Soziallehre der Kirche. In dieser Lehre finden sich (trotz pluralistischer Elemente) drei stets wiederkehrende Gedanken:

1. die Würde der menschlichen Person, die darauf beruht, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist;

2. die Universalität der Schöpfung, die in der Lehre zum Ausdruck kommt, daß die Welt für alle da ist (und deswegen nicht individualistisch angeeignet werden darf);

3. die individuelle Freiheit und Selbstbestimmung muß auf das Allgemeinwohl Rücksicht nehmen.

Über den Inhalt dieser drei Prinzipien hat man diskutiert. Meiner Meinung nach aber führen sie im allgemeinen zu einer tief auf die Gemeinschaft bezogenen Ethik, die sich von den Anschauungen sowohl der liberalen Demokratie als auch des marxistischen Sozialismus unterscheidet. Sit ist eine Ethik des Aufbaus von Gemeinschaft, der Communio.

Zwei richtungweisende Prinzipien sind es, die das Leben der Gemeinschaft bestimmen: das Prinzip, nichts Übles zu tun (nichts Schlimmes zuzufügen, wie dies in den zehn Geboten verdeutlicht wird), und das Prinzip, das Gute zu tun (selbst wenn man nichts Schlimmes zugefügt hat, wie dies im Gleichnis vom guten Samariter, in den Seligpreisungen und im Leiden und Sterben des Herrn verdeutlicht wird). Dieses Prinzip des Gutes-Tuns ist in der Praxis schwieriger durchzuführen, denn es läßt keine Grenze zu; kein Wunder, daß die Spiritualität der Kirche von einer kasuistischen Moral oft von diesem Grundsatz abgedrängt worden ist. Diese allgemeinen Orientierungsprinzipien sind kurz gesagt die Voraussetzungen, die meine Erörterung von vier praktischen Prinzipien der Gerechtigkeit: Freiheit, Gleichheit, tatkräftige Dienstbereitschaft und Einspruch umreißen. Meine Position ist die, daß das Welternährungssystem nicht zum Wohlergehen der Armen beiträgt, sondern sich für sie schlimm auswirkt; dieses Übeltun entspringt der menschlichen Verantwortung, wie erhellt, wenn wir die praktischen Prinzipien besehen.

Erstens erfreuen sich nicht alle der Freiheit, zum Ernährungssystem Zugang zu haben. Sie haben keinen Zugang zu den Produktionsmitteln und auch nicht zum Markt für Güter und Dienstleistungen. Diese Unterdrückung der Freiheit widerspricht der Würde der Person, da sie ihr die Möglichkeit zur Selbstbestimmung nimmt. In einem gemeinschaftlichen Rahmen muß die Freiheit der Gutsituierten durch die Rücksicht auf das allgemeine Wohl gezügelt werden, indem man der Freiheit der Unterdrückten den Vorzug gibt und für alle die gleiche Freiheit gewährleistet.

Zweitens ist es klar, daß die Verteilung von Gütern und Dienstleistungen im täglichen Funktionieren des Ernährungssystems kraß ungleich ist. Und was noch schlimmer ist: Die Chancengleichheit wird namentlich den vier untersten Gesellschaftsgruppen systematisch verweigert. Dies widerspricht nicht nur der Würde der Person, sondern auch der Universalität der erschaffenen Güter. Ferner stürzt es beide Prinzipien der Gemeinschaft um (nichts Übles tun, das Gute tun).

Drittens sind die Gesellschaftsinstitutionen dazu da, für das Volk ein Maximum von Vorteilen hervorzubringen; der Beweggrund hierzu findet sich darin, daß man einander möglichst Dienste erweisen soll. Es ist ein soziales Gebot, Institutionen so umzustrukturieren, daß sie mehr Nutzen bringen, und dies erfordert mehr als den guten Willen und die Absicht, dies zu tun. Wenn z. B. jemand eine Landreform vorschlägt, ist es wichtig, sich bewußt zu werden, daß Kleinlandwirte aus dem Land mehr herauswirtschaften können als Großbauern, aber dies ist nicht ohne weiteres so. Es braucht dazu gleichzeitige Veränderungen im Landwirtschaftskreditwesen, im Anbau, auf den Märkten. Und das gleiche gilt für die Gründung von Genossenschaften und weitere Strukturveränderungen; die Politik darf sich nicht auf einen einzigen Faktor beschränken. Das Allgemeinwohl er-

fordert Institutionen, die möglichst viel Nutzen bringen und Dienste erweisen. Bei den jetzigen Institutionen ist dies nicht der Fall.

Ein letzter Punkt: Wenn eine Gesellschaft oder ein System nicht gerecht im Sinn von Freiheit, Gleichheit und wirkkräftiger Dienstleistung ist, wie oben dargestellt, dann besteht die moralische Verpflichtung zu prophetischem Einspruch, zu Dissens, denn ein solches System hat dann seine Berechtigung verloren, die in einer auf Gemeinschaft ausgerichteten Ethik besteht, wie dies in den Prinzipien, nichts Böses zuzufügen und das Gute zu tun, zum Ausdruck gebracht wird.

Die soziale Ungerechtigkeit des Welternährungssystems tritt darin zutage, daß man zum System keinen Zugang hat, in der ungerechten Verteilung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Macht und der entsprechenden Vorteile und in der strukturbedingten Unwirksamkeit, die nicht das größte Maximum an Dienstleistungen hervorbringt und das allgemeine Wohl nicht möglichst fördert. Diese Ungleichheit ist nicht «Fatum» oder «Schicksal», sondern für sie ist der Mensch verantwortlich. Zweitens ist dies nicht menschliche Verantwortung im bloß individualistischen oder selbst interpersonalen Sinn, sondern in einem genauen gesellschaftlichen Sinn. Die Ungerechtigkeit ist in die vorherrschenden Gesellschaftsmodelle und Verhaltensregeln eingebaut (seien es nun die «Gesetze» des Marktes oder die für das Eigentum geltenden «Regeln» oder die «Realpolitik») und in die geltenden Werte und Ideologien eingebettet, auf die sie sich stützen. Ferner sind sie in Gesellschaftsklassen und -schichten inkarniert (mit ihren entsprechenden Rollen und Privilegien für verschiedene Individuen und Gruppen) und in die verschiedenen symbolischen Sinnsysteme eingeschlossen mit ihren Belohnungen (z. B. Nobelpreis) und Sanktionen (Verhaftung solcher, welche «die nationale Sicherheit bedrohen»). Die ungerechte Verteilung, die im Zusammenhang mit den Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungsproblemen festgestellt worden ist, wird nicht schon dadurch behoben werden, daß man an das Gewissen der einzelnen appelliert, so wichtig dies auch sein mag, sondern indem man sie in allen ihren gesellschaftlichen Erscheinungsformen, wie wir sie weiter oben sahen, angreift.

IV. Prüfung von Alternativen

Es fehlt nicht an phantasievollen Alternativen, die auch «logisch», sind, aber es fehlt an guten Alternativen, die wirkkräftig sein könnten. In den Veröffentlichungen der Weltbank, im kürzlich veröffentlichten Bericht der Brandt-Kommission und in weiteren ist davon die Rede, die Bedingungen für den Handel und für den Transfer von Kapital und Technologie in arme Länder zu ändern, Waffenkäufe zu besteuern oder zu verbieten und so weiter. Als wir weiter oben über die «niedrigen Erträge» sprachen, wurden ebenfalls einige Alternativen erwähnt in der Entwicklung, Durchführung und Bewertung alternativer Methoden. Was wir brauchen, ist ein «empirisch umfassender wertkritischer Ansatz». In diesem Aufsatz fehlt der Raum, um einige konkrete Alternativen zu erörtern; es möge genügen, auf die Hauptelemente dieses Ansatzes hinzuweisen.

Mit dem Kriterium «empirisch umfassend» ist gemeint, daß man die Möglichkeit beachten muß, daß einschlägige Befunde weggelassen und wichtige Fragen übergangen werden.

Das Kriterium «wertkritischer Ansatz» verlangt sodann nach einer offenen Debatte über die politischen Zielsetzungen, die Grundwerte und das, was man sozial erreichen will; nach einer Analyse von Zielkonflikten und akzeptablen Verhandlungsbedingungen; nach der Setzung von Prioritäten (sowie der Festsetzung der Fristen und der Abfolge von Neuerungen im Vorgehen); nach der Festsetzung von zwingenden Verpflichtungen (die sich entweder aus der Sachkenntnis, der Wirtschaftswissenschaft oder der Politik ergeben) und schließlich nach der Aufteilung der Verantwortung auf die international und die örtlich Beteiligten.

Es wäre doktrinär, wollte man auf einer einzigen Lösung für die Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungsproblematik bestehen. Es ist eine Reihe «gemischter Verfahren» denkbar und gangbar, aber jeder Ansatz sollte versuchen, sowohl empirisch umfassend als auch wertkritisch zu sein. Meines Erachtens sind die folgenden Elemente erfordert, damit eine Alternative als gangbar erscheint (ohne daß ich – da mir der Raum dazu fehlt – eine solche Alternative entwickle).

Das erste Element besteht in einer Kritik der herrschenden Gesellschaftsmodelle, ihrer Werte und Ideologien. Diese Kritik würde dann zu einer Veränderung der Strukturen führen; in diesem Fall würde dies bedeuten, daß den Armen Zugang zu den Produktionsmitteln (wie Land, Wasser, Kredit, Saatgut usw.) und zu den Märkten gewährt wird, und zwar auf eine Art und Weise, worin sie über ihr Schicksal selbst bestimmen können.

Zweitens ist eine technologische Änderung des Produktions- und Verteilungssystems erfordert, damit sie wissenschaftlich fundiert werden, ohne daß von einer «geeigneten Technologie» abgesehen wird. Der land-

wirtschaftliche, der industrielle und der Dienstleistungssektor der Wirtschaft sollten auf komplementäre Weise gleichzeitig entwickelt werden, so daß sie dem Volk im Prozeß des Wachstums und der Änderung der Wirtschaft zu stabilen Einnahmequellen verhelfen. Bei der Bestimmung des Zutritts zum System sind Preis- und Einkommenspolitik (und selbst eine Versorgungspolitik) von grundlegender Bedeutung.

Drittens sollte im Prozeß der Strukturveränderung und -entwicklung in mehr technischem Sinn die öffentliche Politik darauf ausgerichtet sein, die allgemeine Wohlfahrt in bezug auf das Schulwesen, die Ernährung und die Grundbedürfnisse zu fördern in Entsprechung zu einem Programm für allgemeine Wohlfahrtspflege (wozu auch eine Bevölkerungspolitik gehören würde). Besondere Beachtung sollte dabei benachteiligten Gesellschaftsgruppen wie z. B. den Frauen und Kindern geschenkt werden.

Diese Richtlinien sind allgemein, weisen aber auf gangbare Alternativen im Vorgehen hin. Das Haupthindernis besteht darin, daß es am politischen Willen dazu fehlt.

V. Schluß: Die aktive Beteiligung der Kirche

Die Kirche ist weder eine Regierung noch eine Korporation. Ihre politische Autorität und Macht auf dem Marktplatz ist deshalb beschränkt. Soziologisch gesehen ist sie in erster Linie ein Überzeugungssystem, und als solches könnte sie bei der politischen Willensbildung verantwortlich mitarbeiten.

Die Kirche hat lange Zeit eine Rolle bei der internationalen Hilfeleistung ausgeübt. Dies ist oft notwendig und oft recht und gut. Doch bei der Problematik der Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungspolitik ist das Entscheidende nicht die Hilfeleistung, sondern die Gesellschaftsveränderung durch den Aufbau einer gerechteren Politik und richtigerer Strukturen.

Die erste Aufgabe, welche die Christengemeinde auf diesem Gebiet hat, ist es, der Politik eine Orientierungshilfe zu bieten, indem sie eine Kritik der heute geltenden Werte und Ideologien vornimmt, nach denen dann die Politiken und die Institutionen beurteilt werden sollten (selbstverständlich bedarf es dazu auch einer gewissen Sachkenntnis).

Ein solcher Dienst der Kirche wird seiner Natur nach wirklich sozial sein, indem verschiedene Personen in der Kirche unterschiedliche Aspekte der Probleme behandeln. Die tätige Mitbeteiligung aller Laien und eine wirklich kollegiale Amtsausübung in der Kirche wären wohl dazu unerläßlich (nur allein schon aus methodologischen Gründen!).

Drittens sollte die Kirche gewillt sein, sich zur Stimme der armen Massen zu machen, die sich in der Gesellschaft nicht wirksam zu Gehör bringen können. Statt daß sie durch ihr Schweigen ungerechte Strukturen zu legitimieren scheint, muß die Kirche «ihr Gewicht und ihre Stellung in der Gesellschaft geltend machen», indem sie sich für die Sache der Armen einsetzt. Andernfalls würde sie ihrer Sendung, das Leben des Menschen zu fördern, zu entwickeln und mit Sinn zu erfüllen, untreu. Es gibt keine automatisch wirkenden Lösungen und keine fix und fertigen Pläne zu sozialer Gerechtigkeit, aber sich im Geist des Dialogs verantwortlich mitzubeteiligen, ist ein notwendiger erster Schritt, damit für miteinander zusammenhängende dringliche örtliche und internationale Probleme überhaupt Lösungen gefunden werden können.

Die Ungerechtigkeiten, die mit der heutigen problematischen Bevölkerungs-, Umwelt-, Energie- und Ernährungspolitik gegeben sind, können und sollten in einer kollegialen aktiven Beteiligung gelöst werden.

[1] Siehe Bibliographie, Teil I!
[2] Siehe Bibliographie, Teil II!

Bibliographie

Zu einer guten Information über das behandelte Thema können folgende Werke in englischer Sprache dienen:

I.

Philipp Abelson (Hg.), Food, Politics, Economics, Nutrition and Research (American Association for the Advancement of Science, Washington, D.C., 1975).

R. Ackroyd, Deficiency Deseases, Who (1970).

Lester Brown, By Bread Alone (Praeger, New York 1974).

Coombs, The Assault on World Poverty (1976). FAO, Population, Food Supply and Agricultural Development (Rom 1975).

Susan George, How the Other Half Dies (Allenheld, Osmun and Co., Montclaire, N.J., 1977).

Raymond F. Hopkins and Donald J. Puchala (Hg.), The Global Political Economy of Food (Univ. of Wisconsin, Madison 1978).

Institute for Food Policy and Development, Food First, Ressource Guide (San Francisco 1979).

Francis Moore Lappe and Joseph Collins, Food First (Houghton, Mifflin and Co., Boston 1977).

Karl-Heinz Lemnitzer, Ernährung, Politik und wissenschaftliche Entwicklung (SSIP, Saarbrücken 1977).

National Academy of Sciences (USA), The World Food and Nutrition Study (Washington, D.C., 1977) (Zu diesem Band sind fünf Begleitbände und ein sechster Band über das Wachstum der Landwirtschaftsproduktion in den USA herausgekommen).

Schlomo Reutlinger und Marcelo Selowsky, Malnutrition and Poverty (Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, World Bank Occasional Papers 23, Zweitdruck 1978).

Schlomo Reutlinger, Malnutrition: A Poverty or a Food Problem?: World Development, 1977, Vol. 5, No. 8, S. 715–724.

Radha Sinha, Food and Poverty (Croom Helm, London 1976).

Colin Tudge, The Famine Business (Penguin, London 1977).

George L. Tuve, Energy, Environment, Populations and Food (John Wiley and Sons, New York 1976).

United States Department of Agriculture, The World Food Situation and its Prospects to 1985) (EPS, For. Ag. Econ. Report 98, Washington 1974).

S. Wortman, R. Cummings, To Feed this World (Johns Hopkins, Baltimore 1979).

II.

William Aiken und Hugh LaFollette, World Hunger and Moral Obligation (Prentice Hall, Englewood Cliffs 1977).

C. Dean Freudenberger und Paul M. Minus, Jr., Christian Responsibility in a Hungry World (Abingden, Nashville 1977).

Joseph Gremillion (Hg.), Food, Energy and the Major Faiths (Orbis, New York 1978).

Nural Islam, World Food Strategy: Ethics, Politics and Policy (Progressive Publishers, London 1976).

Mary Evelyn Jegan und Bruno Manno, The Earth is the Lord's: Essays on Stewardship (Paulist, New York 1979).

Mary Evelyn Jegan und Charles Wilbur, Growth with Equity (Paulist, New York 1979).

George R. Lucas, Jr. und Thomas E. Ogletree (Hg.), Lifeboat Ethics (Harper and Row, New York 1976).

Arthur Simon, Bread for the World (Paulist, New York 1979).

Gibson Winter, Element for a Social Ethic (MacMillan, New York 1971).

J. Philip Wogaman, The Great Economic Debate: an Ethical Analysis (Westminster Press, Philadelphia 1977).

Philip Wogaman (Hg.), The Population Crisis and Moral Responsability (Hastings, Washington 1973).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PAUL STEIDL-MEIER

Mitglied der Gesellschaft Jesu; Dr. phil. der Universität Stanford in Entwicklungswissenschaften (mit einer Dissertation über die moderne chinesische Landwirtschaft) und Master in Theology der Harvard Divinity School in Sozialethik. Er ist Mitglied der Fakultät für Sozialwissenschaft der Päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom. Aus seiner Forschungsarbeit ging das im Druck befindliche Buch hervor: Hunger and Injustice: Structural Problems in the World Food System (in diesem Werk ist eine umfassende Bibliographie zu unserem Thema zu finden). Anschrift: Centro internazionale di ricerche sociali, Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 3, I–00187 Roma, Italien.

Siro Lombardini

Ungleichheit in der Weltwirtschaftsordnung (Preise, Protektionismus, Wachstumsprozesse)

Der Gegensatz: Entwicklung – Unterentwicklung

Die Entstehung des Kapitalismus in den europäischen Ländern und in Nordeuropa brachte eine neue internationale Arbeitsteilung mit sich. Diese neue Entwicklung des internationalen Weltwirtschaftssystems geht in einem vorher nie gekannten Ausmaß zusammen mit einer strukturellen Ungleichheit zwischen verschiedenen Teilen der Welt. Es scheint kaum noch möglich zu sein, diese Entwicklung rückgängig zu machen. Auf der einen Seite gibt es die Entwicklungsländer als Rohstofflieferanten, die die Bereicherung der fortgeschrittenen Länder ermöglichen. Auf der anderen Seite verfügen die Industrieländer über das Monopol an technischem Wissen, besitzen Kapital und Industrie und kontrollieren das Weltwährungssystem. Nach gängiger Auffassung kann nur ein nachgeholtes wirtschaftliches Wachstum die Länder der Dritten Welt aus dem Käfig des Elends befreien, in den die industrielle Revolution der reichen Welt sie eingesperrt hat. Solange die wirtschaftliche Unterentwicklung andauert, wird die politische Unabhängigkeit mit Frustrationen, Ressentiments und mit einer erheblichen Spannung zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen zusammengehen. Aber gerade diese negativen Faktoren sind die Voraussetzung für die Aufrechterhaltung der neokolonialistischen Weltordnung. Die reiche Welt ist um so mehr auf die Fortdauer der neokolonialistischen Weltordnung angewiesen, als neue wissenschaftliche Entdeckungen einige Rohstoffe wie das Uran, die nur Länder in Asien und in Afrika in ausreichendem Maße liefern könnten, wichtig werden ließen und als die Gefahren einer Energie- und Rohölverknappung sich abzeichneten.

Unter diesen Umständen verbinden die Entwicklungsländer ihr Verlangen nach einer politischen Unabhängigkeit, die nicht nur formal ist, sondern auch

wirkliche Unabhängigkeit bedeutet, mit dem Wunsch nach wirtschaftlichem Wachstum. Dieses soll es den Ländern der Dritten Welt ermöglichen, die Spannungen zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen abzubauen und sie in die Einheit einer werdenden Nation zu integrieren, die als Nation unter den anderen Nationen der Welt zählt und die mit den entwikkelten Ländern, wenn nicht von gleich zu gleich, dann doch wenigstens aus einer Position relativer wirtschaftlicher Macht anstelle der heutigen totalen Unterlegenheit verhandeln kann.

Einige Schwierigkeiten, die zu lösen sind

Vom moralischen Standpunkt aus erscheint es notwendig und möglich, die bestehende Ungleichheit und die einseitige wirtschaftliche Entwicklung einiger auf Kosten der sonstigen Welt zu beseitigen. Alles, was in dieser Welt der bestehenden Ungleichheit zwischen den unterschiedlichen Ländern dieser Welt und zwischen verschiedenen Gruppen in den Entwicklungsländern selbst entgegenwirkt, muß nach der vorherigen Formulierung des moralischen Problems moralisch positiv eingeschätzt werden. Alles, was die bestehende Ungleichheit noch verstärkt und der Entwicklung der noch nicht Entwickelten im Wege steht, muß dann als schlecht eingestuft werden. Aber auch dann, wenn man das Problem der bestehenden Ungleichheit und der Notwendigkeit der Entwicklung aller so interpretiert, wie wir es oben darstellten, ist es dennoch in Wirklichkeit nicht so leicht, ein eindeutiges moralisches Urteil abzugeben.

Denn auch dann muß man die Frage beantworten nach der eindeutigen Bestimmung dessen, was tatsächlich die bestehende Ungleichheit verstärkt und der Entwicklung aller im Wege steht, und dessen, was im Gegenteil die Ungleichheit abbaut und die Entwicklung fördert. Zweitens müßte man ausmachen können, wer – seien es einzelne Individuen, seien es Gruppen oder Klassen – entscheiden und bewirken kann, daß Handlungen mit negativen Folgen verhindert, negative Verhältnisse abgebaut werden, Handlungen mit positiven Folgen aber ausgeführt und positive Verhältnisse hergestellt werden. Das dürfte aber sehr schwierig sein, denn erstens stimmt nicht notwendigerweise die Gruppe, die z. B. als Kollektiv der Arbeiter die logischen oder (technischen) Möglichkeiten hätte, die Ungleichheiten aufzuheben und die Entwicklung aller zu fördern, auch mit der Gruppe überein, der das auch historisch gelingt. Man muß deshalb nach der historischen Möglichkeit solcher Veränderung und nach denjenigen, die sie bewirken sollen, fragen. Zweitens kann es sein, daß in bestimmten historischen Situationen wirtschaftliches Wachstum und der Abbau von Ungleichheiten sich gegenseitig ausschließen.

Es besteht zudem die Gefahr, die Begriffe «Gleichheit» und «Ungleichheit» zu starr, fast mechanistisch denkend zu verstehen. Erstens haben die Individuen unterschiedliche Wünsche, und ihr Geschmack ist unterschiedlich. Wenn die vorhandenen Güter in einer künftigen Gesellschaft allen nach einem für alle gleichbleibenden Schlüssel verteilt würden, dann würde eine solche Gesellschaft deshalb allein noch keine «gerechte» Gesellschaft sein. Die bestehende Ungleichheit in der Einkommens- und Vermögensverteilung wird insoweit für ungerecht gehalten, als sie das Ergebnis der Ausbeutung der einen durch die anderen ist. Man kann aber solche Begriffe wie «Ausbeutung» schlecht definieren. Es ist aber noch schwieriger, genau zu messen, «wieviel» an Ausbeutung denn tatsächlich vorliegt. Auch die Begriffe «Wachstum» und «Entwicklung» können nicht so leicht so eindeutig formuliert werden, wie man das meistens meint. Zweitens muß man die Frage nach der bestehenden Ungleichheit und nach dem Entwicklungsrückstand der Länder der Dritten Welt im Zusammenhang mit den neuen Formen der Ausbeutung und Merkmalen der entwickelten kapitalistischen Systeme sehen. In einem Aufsatz von 1978 haben wir diese Thematik schon behandelt (vgl. den Hinweis am Schluß dieses Aufsatzes). Hier aber will ich, ausgehend von den vorher erwähnten Fragen, versuchen, einige Formen der Ausbeutung und der Abhängigkeit darzustellen, die die bestehende Ungleichheit auf dieser Welt erklären und dem wirtschaftlichen Wachstum der Länder der Dritten Welt im Wege stehen. Kurz werde ich dabei auch auf die Rolle der Preise und eines neuen Protektionismus eingehen.

Das Problem der Ausbeutung

Eine der wichtigsten Annahmen der marxistischen Theorie des entfremdeten Mehrwerts besteht darin, daß in einem kapitalistischen System die Arbeitskräfte in den verschiedenen Sektoren der Wirtschaft mehr oder weniger gleich ausgebeutet werden. Heute wissen wir aber, daß dies nur für eine Gesellschaft zutrifft, in der die verschiedenen Sektoren der Wirtschaft gleichmäßig und konstant wachsen. Außer diesem Idealfall des Wachstums, der etwa dadurch möglich wäre, daß durch die Konkurrenz die Gewinne der unterschiedlichen Wirtschaftszweige sich ausgleichen oder daß die verschiedenen Wirtschaftszweige sich dadurch nicht beeinträchtigen, weil sie entweder voneinander abgegrenzt sind oder sich als Monopolwirt-

schaften gegenseitig respektieren, kann man nicht einfach die Höhe der erwirtschafteten Gewinne mit dem Maß der kapitalistischen Ausbeutung der Arbeiterschaft gleichsetzen. Es ist zudem unmöglich, eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Verhalten einer gesellschaftlichen Gruppe (der Klasse der Kapitalisten) und der Ausbeutung einer anderen (der proletarischen Klasse) anzunehmen. Ausbeutung geschieht auf unterschiedliche, oft komplizierte und verdeckte Weise. Verschiedene Formen der Ausbeutung hängen dabei zusammen. Neben einer Ausbeutung der Arbeiter als Arbeiter werden sie auch als Konsumenten ausgebeutet. Die direkte Ausbeutung der Arbeitskraft und die indirekte durch die Manipulation der Kaufkraft werden durch die Gesetze des Marktes bedingt. Man kann nicht immer verschiedene Formen der Ausbeutung logisch voneinander unterscheiden, man kann ihre negativen Wirkungen auch nicht einfach summieren.

Diese Betrachtungen werden bestätigt, wenn man das internationale Wirtschaftssystem in die Überlegungen miteinbezieht. Die Krisen des kapitalistischen Systems zerstörten oder behinderten zumindest die Mechanismen, welche auf der Ebene der verschiedenen Nationalwirtschaften und auf Weltwirtschaftsebene eine Umverteilung von Vermögen und Einkommen hervorzubringen schienen, die die Voraussetzung dafür war, daß den einen – dem aktiven wirtschaftlichen Subjekt, den Kapitalisten, – alles Wachstum zuzufallen schien, die anderen als ausgebeutet betrachtet werden konnten. Ausbeutung geschieht zudem auch innerhalb der armen Gesellschaften oder innerhalb der arbeitenden Klassen selbst. Aber auch in der Klasse der Kapitalisten bestehen Interessengegensätze, die sich in unserer Zeit verschärfen und neue Formen annehmen.

Einige spezifische Formen der Ausbeutung – der Neokolonialismus

Die Unmöglichkeit, ein bestimmtes Maß an Ausbeutung genau zu messen, und die Möglichkeit, daß eine und dieselbe gesellschaftliche Gruppe oder Klasse in bestimmter Hinsicht ausbeutet und in anderer Hinsicht selber ausgebeutet wird, verbietet aber nicht, bestimmte, unterschiedliche Formen der Ausbeutung mit den ihnen eigenen Mechanismen und Methoden voneinander zu unterschieden.

Ausbeutung durch die Festsetzung der Preise und der Löhne

Eine erste Form der Ausbeutung besteht darin, daß die reichen Länder als Folge des Alleinbesitzes an notwendigem technischem Wissen oder an Patenten ein faktisches Herstellungsmonopol für verschiedene Güter besitzen, auf die die armen Länder angewiesen sind. Unabhängig von den tatsächlich für die Herstellung aufgewandten Kosten können die industrialisierten Länder dann nach eigenem Belieben die Preise für diese Produkte festsetzen. Sie handeln von einer Position der wirtschaftlichen Macht aus, die es ihnen erlaubt, die Entwicklungsländer gegeneinander auszuspielen, so daß diese auch gelegentlich gezwungen sein können, ihre Waren unter den Herstellungskosten zu verkaufen. Jedenfalls können die Entwicklungsländer für ihre Waren, die sie auf einem Markt anbieten, auf dem noch viele andere dasselbe anbieten, kaum überhöhte Preise fordern.

Eine zweite Form der Ausbeutung macht sich die Tatsache zunutze, daß die Entwicklungsländer Billiglohnländer sind. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder werden die in den Entwicklungsländern hergestellten Waren zu einem Preis verkauft, der so kalkuliert ist, als ob diese Waren unter den Lohnbedingungen der reichen Länder hergestellt wären. Besonders multinationale Konzerne erreichen auf diese Weise sehr hohe Gewinne. Oder die Waren werden in der reichen Welt zu einem Preis verkauft, der auf der Basis der tatsächlich bezahlten niedrigen Löhne kalkuliert worden ist. In diesem Fall profitieren alle Verbraucher der reichen Welt vom Lohngefälle. Aber gerade hier kann man dann reden von ungleichen Tauschbedingungen (*terms of trade*) und von der Ausbeutung der armen Länder der Welt durch die reichen.

In den letzten zehn Jahren geschieht es aber, daß auch die Entwicklungsländer selbst eine Monopolsituation ausnutzen, wenn sie über Rohstoffe verfügen (z. B. Rohöl), auf die die reichen Länder angewiesen sind, so daß sie nicht einfach mit entsprechend sinkender Nachfrage auf steigende Preise reagieren konnten. Die Folgen aber beschränkten sich nicht auf die Manifestation von Krisen im kapitalistischen System, sie führten auch dazu, daß die Länder der Dritten Welt in zwei Gruppen geteilt sind: die Länder, die über Rohstoffe verfügen und sie verkaufen können, und die Länder, die keine haben und deren Situation schlimmer wird als je zuvor.

Ausbeutung durch Auslandsinvestitionen

Es gibt Industriezweige, z. B. den Kupferbergbau in Chile, die sowohl einen hohen Kapitalbedarf aufweisen als auf eine sehr spezialisierte Technologie angewiesen sind. In diesem Bereich können dann praktisch

nur Unternehmen der fortgeschrittensten Industrieländer dieser Welt investieren. So kann man an der Antwort auf die Frage, wer wieviel wo investiert, mehr noch die Verteilung wirtschaftlicher Macht auf dieser Erde ablesen als an der Struktur der gegenseitigen Tauschbedingungen.

In diesem Bereich der Ansiedlung ausländischer Firmen in Ländern der Dritten Welt kann man verschiedene Formen der Ausbeutung unterscheiden. Eine erste Form findet dann statt, wenn die ausländischen Investoren sich extrem günstige Bedingungen im Gastland erpressen (Grundstückspreise, Steuerfreiheit oder Steuervorteile, unbehinderter Transfer der Gewinne ins Ausland...). Die zweite Form der Ausbeutung liegt in der schon erwähnten Ausnutzung der Möglichkeiten, die ein Entwicklungsland als Billiglohnland mit einem schier unbegrenzten und vom Staat disziplinierten Arbeitspotential bietet. Schließlich profitieren die ausländischen Unternehmen noch von einer Reihe anderer Gewinn- und Ausbeutungsmöglichkeiten. Mit den Rohstoffen, die sie in den Entwicklungsländern gewinnen, treiben sie z. B. unabhängig von der Preispolitik der Entwicklungsländer oder von Kartellen der Entwicklungsländer ihre eigene Preispolitik. Ihre hohen Gewinne investieren sie wieder und erweitern dadurch dauernd ihre wirtschaftliche Macht. Es ist in diesem Kontext deutlich geworden, daß der Export von Rohstoffen kaum der Entwicklung der Wirtschaft in den Entwicklungsländern zugute kommt. Denn die Infrastruktur, die z. B. in der Form von Straßen geschaffen werden muß, damit die Rohstoffe ins Ausland gebracht werden können, wird gewöhnlich nicht nur vom Entwicklungsland finanziert, sondern so werden auch die Wege geschaffen, auf denen ausländische Importe ins eigene Land hineinkommen, die mit den Exporten bezahlt werden und die oft genug die einheimischen Märkte traditioneller Produkte zerstören.

Ausbeutung durch die Finanzströme

Die Länder der Dritten Welt können nur selten ihre Handelsbilanz ausgleichen. Ihre Zahlungen können sie oft genug nur deswegen leisten, weil sie sie mit von den reichen Ländern gewährten Krediten finanzieren. Ein großer Teil des Exportes und der Gewinne der Entwicklungsländer dient dann dazu, die Zinsen abzubezahlen für die Kredite, die einst gewährt wurden und die man dauernd durch neue Kredite zu ersetzen sucht. Die Abhängigkeit von den industrialisierten Ländern wird dadurch immer größer.

Ausbeutung durch die Gründungen der multinationalen Konzerne

Wir haben schon von der Ausbeutung durch ausländische Investitionen geredet. Im Falle der multinationalen Konzerne und ihrer Gewinnstrategie nimmt diese Ausbeutung besondere Formen an. Diese gründen wegen verschiedener Motive, nicht zuletzt wegen der niedrigen Arbeitslöhne, Tochterfirmen in der Dritten Welt, deren Produkte oft genug dann wieder in der reichen Welt verkauft werden. Eine neue internationale Arbeitsteilung entsteht. In den industrialisierten Ländern nimmt die Zahl der «white collars», der Angestellten, die mit leichter Arbeit beschäftigt sind, zu, während in den Ländern der Dritten Welt die schwere Arbeit getan wird.

Diese Entwicklung macht man den Ländern der Dritten Welt schmackhaft, indem man ihnen etwas von Wirtschaftswachstum einredet. Wie es schon Lewis 1954 beschrieb, entstehen dadurch in der Wirtschaft der Entwicklungsländer zwei unterschiedliche Sektoren: der moderne und der traditionelle. Der traditionelle Sektor wird zu einem enormen Arbeitskräftereservoir, aus dem die moderne Industrie nach Belieben ihre Arbeiter holt. Die Folge davon ist aber nicht, wie Lewis meinte, eine Art Gleichgewicht von beiden Sektoren, indem der traditionelle regelmäßig Arbeitskräfte liefert und die moderne Industrie sich allmählich ausbreitet, so daß eine organische Entwicklung stattfindet, sondern der traditionelle Sektor wird dadurch aus dem Gleichgewicht gebracht, in der eigenen Funktionsfähigkeit zerstört, wird vernachlässigt in der offiziell geförderten nationalen Wirtschaft, er stagniert oder eher noch: er verkommt. Im Zuge einer einseitigen Industrialisierung wird dann auch die Landwirtschaft vernachlässigt, die noch zusätzlich oft unter künstlich vom Staat niedriggehaltenen Preisen und unter der Landwirtschaftspolitik der industrialisierten Länder zu leiden hat. Die Folge davon ist oft genug, daß Nahrungsmittel gegen teure Devisen importiert werden müssen. Jedenfalls fehlt durch die Vernachlässigung der Landwirtschaft eine sehr wichtige Voraussetzung für eine autonome Entwicklung der Länder der Dritten Welt, die sie von der Abhängigkeit von den industrialisierten Länder im allgemeinen und von den multinationalen Konzernen im besonderen befreien könnte.

Ausbeutung durch die technologische Abhängigkeit und durch die kulturellen Vorstellungen des Westens

Die industrialisierten Länder haben die Möglichkeiten, eine fortgeschrittene Technologie zu entwickeln, die sie teuer verkaufen. Die westliche Welt wird als

Inbegriff von Modernität betrachtet, ihre kulturellen Vorstellungen und Moden, die sie früher der gesamten sonstigen Welt aufdrängte, werden heute von dieser willig übernommen: der Westen aber produziert und verkauft die Güter, die diesen kulturellen Vorstellungen und Moden entsprechen.

Ausbeutung durch die Konzentration wirtschaftlicher Macht

In und zwischen verschiedenen Ländern, besonders in denen, wo multinationale Konzerne zu Hause sind oder wo sie sich einen breiten Wirkungsbereich für die Einführung neuer Produkte und für großangelegte Verkaufsinitiativen versprechen wie in Europa oder Lateinamerika, werden allerlei Steuern reformiert und die Formalitäten und Abgaben an der Grenze wesentlich vereinfacht. Dadurch entstehen größere Wirtschaftseinheiten und Märkte, die die wirtschaftliche Macht konzentrieren und wirtschaftliche Wirkungsmöglichkeiten und Strategien konzentrieren. Dadurch aber werden alle vorherigen Tendenzen noch verstärkt. So stehen die Länder der Dritten Welt immer größeren wirtschaftlichen Kräften und Einheiten gegenüber, und es wird für sie immer schwerer, die eigene kulturelle Identität zu bewahren.

Die Hindernisse des wirtschaftlichen Wachstums

Die verschiedenen Formen der Ausbeutung, die wir darstellten, sind Hindernisse für ein autonomes und stetiges Wachstum der Länder der Dritten Welt.

Dieses Wachstum wird noch zusätzlich dadurch erschwert, daß erstens die kapitalistischen Länder in der Dritten Welt politische Strukturen begünstigten, die z. B. in der Form autoritärer Regime die Bedürfnisse der eigenen Bevölkerung unterdrücken, so daß die Wirtschaft in diesen Entwicklungsländern nach den Vorstellungen des Westens funktioniert. Zweitens entsteht in den Ländern der Dritten Welt so eine kleine im westlichen Sinn verbürgerlichte Oberschicht, die die kulturellen Wertvorstellungen des Westens übernimmt und ein ausgeprägtes Interesse an der Erhaltung des Status quo hat. Drittens gibt es eine eigene technische Ideologie, von der auch diejenigen in der Dritten Welt angesteckt werden, die an den Universitäten der Ersten Welt als Spezialisten ausgebildet werden und auf die die Entwicklungsländer später angewiesen sind, wenn sie wirtschaftliches Wachstum fördern wollen. In diesem Kontext versucht man wirtschaftliche Prozesse durch makroökonomische Planung zu beeinflussen, aber man hat kaum Verständnis für die Forderung nach strukturellen Veränderungen. Soziale Voraussetzungen und Folgen, Bedürfnisse und die konkrete Mentalität werden nicht bedacht. Man will um jeden Preis investieren und versucht auch ausländisches Kapital anzuziehen. Wachstum und Fortschritt setzt man gleich mit Industrialisierung. Man geht davon aus, daß es einen regulierenden Marktmechanismus gibt und verschließt so die Augen vor den negativen Folgen, die das exportierte Entwicklungsmodell der kapitalistischen Länder für die Wirtschaft der Entwicklungsländer mit sich bringt.

In Hinblick auf die tatsächlich stattgefundene Verzerrung und Zerstörung der Wirtschaft de Entwicklungsländer, kann man eine wirkliche Strategie des wirtschaftlichen Wachstums und des sozialen Fortschritts entwickeln, die die sozialen Voraussetzungen und die kulturelle Identität einer Bevölkerung berücksichtigt, die keine Generation für die nächste aufzuopfern bereit ist, die die Entwicklung nicht so überstürzt, daß die Menschen nicht mithalten können, die den modernen industrialisierten Sektor der Wirtschaft mit dem traditionellen zu verbinden weiß und dabei die Landwirtschaft nicht vernachlässigt, sondern sie auch im Maße des möglichen modernisiert. Dies alles entspricht einigermaßen einer Entwicklung, wie sie in China angestrebt wird.

Die Erfahrung, die die Entwicklungsländer heute mit den bestehenden Schwierigkeiten machen, ruft allerdings auch eine neue Entschiedenheit, die Probleme auf neue Weise zu lösen, hervor. Dies wird aber nicht gelingen, wenn man nicht den Zusammenhang zwischen den Krisen der kapitalistischen Länder und einer möglichen Entwicklung der Länder der Dritten Welt bedenkt.

Internationale Wirtschaftsbeziehungen, Krise des kapitalistischen Systems und mögliche Perspektiven der Entwicklungsländer

Den Beweis für die bestehenden Formen der Ausbeutung und für die Hindernisse, die einer autonomen und stetigen Entwicklung der Entwicklungsländer im Wege stehen, hat man oft durch den Hinweis auf die unterschiedlichen Handels- und Tauschbedingungen (*terms of trade*) zu liefern versucht. Auch wir sprachen schon von diesen Tauschbedingungen. Es muß aber davor gewarnt werden, die empirischen Daten hier zu vorschnell und zu eindeutig zu interpretieren: wie will man verschiedene Leistungen miteinander vergleichen, wenn man abstrahiert vom Geld, das für sie bezahlt wird? Welcher Spielraum ist bei einem «gerechten» Tausch noch zulässig? Denn man muß doch

davon ausgehen, daß die Tauschenden jeder für sich an erster Stelle dem eigenen Interesse entsprechen wollen. Man kann sich ein Bild davon machen, wie wichtig es ist, genau die Frage der Tauschbedingungen zu klären, wenn man bedenkt, daß die Exporte der nichtkommunistischen Entwicklungsländer sich auf einen Wert belaufen, der fünfzehn bis dreißig Prozent des Bruttonationalprodukts dieser Länder entspricht.

Wie Bairoch 1975 darlegte, stimmt es ja nicht immer, daß die Rohstoffe im Vergleich zu den Industrieprodukten immer billiger wurden: im letzten Jahrhundert sollen sie teurer geworden sein. Damit wollen wir allerdings unsere Ausführungen über die Mechanismen der Ausbeutung nicht zurücknehmen, sondern davor warnen, daß man sie sich zu einfach vorstellt. Gäbe es aber diese Mechanismen der Ausbeutung nicht, dann wären die Rohstoffe in den letzten Jahren, als sie durch die enorme Steigerung einer von der Entwicklung der Technik bedingten Produktion anfingen, knapp zu werden, noch viel teurer geworden.

Man hat verschiedene Vorschläge gemacht, den Preis der Rohstoffe zu stabilisieren, sie sind aber Wunschdenken geblieben. Es zeichnen sich zwar einige Änderungen der Wirtschaftsverhältnisse auf dieser Welt ab. Diese Veränderungen sind aber nicht das Ergebnis neuer internationaler Abkommen, sondern sie folgen aus den Krisen der kapitalistischen Welt, aus Verschiebungen in der internationalen Arbeitsverteilung, die einige Industrien der reichen Länder wie die Hüttenindustrie trafen, aus der Tatsache, daß die ölexportierenden Länder ihre Marktsituation zu nutzen wußten. Man kann sich in der heutigen Situation den Ausgang der jetzt laufenden Entwicklungen kaum noch so vorstellen, daß das alte System der internationalen Beziehungen die heutige Krise überwindet und zur alten Normalität zurückfindet. Will man eine für alle unvorhersehbare und nicht günstig aussehende Zukunft vermeiden, dann muß man zu einem neuen Modell einer wirklichen Entwicklung für alle finden. Damit eine solche Zukunft ermöglicht wird, muß man die sozialen Bedürfnisse aller berücksichtigen, muß man nach Gerechtigkeit in den Handelsbeziehungen streben, darf man die Landwirtschaft nicht zugunsten einer einseitigen industriellen Entwicklung vernachlässigen. Besonders müssen, wie verzweigt die Weltwirtschaft auch ist, die nötigen Freiräume entstehen, in denen die Entwicklungsländer zu einer autonomen Entwicklung entsprechend ihren eigenen Bedürfnissen finden. Eine solche stetige, den eigenen Voraussetzungen und Möglichkeiten entsprechende Entwicklung wird aber nicht möglich sein, wenn dazu nicht die nötigen politischen und kulturellen Voraussetzungen in den Entwicklungsländern selbst geschaffen werden.

Bibliographie

P. Bairoch, The economic development of the third world since 1900 (Methuen & Co, London 1975).

H. Brookfield, Interdependent development (Methuen & Co, London 1975).

A. Emmanuel, L'échange inégal. Essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux (Maspero, Paris 1969).

C. Furtado, Gli Stati Uniti e il sottosviluppo dell'America Latina (Angeli, Mailand 1975).

W.A. Lewis, Economic development with unlimited supply of labour: A.N. Argawala/S.P. Song (Hg.), The economics of development (Oxford University Press 1958; der Aufsatz von Lewis datiert von 1954).

S. Lombardini, Crisi nel sistema (capitalistico) e crisi nell'economia: P. Caroni/B. Dafflon/G. Enderle, Nur Ökonomie ist keine Ökonomie (Festschrift B.M. Biucchi [Haupt, Bern/Stuttgart]).

G. Myrdal, Asian Drama. An Inquiry into the poverty of nations (Penguin, Harmondsworth).

Aus dem Italienischen übersetzt von Karel Hermans

SIRO LOMBARDINI

1924 geboren. 1951–1963 Professor an der Universität Mailand. Seit 1963 Professor für Politik-, Wirtschafts- und Finanzwissenschaft an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Turin. Gastvorlesungen an verschiedenen Universitäten, u. a. in Cambridge, Harvard und Leningrad. Er leitete die Voruntersuchungen für Regionalplanung in Piemont und Umbrien. Von 1963 bis 1976 war er Mitglied des «Concilio Nazionale della Programmazione». Zeitweilig war er auch Minister für Staatsbeteiligungen im ersten Kabinett von Ministerpräsident Cossiga (Juli 1979 – August 1980). Seit 1958 ist er ständiger Berater verschiedener italienischer Ministerien. Anschrift: Via Roschia 137, I–10023 Chieri (TO), Italien.

Hanns Abele

Finanzielle Aspekte der Nord-Süd-Beziehungen

Die internationalen Wirtschaftsbeziehungen sind ökonomisch betrachtet von realen und monetären Faktoren bestimmt. Zu den realen Faktoren sind neben der Größe der Länder ihre Ausstattung mit Produktionsfaktoren, Rohstoffen, Bevölkerung, technischem Wissen, das seinerseits wieder die verwendete Produktionstechnik festlegt, und das Nachfrageverhalten zu zählen. Zu den monetären oder auch finanziellen Elementen gehören die inländische Geldmenge, das Zinsniveau, die Struktur und der Entwicklungsstand des Bankwesens sowie die Wechselkurse, d. h. die Austauschrelationen von in- und ausländischer Währung. Eine Aufstellung der Transaktionen zwischen dem Inland und dem Ausland bezeichnet man als Zahlungsbilanz, welche damit Aufschluß über die internationale Position eines Landes gibt. Übersteigen die Exporte die Importe, so können die Mehrerlöse als internationale Reserve betrachtet werden. Andererseits gibt die Zahlungsbilanz auch Einblick in den Kapitalverkehr. Nimmt ein Land einen Kredit auf den internationalen Finanzmärkten auf, so erfährt es dadurch eine Vergrößerung seiner internationalen Zahlungsmittel, hat aber in seiner Vermögensposition eine Verpflichtung, für welche Zinszahlungen und Rückzahlungen zu leisten sind.

Der institutionelle Rahmen, in dem sich die internationalen Wirtschaftsbeziehungen abspielen, wird von den Regeln des Handelsverkehrs und der internationalen Währungsordnung festgelegt. Zur Abwicklung bzw. Überwachung werden dementsprechend Einrichtungen oder Organe geschaffen, die Rechtssicherheit bzw. Vertrauen garantieren sollen, ohne die internationale Transaktionen überhaupt nicht stattfänden. Historisch gesehen ist die jeweilige Weltwirtschaftsordnung Ausdruck des politischen und wirtschaftlichen Kräfteverhältnisses und ändert sich mit Verschiebungen in den Machtpositionen der einzelnen Länder oder Ländergruppen. So ist auch die heutige Gestalt der Weltwirtschaftsordnung – mit Institutionen wie Internationaler Währungsfonds (IMF), Weltbank, GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) oder UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development), OPEC (Organization of Petroleum Exporting Countries), OECD (Organization for Economic Co-operation and Development) – das Ergebnis der Verhältnisse am Ende des Zweiten Weltkriegs und der Entwicklungen seither.

Wichtig ist es festzuhalten, daß wegen der wechselseitigen Abhängigkeit der Volkswirtschaften, die im Prozeß der wirtschaftlichen Entwicklung durch Differenzierung und Arbeitsteilung zunimmt, die Weltwirtschaftsordnung auch bestimmte Übertragungsmechanismen institutionalisiert. Solange ein System von festen Wechselkursen herrschte, sprach man von der «importierten» Inflation und verstand darunter die Übertragung von Preisniveauerhöhungen von einem Land auf das andere. Seit dem Übergang zu einem System von flexiblen Wechselkursen weiß man, daß dem Nachteil der Inflationsübertragung ein Vorteil in der Gestalt der Konjunkturinduktion gegenüberstand, der nunmehr verlorengegangen ist. Hatte etwa die US-amerikanische Wirtschaft einen Konjunkturaufschwung erreicht, so wurden diese stimulierenden Effekte in dem System der festen Wechselkurse auch auf die europäischen Länder und die Entwicklungsländer übertragen, ohne daß sich diese selbst besonders anstrengen mußten. Es ist daher sehr schwierig festzustellen, ob Entwicklungen eher von realen Faktoren oder eher von monetären Faktoren verursacht werden, sicher ist es hingegen nicht möglich, die finanziellen Aspekte bei einer Analyse der internationalen Wirtschaft zu vernachlässigen.

In den Jahren nach 1973 hat, ausgelöst durch die Vervierfachung des Ölpreises, insbesondere eine Fragestellung im Bereich der Finanzbeziehungen zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern verstärktes Interesse gefunden, nämlich die rasante Steigerung in der Verschuldung der Entwicklungsländer. Da es zu diesem Problem zahlreiche unterschiedliche Meinungen gibt, soll zunächst ganz abstrakt und vereinfacht die grundlegende Problematik dargestellt werden.

In einer Wirtschaft, in der Güter oder Leistungen nur gegen Geld erworben werden können, setzt die Nachfrage entsprechende Zahlungsmittel voraus. Die Zahlungsmittel beschränken somit die Erwerbbarkeit von Gütern, seien diese für den Konsum oder Investitionen bestimmt. Werden nun einer Wirtschaftseinheit, z. B. einem Land, Kreditmittel zur Verfügung gestellt, so kann diese Einheit mehr erwerben, als es die momentan verfügbaren Finanzierungsmittel zugelassen hätten. Durch den Kredit erweitern sich also die Handlungsmöglichkeiten für die Schuldner. Da aber Kredite im Gegensatz zu Geschenken zurückgezahlt werden müssen und überdies für die zeitweilige Überlassung der Finanzierungsmittel Zinsen zu zahlen

sind, hängt die Beurteilung, ob Kredite sinnvoll sind oder nicht, von der Verwendung der Mittel ab. Erhält beispielsweise jemand 100 Währungseinheiten und verwendet diese dazu, seinen Konsum zu erhöhen, dann hat er zwar momentan einen Zuwachs an Befriedigung, aber in Zukunft keine Mittel, um Zinsen und Rückzahlungen zu leisten. Diese können nur durch die schmerzliche Reduktion des gewohnten Konsums, also durch zusätzliche Einschränkungen, erwirtschaftet werden. Die Hoffnung, die Gläubiger überlisten zu können, ist zumindest im internationalen Bereich sehr gering, da sich niemand finden wird, um dem säumigen Schuldner irgendwelche Kredite zur Verfügung zu stellen, weil jeder neue Gläubiger selbst damit rechnen müßte, daß auch sein Kredit nicht mehr zurückgezahlt wird. Anders sieht die Lage bei investiver Verwendung der Kreditmittel aus. Werden die 100 Währungseinheiten verwendet, um etwa eine Maschine zu erwerben, so kann die Rückzahlung und der Zinsendienst aus den Erträgen der Maschine erwirtschaftet werden. Dies setzt allerdings voraus, daß die Produktion, die die Maschine hervorbringt, abgesetzt werden kann und die Produkte entsprechende Preise erzielen.

Überträgt man diese Überlegungen auf die internationalen Kredite an Entwicklungsländer, so erkennt man, daß das Phänomen der Verschuldung allein nicht hinreichend ist, um die Position der Entwicklungsländer ausreichend zu beurteilen. Erst die Verwendung der Mittel erlaubt es abzuschätzen, ob die Verschuldung für die Entwicklungsländer vorteilhaft sein könnte. Da der Großteil der gesamten Verschuldung der Entwicklungsländer, zumindest gegenüber privaten Gläubigern, auf wenige Länder konzentriert ist, und diese bereits zu den fortgeschritteneren Ländern mit höherem Bruttosozialprodukt pro Kopf zählen – Beispiele sind Brasilien und Mexiko –, so argumentiert man verschiedentlich, sei von einer Überschuldung der Entwicklungsländer keine Rede. Diese Länder seien nämlich gerade wegen ihres vergleichsweise höheren Entwicklungsstandes verstärkt auf Zufuhr von Auslandskapital angewiesen, um ihre ambitionierten Entwicklungsprogramme durchführen zu können. Andererseits ermögliche es ihnen ihre Industrialisierung, durch Exporterlöse die nötigen Erträge zu erwirtschaften und damit ihre Schulden zu tilgen sowie auch den Zinsendienst zu leisten.

Diese Argumentation betont zwei Gesichtspunkte: Ob «Überschuldung» der Entwicklungsländer vorliegt, kann mit einer aggregierten Betrachtungsweise nicht geklärt werden. Erst eine länderweise durchgeführte Untersuchung gibt Aufschluß, wieweit für das einzelne Land und die Weltwirtschaft gefährliche Entwicklungen zu erwarten sind. Weiters sind die Kreditbedürfnisse von dem Entwicklungsstand eines Landes abhängig, wobei beschleunigte Entwicklung größere Kreditnachfrage, aber auch verbesserte Rückzahlungsfähigkeit, im Bankenjargon geringeres Ausfallrisiko oder bessere Bonität, bedeutet.

Obwohl die Lage einzelner Länder sehr verschieden sein kann, gibt es Entwicklungen, die Ländergruppen betreffen. Nach der Vervierfachung des Ölpreises im Jahre 1973 hatten die Entwicklungsländer mit dem geringsten Prokopfeinkommen und ohne eigene Ölquellen große Zahlungsbilanzschwierigkeiten, weil sie für die Ölimporte plötzlich Mehrausgaben hatten, ohne ihre Exporte entsprechend steigern zu können und damit die nötigen Mittel zu erwerben, so daß sie weiter Öl importieren könnten. Hätten sie keine Kredite erhalten, so wäre ihnen unvermittelt Öl als Energiequelle entzogen worden. Eine abrupte Anpassung wäre die Folge gewesen, wobei es Strukturbrüche in der Entwicklung und teilweise katastrophale Nachwirkungen für die Bevölkerung hätte geben können. Die Überbrückung der Zahlungsbilanzschwierigkeiten ermöglicht zwar eine Streckung der Anpassungszeit für nötige Umstellungen, enthebt aber nicht der Notwendigkeit, Änderungen herbeizuführen. Diese Änderungen müssen einen Ausgleich der Zahlungsbilanz zumindest auf mittlere Sicht herbeizuführen versuchen, was nach dem Gesagten entweder eine Steigerung der Exporte oder eine Senkung der Importe oder beides voraussetzt. Wenn nun etwa die Entwicklungsländer als Gruppe ihre Exporte nicht steigern können, weil wegen einer Rezession in den Industrieländern deren Nachfrage nach Exportgütern der Entwicklungsländer stagniert oder sogar zurückgeht, dann bleibt nur der Ausweg der Importeinschränkung. Sind die Importgüter aber für die Entwicklung oder auch nur für die Aufrechterhaltung des Existenzniveaus notwendig, so kann man die Folgen einer solchen erzwungenen Anpassungsstrategie leicht ermessen.

Auch das zweite Argument: stark verschuldet sind nur jene Länder, die es sich leisten können, ist eine Verkürzung der Zusammenhänge. Genausowenig Aussagekraft wie die aggregierte Betrachtungsweise der Länder hat auch die aggregierte Untersuchung der Schuldenstände. Eine ganz wichtige differenzierende Komponente sind dabei die Kreditkonditionen, die einzelnen Ländern eingeräumt werden, sowie die Fälligkeitsstruktur der einzelnen Kredite. Neben Krediten, die im Rahmen der offiziellen Entwicklungshilfe gewährt werden, niedrig verzinst sind, längere tilgungsfreie Zeiträume aufweisen und manchmal sogar in Geschenke umgewandelt werden, ist in den siebziger Jahren die Finanzierung der Entwicklungsländer verstärkt durch internationale Finanzmärkte oder

Großbanken erfolgt. Die Bedingungen dieser Kredite folgen der Marktlage auf den internationalen Finanzmärkten. Unter normalen Umständen ist es jenen Ländern, die solche marktmäßige Kredite erhalten haben, möglich, abgelaufene Kredite durch neue zu ersetzen. Wenn ihre Schulden aber eine Fälligkeitsstruktur aufweisen, die einen gehäuften Finanzbedarf innerhalb relativ kurzer Zeit entstehen läßt, bzw. die internationalen Finanzmärkte – aus verschiedensten Gründen – gerade wenig ergiebig sind oder im speziellen die Kreditgewährung durch die Banken an das einzelne Land oder die Ländergruppe insgesamt bereits hohe Beträge erreicht hat, so kann es zu Liquiditätskrisen kommen. Obwohl die mittelfristige Verschuldungsfähigkeit der fortgeschrittenen Entwicklungsländer nicht bestritten wird, sind sie vor solchen Problemen nicht gefeit. Da die marktmäßige Finanzierung kurzfristig und für die Schuldner teuer ist, kann man die Möglichkeit von solchen Krisen nicht ausschließen.

Für die ärmeren Entwicklungsländer besteht diese Gefahr nicht, denn sie haben keinen Zugang zu den privaten Finanzquellen, weil sie für die Gläubiger ein zu großes Risiko darstellen. Ihre Zahlungsbilanzprobleme können nur durch vermehrte Entwicklungshilfeleistungen überbrückt werden. Gerade aber die offizielle Entwicklungshilfe der Industrieländer hat die gesetzten Ziele nicht erreicht. Dies ist Ausdruck der geringen öffentlichen Unterstützung eines Kapitaltransfers im Rahmen der Entwicklungshilfe, aber auch eine Folge der Abschwächung der wirtschaftlichen Dynamik in den Industrieländern, wodurch die Bereitschaft zu einer Umstrukturierung der Ausgaben oder sogar neue Ausgaben zugunsten wirtschaftlich Schwacher gesunken ist.

Die Exporterlöse ebenso wie die Importausgaben der Entwicklungsländer und damit ihre Zahlungsbilanzpositionen werden aber auch sehr nachhaltig von den Preisentwicklungen auf den internationalen Märkten beeinflußt. Sinken die Preise für Rohstoffe oder Produkte, die die Entwicklungsländer hauptsächlich exportieren, so gehen die Exporterlöse selbst bei gleichen Exportmengen zurück. Verschärft wird dieser Rückgang, wenn er von Preissteigerungen bei den Importen begleitet wird. Die Inflation in den Industrieländern wirkt sich über die Steigerung der Preise der Industrieprodukte in die Entwicklungsländer aus. Für denselben Betrag, den diese aus ihren Exporten erwirtschaften, können sie mengenmäßig weniger Industrieprodukte importieren. Für die Übertragung inflationärer Importe ist die Ausgestaltung der internationalen Währungsordnung eine wichtige Einflußgröße, da sie auch die Möglichkeiten beeinflußt, durch Reservenbildung dem negativen Einfluß von Preis-, Absatz- und Finanzierungsunsicherheit vorzubeugen.

Mit dem Argument, daß auch die Industrieländer ein Interesse daran haben müßten, durch stabile Rohstoffpreise ihre langfristige Versorgung sicherzustellen, versuchen die Entwicklungsländer im Nord-Süd-Dialog eine Preis- oder Einkommensgarantie zu erhalten. Diesem Zweck soll das integrierte Rohstoffabkommen dienen. Längerfristig erscheint es allerdings zweifelhaft, ob der große politische Einsatz, der für das Zustandekommen dieses Abkommens aufgewendet wird, auch tatsächlich den längerfristigen Interessen der Entwicklungsländer am besten dient. Je mehr die Entwicklungsländer auf dem Weg der Industrialisierung voranschreiten, um so mehr sind sie auf den Absatz ihrer neuen Produktionen in den Industrieländern angewiesen, sind also mehr an den Produktpreisen als an den Rohstoffpreisen interessiert, welche für nicht entwickelte Länder die Haupteinnahmequelle darstellen.

Über die künftige Entwicklung des Austauschverhältnisses, der relativen Preise von Industrieprodukten und landwirtschaftlichen Erzeugnissen bzw. Rohstoffen gehen die Meinungen auseinander. Doch zeigt diese Betrachtung, daß für die relative Position der einzelnen Ländergruppen nicht nur die absoluten Preise und ihre Veränderungen (Inflation, Wechselkursverschiebungen), sondern auch die Verschiebungen der Preisrelationen von Gütergruppen bedeutsam sind.

Auch unter finanziellen Gesichtspunkten ist für eine Beurteilung der Auswirkungen wirtschaftlicher Ungleichheit eine Analyse der Interessenpositionen notwendig. Die Industrieländer nehmen dabei eine Gläubigerstellung ein. Sie gewähren Entwicklungshilfe – in den siebziger Jahren hat auch die OPEC vermehrt Entwicklungshilfe gegeben – und finanzieren Zahlungsbilanzprobleme. Der internationale Währungsfonds (IMF) vertritt dabei die Position einer Instanz, welche den Fortschritt des Anpassungsprozesses überwacht. Den Entwicklungsländern erscheinen sehr oft die vom IMF geforderten kurzen Zeithorizonte mit den dadurch bewirkten Härten übertrieben, weshalb sie den IMF als Vertreter der Gläubigerinstanz ansehen und seine Kreditmöglichkeiten nur im äußersten Fall beanspruchen.

Für die Großbanken, die die Zahlungsbilanzfinanzierung in den siebziger Jahren in großem Ausmaß aufgenommen haben, bedeutet diese Ausweitung ihres Geschäftes eine willkommene Ergänzung, da sie einem starken Zustrom von Mitteln aus der OPEC ausgesetzt waren, wofür sie Anlagen suchten. Bisher

ist diese Geschäftsausweitung sehr profitabel gewesen, wobei das Risiko beschränkt blieb. Da jedoch die internationalen Großbanken auch in den Industrieländern die Finanzstrukturen dominieren, würde eine Finanzkrise im Bereich der Entwicklungsländerfinanzierung sicher nicht ohne Rückwirkung auf die Industrieländer selbst bleiben.

Andererseits können die Industrieländer ihre Produkte in den Entwicklungsländern nicht absetzen, wenn diese ihre Importe nicht finanzieren können. Von dieser Einsicht zeugen die verschiedenen Formen der Exportkredite, die gerade diesem Zweck dienen. Als Gläubiger sind daher die Industrieländer an der Rückzahlung ihrer Kredite interessiert und damit implizit an ihrer entsprechenden Verwendung. Das Risiko einer Preisverminderung, Wechselkursveränderung oder eines Nachfragerückgangs ist zunächst dem Schuldnerland aufgebürdet. Umgekehrt führt eine besonders effiziente Verwendung der Mittel dazu, daß die Entwicklungsländer mit ihrer Produktion in die Märkte der Industrieländer eindringen und für einige Industriezweige und Regionen Beschäftigungsprobleme verursachen. Diesen Schwierigkeiten versucht man in den Industrieländern mit verstärkten protektionistischen Maßnahmen, die alle eine Beschränkung der Einfuhr anstreben, zu begegnen. Daß damit die Rückzahlung der zuvor gewährten Kredite gefährdet wird und damit die Problematik der Verschuldung der Entwicklungsländer von den Industrieländern selbst vergrößert wird, ist nach dem Gesagten einleuchtend.

Die Schuldnerländer als Gruppe sind von entgegengesetzten Interessen geprägt. Je nach Ressourcenausstattung, Zugehörigkeit zur Gruppe der Ölländer oder Nichtölländer und Entwicklungsstand ist die Interessenlage der Entwicklungsländer differenziert. Für die ärmsten Länder ist eine Erhöhung der Entwicklungshilfeleistungen am wichtigsten. Dabei ist zu beachten, daß die allgemeine Beschleunigung der Inflation die Kaufkraft der Beträge der Entwicklungshilfe stark reduziert, weshalb nominelle Steigerungen reale Rückgänge bedeuten können. Jene Länder, die verstärkt marktmäßige Privatkredite erhalten, sind mehr am Zugang zu den Finanzmärkten, langen Laufzeiten und niedrigen Zinssätzen der Kredite interessiert. Obwohl eine Forderung nach genereller Schuldenreduktion oft erhoben wird, sind selbst die Entwicklungsländer darüber uneinig. Eine Erfüllung dieser Forderung birgt nämlich das Risiko, daß die Kreditgeber künftighin besonders zurückhaltend agieren, was jene Länder treffen würde, die auf diese Finanzierungsform angewiesen sind.

Die Bedeutung, die den finanziellen Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zukommt, hängt von der Wirtschaftsordnung, dem Entwicklungsmodell und den darin impliziten Wertpositionen ab. Die mehr technokratischen Diskussionen dürfen nicht davon ablenken, daß im Grunde ein Verteilungsproblem zu lösen ist, eine Frage, die sich in gleicher Weise im internationalen wie im nationalen Bereich stellt. Dazu sei abschließend daran erinnert, daß nicht von ungefähr eine Gruppe von schottischen Moraltheologen zu den Begründern der modernen Wirtschaftswissenschaften zählt.

1. Literatur zur Einführung

P.A. Wellons, Borrowing by Developping Countries on the Euro-Currency Markets (EOECD, Paris 1977).
J.D. Aronson (Hg.), Debt and the Less Developed Countries (Boulder 1979).

2. Quellenmaterial und Studien

OECD, External Indebtness of Developing Countries: Present Situation and Future Prospects (Paris 1979).
The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, World Development Report (Washington D.C. August 1979).

3. Bibliographie

United Nations Library, Geneva, Publications Series C, Debt Problems of Developing Countries (Genf 1979).

HANNS ABELE

1941 in Wien geboren. 1959–1963 Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien. 1963 Promotion zum Dr. iur. Gerichtspraxis. 1964 Univ.-Ass. am Institut für Wirtschaftswissenschaften, Universität Wien; Studien der Staatswissenschaften und der Mathematik. 1972 Habilitation für Volkswirtschaftslehre. 1973 Prof. für theoretische Nationalökonomie an der Universität Freiburg i.Ue. 1977 Prof. für Volkswirtschaftslehre und politische Ökonomie an der Wirtschaftsuniversität Wien. Weitere Lehrtätigkeit: Universität Wien, Diplomatische Akademie Wien, Institut für Höhere Studien und Wissenschaftliche Forschung Wien. Studienaufenthalte: Oxford, New York. Veröffentlichungen u.a.: Über geldwirtschaftliche Wachstumsmodelle: Zeitschrift für Nationalökonomie 31 (1971); Towards a Neo Austrian Theory of Exchange: G. Schwödiauer, Equilibrium and Disequilibrium in Economic Theory (Dordrecht 1977) 204–212; Vom Glück und Unglück des Wohlstands und der Wirtschaftskrise: La recherche du bonheur. Die Suche nach dem Glück (Freiburg i. Ue. 1978) 70–84. Zur politischen Ökonomik des Nord-Süd-Dialogs und der Position der Kirche: J. Brantschen, P. Selvatico (Hg.), Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann (Freiburg i.Ue. 1980) 134–154. Anschrift: Universität Freiburg, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliches Institut, CH–1700 Freiburg.

Roger Riddell

Multinationale Konzerne, entwickelte Technologie und ihr Einfluß auf Armut, Einkommensverteilung und Beschäftigung in den unterentwickelten Ländern

1. Das Ungleichgewicht zwischen «Nord» und «Süd»

Unsere Welt wird heute gekennzeichnet durch die Armut vieler Entwicklungsländer und durch große Unterschiede in Wohlstand und Einkommen zwischen den armen und reichen Ländern und innerhalb der armen Länder.

1.1 Armut – Reichtum

Vier Fünftel des Welteinkommens werden von den industrialisierten Nationen der Welt in Nordamerika, West- und Osteuropa und Japan erwirtschaftet. In diesen Ländern, die man auch den «Norden» nennt im Gegensatz zum «Süden», lebt ein Viertel der Weltbevölkerung. Das Erziehungs- und Gesundheitswesen ist in diesen Ländern sehr ausgebaut, es besteht ein enggeknüpftes Netz der sozialen Sicherheit, und die durchschnittliche Lebenserwartung der Bewohner dieser Länder liegt um die siebzig Jahre. Dagegen liegt diese Lebenserwartung in den Ländern des Südens unter fünfzig Jahren, eins von fünf Kindern stirbt, bevor es fünf Jahre alt wird, über fünfzig Prozent der Bevölkerung bleiben Analphabeten. Achthundert Millionen Menschen leben im Süden in extremer Armut und dauerndem Hunger. Fünfhundert Millionen unter ihnen fehlt das lebenswichtige Protein. Aber nicht alle Menschen, die im Süden wohnen, sind arm: die sozialen Unterschiede dort sind extrem. In den meisten Entwicklungsländern verfügen zehn Prozent der Haushalte über vierzig Prozent des Volkseinkommens; die ärmsten vierzig Prozent der Haushalte verfügen dagegen über weniger als fünfzehn Prozent dieses Volkseinkommens.

Zunahme des Ungleichgewichts

Im allgemeinen sind die Länder des Südens Rohstofflieferanten für die Länder des Nordens. In der Herstellung industrieller Güter spielen sie nur eine untergeordnete Rolle, denn der Norden liefert neunzig Prozent der industriellen Güter, die auf den Weltmarkt kommen. Fünfundachtzig Prozent der Waffen werden von Norden hergestellt und verkauft. Achtundneunzig Prozent der Forschung ist im Norden konzentriert, und dieser verbraucht siebenundachtzig Prozent aller Energie und achtzig Prozent aller Düngemittel. Internationale Handelsverträge werden durch die Interessen der reicheren und daher auch mächtigeren Länder des Nordens geprägt, die somit eindeutig den Weltmarkt beherrschen und kontrollieren.

Die Weltordnung wird zudem davon gekennzeichnet, daß die bestehende Ungleichheit immer mehr zunimmt. Die Kluft zwischen Arm und Reich wird immer größer, sowohl in der Beziehung zwischen den armen und reichen Ländern als vor allem in den armen Ländern, in denen luxuriöser Reichtum immer mehr äußerstem Elend gegenübersteht. Einige statistische Tendenzen können dies zeigen. Zwischen 1960 und 1970 zum Beispiel entfielen achtzig Prozent des in dieser Zeit im Vergleich zu der Vorzeit zusätzlich erwirtschafteten Reichtums auf die Länder, in denen schon 1960 das Pro-Kopf-Einkommen über tausend US-Dollar lag. Der Anteil der nichterdölexportierenden Entwicklungsländer am Welthandel fiel von neunzehn Prozent 1960 auf vierzehn Prozent 1975. In einer Welt der zunehmenden internationalen Inflation, die zur Folge hat, daß die industriell hergestellten Güter im Vergleich zu den anderen immer teurer werden, haben es die Entwicklungsländer, die auf den Import dieser Güter angewiesen sind, immer schwerer, diesen Import auch zu finanzieren. Die Zahlungsbilanzdefizite der nichterdölexportierenden Entwicklungsländer werden schätzungsweise von elf Milliarden US-Dollar 1963 auf zweihundert Milliarden Ende der achtziger Jahre zugenommen haben. Ihre Auslandsverschuldung vervierfachte sich von 1970 bis 1978: von vierundsiebzig Milliarden US-Dollar auf dreihundertzwanzig.

Nicht nur ist die Arbeitslosigkeit in den Entwicklungsländern extrem groß – ungefähr fünfunddreißig Prozent der arbeitsfähigen Bevölkerung ist entweder arbeitslos oder unterbeschäftigt –, sondern auch etwa die Hälfte derjenigen, die in den letzten zwanzig Jahren neue Arbeit gefunden haben, kann man dennoch zu den allerärmsten rechnen. Das Bevölkerungswachstum ist in den meisten Ländern des Südens hoch.

Es liegt oft über drei Prozent. Ein wirtschaftliches Wachstum von drei Prozent würde dann bei oberflächlicher Betrachtung gerade ausreichen, um der Bevölkerung ein gleichbleibendes Einkommen zu garantieren. Aber auch in dem Fall, daß das wirtschaftliche Wachstum größer ist, kommt dieses Wachstum nicht notwendigerweise den armen Bevölkerungsgruppen zugute, es geschieht zudem, daß ihre Lage sich sogar verschlechtert. In einigen Studien, über deren Wert man allerdings streiten kann, wird behauptet, daß das Einkommen der ärmsten vierzig Prozent der Bevölkerung der Entwicklungsländer und besonders der untersten zwei Prozent abnahm, während das Durchschnittseinkommen stieg. Ein Beispiel eines «Wirtschaftswunders» ist Brasilien. Nach zehn Jahren beschleunigten Wachstums stieg der Anteil der oberen fünf Prozent am Volkseinkommen von 29 auf 36 Prozent, während der Anteil der unteren vierzig Prozent der Bevölkerung von zehn auf acht Prozent fiel.

Die weitverbreitete Armut in der Dritten Welt und die zunehmende Ungleichheit sowohl zwischen den reichen und den armen Teilen der Welt als innerhalb der armen Welt selbst werden heute von einflußreichen Politikern und Verantwortlichen in Nord und Süd anerkannt und ausgesprochen. Sie verurteilen die heutigen Modelle und die heutige Praxis von Wachstum und Entwicklung und fordern ein grundsätzliches Umdenken. Robert McNamara, der Präsident der Weltbank, sagte in einer Rede 1972: «Man darf nicht länger die Entwicklung der Entwicklungsländer, die immer mehr in die verkehrte Richtung geht, so hinnehmen, wie sie heute ist. ... Denn die Entwicklungsprogramme wurden auf große wirtschaftliche Ziele ausgerichtet und vernachlässigten das Ziel einer gerechten Teilhabe aller Völker am wirtschaftlichen Fortschritt und Wohlstand.»[1] Neuerdings hat der Bericht der Nord-Süd-Kommission unter Vorsitz von Willy Brandt aus dem Jahr 1980 aufgezeigt, daß «sowohl auf weltweiter Ebene wie in den einzelnen Ländern wirtschaftliche Kräfte, die völlig sich selbst überlassen sind, dazu neigen, wachsendes Ungleichgewicht zu erzeugen»[2].

2. *Die Auswirkung der multinationalen Konzerne auf die Entwicklung der Dritten Welt/des Südens*

Vor diesem Hintergrund werden wir die Rückwirkung der multinationalen Konzerne auf die Entwicklung der Dritten Welt behandeln. Wie wir darlegen werden, haben diese Konzerne nicht nur eine immer wichtigere Rolle in der Gestaltung der Weltwirtschaft eingenommen, sondern sie sind auch der bedeutendste Faktor für den Technologietransfer aus dem reichen Norden in den armen Süden. Wir werden im besonderen untersuchen, wie die multinationalen Konzerne und die von ihnen zur Verfügung gestellte Technologie Einkommen, Beschäftigung und allgemeines Wachstum in den Entwicklungsländern beeinflussen.

2.1 Das ökonomische und technologische Monopol des Nordens

Multinationale Konzerne kann man allgemein umschreiben als Unternehmen, die in wenigstens zwei Ländern tätig sind. Streng genommen müßte man für die Unternehmen, die nur in zwei Ländern tätig sind, das Wort «transnationale» Konzerne gebrauchen, der allgemeine Sprachgebrauch betrachtet aber auch diese schon als multinational. Es handelt sich dabei um verschiedenste Unternehmen im Bereich der Landwirtschaft, der Industrie, des Bergbaus, des Transport-, Bank- und Versicherungswesens. Ihre Aktivitäten sind so vielseitig wie der Abbau von Rohstoffen, ihre Verarbeitung, die industrielle Produktion, Vertrieb und Marketing, Finanzierung. Die multinationalen Konzerne breiteten in den letzten dreißig Jahren ihren Einfluß so sehr aus, daß sie praktisch alle wichtigen Wirtschaftszweige beherrschen. Sie stellen ein Viertel bis ein Drittel der Weltproduktion her, dreißig Prozent des Welthandels wird zwischen verschiedenen Konzernen abgewickelt. Eine kleine Gruppe mächtiger und großer multinationaler Konzerne kontrolliert und beherrscht solche Schlüsselindustrien wie die Förderung, den Abbau und den Verkauf von Rohöl, Bauxit, Kupfer, Eisenerz, Nickel, Zinn, Zink, wie den Anbau und die Vermarktung von Bananen, Zucker und Tee. Die Macht der multinationalen Konzerne reicht aber weiter als diese Gebiete, in denen sie ihre unmittelbaren Aktivitäten entfalten. Sie beherrschen das Weltbanksystem. Durch Verträge und Beteiligungen beeinflussen sie viele nationale und regionale Unternehmen. Sie kontrollieren dadurch den Produktionsprozeß in den Entwicklungsländern und den internationalen Handel, aber sie bestimmen oft auch weitgehend Sortiment und Preise im Kleinhandel.

Es kann niemand verwundern, daß in einer Welt, die von den industrialisierten Ländern des Nordens beherrscht wird, dieser Norden das fast exklusive Monopol des fortgeschrittenen wirtschaftlichen Know-how und der Technologie besitzt. In dieser Welt, in der die multinationalen Konzerne, die die Macht des Westens vertreten, so einflußreich sind, ist es dann auch nicht überraschend, daß diese Konzerne die Entwicklung und die Verteilung (Allokation) der Technologie bestimmen. Vielleicht kann man sogar

behaupten, daß gerade diese Technologie der maßgebende Faktor für die Macht der internationalen Konzerne ist und daß der wichtigste Beitrag dieser Konzerne zur Entwicklung der Länder, in denen sie arbeiten, die Technologie ist.

2.2 Das technologische Monopol der multinationalen Konzerne

Der Stellenwert dieser Technologie wird deutlich durch folgende Ziffern. 1976 schätzte man den Gesamtwert der Technologie auf dieser Welt auf etwa elf Milliarden US-Dollar. Der Wert der Technologie, über die die Entwicklungsländer verfügten, belief sich auf etwa ein Zehntel dieses Betrages. Heute müssen die Entwicklungsländer für die Verwendung fortgeschrittener Technologien einen Betrag bezahlen, der ungefähr der Hälfte der direkten ausländischen Investitionen in diesen Ländern entspricht. Schon 1972 ließen sich allein die Unternehmen der Vereinigten Staaten aus dem Ausland 2,7 Milliarden für Lizenzen und den Verkauf von Technologien bezahlen. Über neunzig Prozent dieses Betrages nahmen die multinationalen Konzerne ein. Wenn man bedenkt, daß 98 Prozent der Aufwendungen für Forschung und für die Entwicklung von Technologie auf dieser Welt im Norden und dann noch vor allem von den multinationalen Konzernen ausgegeben werden, dann kann man voraussehen, daß das bestehende Ungleichgewicht im Besitz technischen Wissens noch weiter zunehmen wird. Die meisten neuen Technologien werden von Patenten geschützt. Von den 3,5 Millionen registrierten Patenten 1972 entfielen nur sechs Prozent auf Erfinder und Institutionen der Entwicklungsländer, und von diesen sechs Prozent fanden wiederum über neunzig Prozent keine industrielle Verwertung.

2.3 Die negativen Auswirkungen des technologischen Monopols

Weil die multinationalen Konzerne effiziente Technik mitbringen, ist es nicht verwunderlich, daß die meisten Entwicklungsländer ausländische Investitionen im allgemeinen und die Aktivität der multinationalen Konzerne im eigenen Lande im besonderen begrüßen. Das ausländische Kapital, das ein Konzern in ein Land investiert, wirkt sich unmittelbar positiv auf die internationale Zahlungsbilanz dieses Landes aus. Die Konzerne bringen aus dem reichen Norden die Voraussetzungen für effiziente industrielle Produktion, moderne Maschinen und vorher fehlende Konsumgüter mit sich, die zu sichtbaren Zeichen der Modernität werden. So sind sie ein Faktor des Prestiges und des Selbstbewußtseins der Entwicklungsländer. Schließlich finden gelernte und ungelernte Arbeiter einen Arbeitsplatz bei diesen Konzernen. Man rechnet, daß etwa zwei Millionen Arbeitskräfte in den Entwicklungsländern bei ihnen beschäftigt sind.

In den letzten Jahren wuchs aber auch das Wissen um die Nachteile der Aktivität multinationaler Konzerne in den Entwicklungsländern. Diese Konzerne sind auf die Interessen des Nordens ausgerichtet. Ihre unkontrollierbare Aktivität verhindert oft, daß eine bodenständige, an den eigenen Interessen orientierte Entwicklung in den Entwicklungsländern stattfindet. Eine Technologie und Produktionsmethoden, die den realen Voraussetzungen, Möglichkeiten und Bedürfnissen der Entwicklungsländer angepaßt sind, bekommen keine echte Chance. Die Konzerne beeinträchtigen die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Entwicklungsländer, indem sie eine zu große Macht über deren Wirtschaft und sogar oft genug über deren politisches Leben besitzen.

2.3.1 Güterproduktion

Wegen des niedrigen Einkommens und der Armut der Massen besteht in den Entwicklungsländern keine Nachfrage, die hoch genug wäre, um die Entwicklung einer eigenen Kapitalgüterindustrie, d.h. einer eigenen Schwerindustrie und einer Maschinenbauindustrie zu ermöglichen. Daher beschränken sich die meisten Industriezweige im Süden auf die Herstellung billiger Konsumgüter für den Eigenverbrauch und auf die erste Verarbeitung von Rohmaterialien für den Export. Dies wäre kein Grund für besondere Beunruhigung, wenn den Entwicklungsländern eine nicht zu teure Technologie zur Verfügung stünde, die sich in eine allgemeine Strategie der Entwicklung und der Schaffung eines Mehrwertes als Voraussetzung für eine den industriellen Aufbau fördernde Kapitalisierung einpassen ließe. In Wirklichkeit aber kommt die Technologie aus dem Norden als ein Ganzes, aus dem sich schwer einzelne Elemente herauslösen lassen. Sie wurde ja entwickelt unter der Voraussetzung einer hohen Konzentration der Forschung, baut in ihrer Weiterentwicklung auf einer Reihe von Patenten auf, so daß man für die Verwendung jedes einzelnen Patents bezahlen muß, ist kapitalintensiv und arbeitskräftesparend. Zusammen mit den teuren Lizenzen und der scharfen Kontrolle der Patente verhindert dies alles, daß die Entwicklungsländer von der fremden Technologie lernen könnten und sie selbst Wege fänden, eigene Technologien zu entwickeln oder fremde den eigenen Bedürfnissen anzupassen. Zudem verpflichtet die sogenannte Entwicklungshilfe oft genug die Empfängerländer, bei Unternehmen aus dem Geberland Waren und Lizenzen zu kaufen, die den dringenden Bedürfnissen eines Entwicklungslandes

oft genug nur sehr wenig entsprechen. Die hochentwickelte Technologie und die verfeinerten Konsumgüter, die so erworben oder später im Entwicklungsland hergestellt werde können, kommen dann meistens nur den reichsten zehn oder zwanzig Prozent der Bevölkerung der Entwicklungsländer zugute. Die kapitalintensive Technologie verdrängt zudem oft traditionelle Herstellungsmethoden: Handwerker werden arbeitslos. Aufwendig verpackte, glitzernde und augenscheinlich billige Massenware tritt an die Stelle von oft mit viel Kunstsinn und Geschicklichkeit hergestellten traditionellen Produkten. Gerade in den lebenswichtigsten und dynamischsten Sektoren der Wirtschaft der Entwicklungsländer wirkt sich die technologische Macht der multinationalen Konzerne oft am fatalsten aus: in den Entwicklungsländern, in denen die Arbeitskräfte billig sind, werden für den internationalen Markt nach dessen Kaufkraft Güter hergestellt, die die Wirtschaft des Südens noch weiter auf die Bedürfnisse des Nordens ausrichten und vom Norden abhängig machen.

2.3.2 Beschäftigung

Die Auswirkung der multinationalen Konzerne auf die Beschäftigungslage der Entwicklungsländer ist auch wieder ein Faktor, der zusätzlich die Abhängigkeit des Südens vom Norden und die Ungleichheit zwischen dem Süden und dem Norden und zwischen den Ländern des Südens weiterhin verstärkt. Zwar entstehen durch die multinationalen Konzerne neue Arbeitsplätze im Süden, aber dies sind meistens schlecht bezahlte Arbeitsplätze. Die wenigen gut bezahlten Arbeitsplätze bleiben meistens den Ausländern vorbehalten, die dann einen Lohn empfangen, der nicht zu vergleichen ist mit sonstigen Löhnen, die in den Entwicklungsländern bezahlt werden, sondern der dem entspricht, was die Konzerne überall auf der Welt für eine vergleichbare Stellung bezahlen. Nur sehr widerwillig unter starkem Druck zeigen sich die Konzerne bereit, einheimische Arbeitskräfte für diese wenigen Arbeitsplätze zu qualifizieren. Weil diese dann nach internationalen Lohnstandards bezahlt werden, wird dadurch die Umverteilung des Wohlstandes in den Entwicklungsländern zusätzlich erschwert: die wenigen bevorrechtigten Gruppen sind daran interessiert zu verhindern, daß das allgemeine Lohngefüge in Frage gestellt wird.

Allerdings haben die multinationalen Konzerne auch oft genug die Entwicklungsländer als Standort gewählt, weil sie dorthin die arbeitsintensive Herstellung von Gütern verlagern wollten. Bei dem Lohngefälle zwischen dem Norden und dem Süden und bei den unterschiedlichen Arbeitsbestimmungen und Arbeitsgesetzgebungen war es ihnen vorteilhaft, besonders eintönige oder gesundheitsschädigende oder Arbeiten, die Zeit und Geduld beanspruchen, in den Entwicklungsländern ausführen zu lassen. Sechs Jahre, nachdem das erste US-Unternehmen die Herstellung von Halbleitermaterialien ins Ausland verlegt hatte, haben fast alle großen Elektronikhersteller wesentliche Teile ihrer Produktion in Billiglohnländer verlagert.

Dies bedeutet auf kurze Sicht eine Erleichterung der Beschäftigungssituation in Ländern, die mit einer großen Arbeitslosigkeit fertig werden müssen. Weil man aber die Aktivitäten und die zukünftige Planung der multinationalen Konzernen kaum kontrollieren kann und weil sie, wie wir schon darlegten, der Entwicklung und Anpassung einer den Möglichkeiten und Bedürfnissen der Entwicklungsländer angemessenen Technologie im Wege stehen, kann man sich fragen, ob dadurch auf lange Sicht Arbeitsplätze garantiert sind. Wenn die Konzerne sich für einen anderen Standort entscheiden, gehen dadurch diese Arbeitsplätze wieder verloren. Die multinationalen Konzerne scheinen wohl eindeutig autoritäre Regime vorzuziehen, die bereit sind, die Ansprüche und Rechte der Arbeiter, besonders der untersten Gruppen, zu unterdrücken. Brasilien, Südafrika und Südkorea sind hier deutliche Beispiele.

2.3.3 Nationale Souveränität

Das Verhältnis zwischen den multinationalen Konzernen und autoritären Regimen bringt uns zu unserem nächsten Punkt, der Frage nach der tatsächlichen Unabhängigkeit der Entwicklungsländer. Von den hundert größten wirtschaftlichen Einheiten dieser Welt sind nur die Hälfte Nationalstaaten, die andere Hälfte sind multinationale Konzerne. Zum Beispiel ist die Jahresbilanzsumme des nordamerikanischen Konzerns General Motors höher als das Nationaleinkommen von über fünfzig Entwicklungsländern zusammen. 1976 betrug die Summe der Einnahmen der ausländischen Tochtergesellschaften der westlichen multinationalen Konzerne 860 Milliarden US-Dollar. Dieser Betrag überstieg die Summe der Nationaleinkommen aller nichterdölexportierenden Entwicklungsländer.

Einige Konzerne haben die wirtschaftliche Macht, die die multinationalen Konzerne besonders in den letzten dreißig Jahren aufgebaut haben, sowohl dazu eingesetzt, um in das politische Leben der Entwicklungsländer unmittelbar einzugreifen als dazu, sich der Steuer und anderen Abgaben weitgehend zu entziehen. Dafür aber schätzt man, daß sie 1977 die schwindelerregende Summe von 350 Millionen US-Dollar an

Bestechung und sonstigen zweifelhaften Zahlungen ausgaben. Verschiedene multinationale Konzerne manipulieren auch die Preise, mit denen Teilbetriebe sich gegenseitig ihre Leistungen verrechnen, und bringen dadurch die Entwicklungsländer um die ihnen zustehenden Steuern. Dieselbe Ware wird so zum Beispiel in den Ländern, in denen hohe Steuern gefordert werden, mit einem viel zu niedrigen Preis bewertet, um dann in den Ländern, in denen die Steuer niedrig ist, plötzlich viel teurer zu werden. Ähnliches geschieht auf verschiedenen Stufen des Produktionsprozesses. Durch diese und andere Praktiken legen die multinationalen Konzerne praktisch nach eigenem Belieben die Währungskurse untereinander fest und entziehen sich so noch effizienter jeder nationalen Kontrolle. In den letzten Jahren wurde bekannt, daß einige Konzerne Höchstgewinne von bis zu 600 Prozent machen. Einige Konzerne fingen an, Produkte, die als gesundheitsschädlich im Norden verboten wurden, im Süden zu verkaufen. Das alles verstärkt die Ausbeutung der Armen durch die Reichen, und es ist nicht völlig falsch, die enormen Gewinne, die die multinationalen Konzerne oft in den Entwicklungsländern machen, als eine Art Subvention für die Konsumenten der reichen Länder zu betrachten.

2.4 Zusätzliche Probleme durch Mikroprozessoren

Die Revolution der Mikroelektronik und der zunehmende Gebrauch von Siliziumplättchen («chips») in verschiedenen Produktionsprozessen werden dem Süden neue Probleme bringen, denn der relative Vorteil, den viele Entwicklungsländer als Standort für Industrieunternehmen gegenüber dem Norden haben, nämlich die vielen bereitstehenden billigen Arbeitskräfte, wird dadurch von seiner Wichtigkeit verlieren. In der Bekleidungs- und in der Autoindustrie übernehmen schon heute viele Roboter sich wiederholende, arbeitsintensive Arbeitsgänge. Es ist zu erwarten, daß auf Dauer die multinationalen Konzerne den Produktionsprozeß wieder in die Länder des Nordens verlegen werden. Wo die Wirtschaft der Entwicklungsländer in weiten Bereichen auf die fortgeschrittene Technologie der reichen Welt ausgerichtet ist, wird dies die Länder des Südens hart treffen. Es wird ihnen noch schwerer fallen, ihre eigenen Industrialisierungsprogramme zu entwickeln, wo sie auf den Markt der reichen Welt ausgerichtet sind und dieser Markt plötzlich wegfällt. Zudem ist es kaum möglich, aus eigenen Kräften den mikroelektronischen Vorsprung der reichen Welt aufzuholen oder eine mikroelektronische Technologie den eigenen Bedürfnissen und Möglichkeiten anzupassen. Das ist schon bei den heute bestehenden Technologien schier unmöglich.

3. Wichtigste Folgerung: Strikte Kontrolle der multinationalen Konzerne

Wie wir schon am Anfang dieses Aufsatzes bemerkten, begünstigt die heutige Weltwirtschaftsordnung die bestehende Ungleichheit auf unserer Welt. Wo in der Dritten Welt Wachstum verzeichnet werden konnte, kam dieses Wachstum nur sehr selten den ärmsten Bevölkerungsgruppen zugute. Da die multinationalen Konzerne eine solch wichtige, immer zunehmende und kaum durch staatliche Instanzen kontrollierbare Rolle in den wirtschaftlichen Nord-Süd-Beziehungen spielen, kann man ihre Tätigkeit als eine der wichtigsten Ursachen der heutigen Problematik betrachten, und zwar auch dann, wenn man nicht unbedingt jedem Konzern die Verantwortung für das wachsende Ungleichgewicht auf dieser Welt zuschreiben kann: Ausnahmen sind denkbar und sogar wahrscheinlich. Dennoch müssen all diejenigen, die gegen die Armut, die Unterbeschäftigung und die Arbeitslosigkeit und gegen die ungerechte Einkommensverteilung in der Dritten Welt angehen wollen, an erster Stelle dafür kämpfen, daß die Aktivitäten der multinationalen Konzerne strengster Kontrolle unterworfen werden und daß sie gezwungen werden, ihre finanziellen Transaktionen und Verhältnisse offenzulegen.

Obwohl man bereit ist, viele Probleme, die die multinationalen Konzerne den Entwicklungsländern bereiten, einzugestehen, argumentiert man doch oft so, daß ausländische Investitionen in den Entwicklungsländern notwendig sind, um ein schnelles wirtschaftliches Wachstum zu ermöglichen. Wenn durch dieses Wachstum der allgemeine Wohlstand zunimmt, dann kann man annehmen, daß er allmählich allen Bevölkerungsgruppen zugute kommt, indem er nach unten durchsickert. Vielleicht mag das für bestimmte Phasen der Entwicklung einiger weniger Länder stimmen, im allgemeinen aber kann man feststellen: «Die sekundäre Umverteilung bestehenden Wohlstandes ist ein ineffizientes Mittel, um eine primäre Ungleichheit zu korrigieren, die auf den unterschiedlichen Besitz an Produktionsmitteln, seien diese physische Produktionsmittel oder menschliche Fähigkeiten, zurückgeht. Wenn einmal Vermögen gebildet und Einkommen verdient wird, ist es sehr schwer, eine nachträgliche Umverteilung in der Form von Steuern, öffentlichen Zuwendungen und ähnlichem vorzunehmen.»[3]

Die heutige Weltwirtschaftsordnung wird aber noch mehr in Frage gestellt durch die neuere Einsicht, daß private Kapitalinvestitionen zwar auf kurze Sicht die Handelsbilanz der Entwicklungsländer ausgleichen, daß aber auf lange Sicht beträchtliche Summen ausländischen Kapitals nicht nur die Ungleichheit in

der Einkommensverteilung begünstigen, sondern auch *dem wirtschaftlichen Wachstum im Wege stehen.* Ein neuerer Forschungsbericht über sechzehn Untersuchungen zum wirtschaftlichen Wachstum und zur wirtschaftlichen Ungleichheit in den letzten zehn Jahren, die unabhängig voneinander durchgeführt wurden, kam zu der Schlußfolgerung: «Direkte Hilfen und Investitionen aus dem Ausland haben in den Entwicklungsländern eine zunehmende Ungleichheit der Einkommen und Vermögen begünstigt. Dies trifft sowohl zu für Löhne und Gehälter als für den Besitz an Land und unbeweglichen Gütern als auch für die Unterschiede zwischen den verschiedenen Wirtschaftszweigen. Auf kurze Sicht steigt zwar durch den Zufluß ausländischer Investitionen und Hilfen die Rate des Wirtschaftswachstums der Entwicklungsländer. Das Vorhandensein größerer ausländischer Kapitalmengen aber läßt diese Rate wieder abnehmen. Diese gegenläufige Tendenz zeigt sich schwach in den ersten fünf Jahren nach dem Kapitalzufluß, nimmt aber zu in den folgenden fünfzehn Jahren[4].

4. Das unausweichliche Ende bisheriger Entwicklung

Es wäre natürlich zu einfach, daraus zu schließen, die Entwicklungsländer sollten ab sofort auf jede ausländische Hilfe und Investition verzichten. Die Wirtschaft der Entwicklungsländer ist nun einmal voll in das Weltwirtschaftssystem zum Vorteil des Nordens eingefügt, und man kann dies nicht ohne weiteres durch eine einzige Entscheidung rückgängig machen. Die Folgen solch einer Entscheidung könnten die Situation noch weiter verschlechtern. Die negative Auswirkung der Aktivitäten der multinationalen Konzerne auf die Vermögensverhältnisse in den Entwicklungsländern ist nur ein Problem in einer Reihe anderer: die bestehenden Handelsverträge und Handelsbeziehungen, der Zugang zu den Rohstoffen, das Weltwährungssystem, die Transaktionen der internationalen finanziellen Institutionen, die Frage des Waffenhandels und des Rüstungswettlaufes. All diese Fragen müßten untersucht werden. Unser Aufsatz wollte nur darauf hinweisen, daß grundsätzliche Veränderungen in der Weltwirtschaftsordnung und im Geschäftsgebaren der multinationalen Konzerne höchst dringend sind, ohne im Detail sagen zu können, worin diese Veränderungen bestehen sollen.

Jetzt, am Anfang der achtziger Jahre, werden die industrialisierten Länder des Westens mit einer Anzahl kritischer Probleme konfrontiert: internationale Rezession, steigende Arbeitslosigkeit in einem Maße, wie sie seit der großen Weltwirtschaftskrise 1929 nicht mehr vorgenommen war, hohe Inflationsraten und steigende Ölpreise. In diesem Rahmen eines allgemeinen internationalen wirtschaftlichen Rückgangs ist es eine allzu große Versuchung anzunehmen, daß die Ursachen in einigen korrigierbaren Fehlern des bestehenden Weltwirtschaftssystems liegen und daß wir zur Lösung dieser Probleme eine neue ökonomische Expansion brauchen, die der ökonomischen Expansion in den drei Jahrzehnten nach dem Ersten Weltkrieg entspricht. Dieser Aufsatz wollte zeigen, daß wir stattdessen die neue Weltwirtschaftsordnung brauchen, die die armen Länder immer dringender und entschiedener fordern. In diesem Zusammenhang sagte der Generalsekretär der Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD) vor kurzem: «Die dringende Notwendigkeit einer neuen Weltwirtschaftsordnung beruht nicht darauf, daß die heutige nicht mehr richtig funktioniert. Sie beruht auf der grundsätzlicheren Tatsache, daß die jetzt herrschende Ordnung auch damals, als sie noch ausgezeichnet funktionierte, ... nicht auf die Bedürfnisse (der Bevölkerung in den Entwicklungsländern) einging.»[5]

[1] Ansprache am 14. April 1972 vor der Zweiten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD) in Santiago de Chile.

[2] North-South: A Programme for Survival. The Report of the Independent Commission on International Development Issues under the Chairmanship of Willy Brandt (Pan Books, London 1980) 32. Deutsche Ausgabe: Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission. Mit einer Einleitung des Vorsitzenden Willy Brandt (Kiepenheuer u. Witsch, Köln 1980).

[3] United Nations Industrial Development Organisation (UNIDO), World Industry since 1960: Progress and Prospects (United Nations, New York 1979) 248.

[4] V. Bornschier/C. Chase-Dunn/R. Rubinson, Cross-national Evidence of the Effects of Foreign Investment and Aid on Economic Growth and Inequality. A Survey of Findings and a Reanalysis: American Journal of Sociology (1978) 651–683.

[5] United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), New Directions and New Structures for Trade and Development (UNCTAD, Genf 1976) section 3 par. 7.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

ROGER RIDDELL

Arbeitete viele Jahre in Simbabwe, wirtschaftswissenschaftliches Studium an der dortigen National University, Graduiertenstudium am Institute of Development Studies in Sussex, England. Zur Zeit wirtschaftswissenschaftlicher Referent am Catholic Institute for International Relations in London. Veröffentlichungen u.a.: The Land Problem in Rhodesia. Alternatives for the Future (CIIR, London and Mambo Press, Zimbabwe); The Liberation of Theology and the Rhodesian Church: The Month (Mai 1977). Anschrift: Catholic Institute for International Relations, 1 Cambridge Terrace, London NW1 4JL, Großbritannien.

Zur Theorie des Nord-Süd-Konflikts

Vincent Cosmao

Die Ideologie der nationalen Sicherheit

I. Die Aussagen von Puebla über die Ideologie der «nationalen Sicherheit»

Einer der gewagten Einsätze der dritten lateinamerikanischen Bischofsvollversammlung (Puebla, 27. 1. – 13. 2. 1979) war die Klarstellung des kirchlichen Standpunktes gegenüber der Doktrin oder Ideologie der nationalen Sicherheit. Zumindest gewisse Verfechter dieser Ideologie, die sich auf ein «subjektives Bekenntnis des christlichen Glaubens» (Nr. 49)[1] beriefen oder sich als «Verteidiger der abendländischen christlichen Zivilisation» (Nr. 547) bezeichneten, hielten es tatsächlich für eine Selbstverständlichkeit, daß eine Kirche, deren traditionelle Aufgabe es war, die Mythen und Riten, die Sprache und die Werte der lateinamerikanischen Völkerschaften zu verwalten, ihren Kampf beglaubigte.

Vorsichtig[2], aber doch entschieden wies die Versammlung dieses Ansinnen zurück, indem sie sich von der Ideologie der nationalen Sicherheit genauso absetzte wie vom «liberalen Kapitalismus» und vom «marxistischen Kollektivismus».

Man wirft dieser Ideologie vor, «totalitär» und «autoritär» zu sein und so zur Verletzung der Menschenrechte zu führen (Nr. 49); man beanstandet an dieser Ideologie eine übertriebene Staatsgesinnung, die das gesamte Gemeinschaftsleben auf den «totalen Krieg» gegen die kommunistische Bedrohung ausrichte und dadurch die individuellen Freiheiten einschränke (Nr. 314); vorgeworfen wird dieser Ideologie auch ihr «Elitegeist», ihr «Vertikalismus», wodurch die Teilnahme des Volkes an den politischen Entscheidungen begrenzt werde (Nr. 547). Die Verabsolutierung der nationalen Sicherheit und des damit beauftragten Staates wird als eine «Institutionalisierung der individuellen Unsicherheit» gebrandmarkt (Nr. 314).

Diese Erklärungen lassen den Ansatz einer Übereinstimmung erkennen, die man als das Endergebnis einer langwierigen Bewußtseinsbildung der Kirche in Sachen der politischen Richtungen in Lateinamerika ansehen kann. Zuerst hatten die verschiedenen Länderepiskopate das Eingreifen der Streitkräfte als Schutz gegen Unordnung, Anarchie oder Kommunismus begrüßt; dann aber sahen sie sich, einer nach dem anderen, zunehmend mit den Vergehen gegen die Menschenrechte konfrontiert; sie entdeckten, daß es sich bei diesen Mißachtungen nicht um bloße Nebenerscheinungen auf dem Weg zur Ordnung der Staatsgebilde handelte, deren Notwendigkeit sie anerkannten. Nachdem der rationalistische und positivistische «Liberalismus» die koloniale Christenheit ernstlich erschüttert und der «Sozialismus» die «neue Volkschristenheit» in ihrem Entstehen untergraben hatte, schien eine erneute Rückkehr zu einer «Christenheit» Unter der Obhut der Militärmacht schwer denkbar[3]. Sogar die «korrektive» Legitimation der sich auf solche Weise einnistenden Staatsformen wurde nach und nach aufgegeben, obwohl sie vermutlich der herrschenden Tendenz der kirchlichen Führung entsprach: die Verbreitung der «Soziallehre der Kirche», die Katholische Aktion, der Einfluß von Männern wie Maritain, Mounier, Lebret und anderen hatten seit den dreißiger Jahren unter der Elite der Laien und Kleriker eine Geisteshaltung geschaffen, die ein solches Bündnis zwischen Kirche und Staat unwahrscheinlich werden ließ. So ging eine Epoche der in andere Länder verpflanzten «Christenheit», die ihr Verschwinden in Europa hätte überleben können, zu Ende.

II. Ursprung und Inhalt der Ideologie der «nationalen Sicherheit»

Und doch betrachteten sich die Verteidiger der Ordnung als die Verteidiger der «freien Welt» unter der Schirmherrschaft des Leader-Staates, der Vereinigten Staaten von Amerika nämlich. Gleichzeitig gelang es der internationalen Debatte über die Menschenrechte nicht, die Verteidigung der «Freiheiten» und die Erfordernisse einer Organisation des gemeinschaftlichen Lebens, der «Ordnung» also, miteinander in Verbindung zu bringen. Auf der Linie der «liberalen» und der «sozialen» Tradition kam es so im Jahre 1966 zu zwei internationalen Verträgen, dem «über die zivilen und politischen Rechte» und dem «über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte», da es nicht gelungen war, beide Arten von «Recht» zur Synthese zu bringen.

Die Doktrin von der nationalen Sicherheit erweist sich geschichtlich gesehen als Nebenprodukt dieser Debatte. Die Verabsolutierung der «Ordnung» wurde hier zur Daseinsbedingung eines Systems, deren «Freiheiten» als theoretische und praktische Empfehlung dienen: der Widerstand gegen einen tatsächlichen Totalitarismus führt in diesem Fall zu einem doktrinären Totalitarismus.

In Brasilien unternahm seit 1968 eine Fachgruppe unter der Leitung des damaligen Bischofs von Lorena, Dom Padin, heute Bischof von Bauru, eine kritische Untersuchung der Lehre von der nationalen Sicherheit auf der Grundlage offizieller Texte der brasilianischen Regierung und des Buches eines der Theoretiker der neuen Politik, des Generals Golberry do Couto e Silva[4]. Diese Studie zeigte deutlich, wie der Staat als Verantwortlicher der Nation in dem «totalen Krieg» zwischen dem «demokratischen und christlichen Westen» und dem «kommunistischen und materialistischen Osten» die ganze Machtbefugnis besitzt, um das Gemeinschaftsleben zu mobilisieren und zu planen und dazu alle Opfer zu fordern, die er im allgemeinen Interesse oder für das Gemeinwohl für nötig erachtet, wobei die Streitkräfte, die Elite der Nation, allein qualifiziert sind, den Staat zu führen. Das Christentum, diese «höchste Norm sozialen Lebens», mußte das erforderliche Sprachinstrumentarium liefern, um den Völkerschaften die Unterwerfung unter diesen totalen und immerwährenden Krieg einzuhämmern.

Seither wurden in dieser politischen Philosophie, deren Ausarbeitung ihre großen Zeiten am Anfang des kalten Krieges und während des französisch-vietnamesischen oder des französisch-algerischen Konflikts erlebte, die nordamerikanischen oder «pangermanistischen» Inspirationen aufgedeckt[5]. Man sieht jetzt besser, wie die geradezu verfolgungswahnsinnige Polarisierung auf den «Feind» eine Angleichung an die Vorstellung schafft, die man sich von ihm macht. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen erscheint die Doktrin von der nationalen Sicherheit als das Endergebnis der Konfrontation Ost–West in ihrer ideologischen Dimension.

Aber die «Indienstnahme» des Christentums als ideologischen Rahmens für eine Gängelung und Mobilisierung der Massen führt auch zum Versuch, diese Doktrin als (letzte) Inkarnation der «Christenheit» auszulegen. Dann erschiene der wahre Einsatz des Christentums als einer geschichtlichen Bewegung in hellerem Licht, und die Kirche sähe sich gezwungen, die Grundausrichtungen der Glaubenspraxis im Hinblick auf die Organisation des Gemeinschaftslebens neu zu definieren, eines Gemeinschaftslebens, das auf nationaler wie weltweiter Ebene geschaffen werden muß.

III. Aufdeckung der politischen Auswirkungen des Christentums

Das Urchristentum war genötigt gewesen, der Macht, genau genommen der Macht des Kaisers gegenüber, Stellung zu beziehen. Das ist eine Tatsache, trotz aller Versuche, deren politische Tragweite herabzumindern. Im Streitgespräch über die Steuer[6] steht die Grundposition Jesu im «Ungesagten»: Gott das geben, was Gottes ist, also den Kult, bedeutet klar, diesen dem Kaiser zu verweigern, weil Gott allein Gott ist und es keinen anderen Gott gibt als ihn. Die Sakralisierung des Sklaven- und Kolonialsystems war aber für die Einziehung der Steuern notwendig. Auf dieser Grundlage konnten sich die ersten christlichen Generationen mit der Unterwerfung unter die Autoritäten und mit der gesamten politischen und sozialen Organisation, die Sklaverei eingeschlossen, abfinden; sie konnten von Gehorsam sprechen, in der Praxis aber nicht weniger zu Dissidenten werden, sobald es um den Kult ging; die Märtyrer, die es verschmähten, sich vor dem Idol zu verneigen, lehnten praktisch die Sakralisation des sozialen Systems ab, was der Aussage gleichkam, daß Gott allein Gott ist und Er Jesus «zum Herrn und Christus gemacht» (Apg 2,36) hat.

Dieses Glaubensbekenntnis war «verhüllterweise», aber radikal ein Bestreiten der Sakralisierung oder der Verabsolutierung der Macht, übrigens auch einschlußweise eine «Instrumentalisierung» der staatlichen Macht zum Dienst am Gemeinschaftsleben. «Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen [Hinweis auf das Religiöse]. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll dem Kleinsten gleich werden und der Führende dem Dienenden» (Lk 22,25–27).

Man hat die politische Tragweite dieses Ausspruchs zu sehr unterschätzt und im allgemeinen idealistisch oder moralisch interpretiert. Was fortan zurückgewiesen wird, ist das Investieren des Religiösen in die notwendige Organisation des kollektiven Lebens hinein. Von nun an ist die Politik in ihre eigene Wirklichkeit gesetzt, nämlich die Strukturierung der sozialen Beziehungen und den Aufbau der Gesellschaftsformen praktisch durchzuführen. Die Politik ist der Verantwortung der Bürger übertragen; die jüdisch-christliche Tradition gibt keine andere Norm an als den Widerstand gegen die Durchstrukturierung der Gesellschaften in Ungleichheit und Ungerechtigkeit, dahin die erstere führt, wenn deswegen einige des Nötigen entbehren (vgl. Mt 25).

Diese Binsenwahrheiten, die sich kaum zu rechtfertigen hatten, so sehr bestimmten sie das praktische Leben, begannen sich zu verflüchtigen, als der Kaiser «Christ geworden» war und als Befehlshaber Gottes angesehen wurde und als dann sogar noch die Kirche in der Auflösung des westlichen Kaiserreiches den Kaiser sakralisieren mußte, um den reibungslosen Ablauf der sozialen Einrichtungen zu gewährleisten. Im Laufe der Jahrhunderte führten Verknüpfung und

Rivalität zwischen Papst und Kaiser, zwischen Klerus und Adel unweigerlich dazu, das Christentum in den Dienst der Legitimierung, Sakralisierung und Kontrolle der sozialen Organisationen zu stellen und es so in eine «Zivilreligion» des Abendlandes zu verwandeln, was Gutes und Schlechtes zur Folge hatte: Schlechtes im Sinne einer eigenartigen Auslegung des Christentums in seinem Bezug zu Gott und in der Leitung der weltlichen Angelegenheiten. Anstatt nämlich die Anerkennung Gottes als des Schöpfers des Menschen nach seinem Bild und Gleichnis als einen Aufruf zur gemeinsamen Verantwortung der Menschen in der Lenkung ihrer Geschichte mit dem Kriterium einer Lebensmöglichkeit für alle zu verstehen, wurde die Übertragung aller Macht auf einige wenige, die als Beauftragte Gottes galten, die Regel, in einer «Hierachie» von «solchen, die beten», «solchen, die kämpfen» und «solchen, die arbeiten» – «drei Ordnungen» (Duby), die den «drei Funktionen» (Dumézil) der indo-europäischen Überlieferung zu entstammen scheinen.

So unbestreitbar auch die positiven Leistungen dieser «Christenheit» gewesen sein mögen, so erscheint diese genau besehen doch als eine «Perversion» des Christentums in seiner Verinstrumentalisierung zum Dienst an der sozialen Ordnung. Die «Moderne», die «Neuzeit», entsprang der notwendigen Kritik der wegen ihrer Sakralisierung «auf ewig» festgelegten «Staatsformen». Zwar mündete diese «Moderne» in den Atheismus aus, doch liegt sie ganz in der Logik des Urchristentums, zumindest zwingt sie das Christentum, die praktische und theoretische Wahrheit seines Entstehens wieder aufzusuchen: damals war die Sakralisierung der sozialen Einrichtungen ja ausgeschlossen aufgrund der klaren Tatsache, daß es keinen anderen Gott gibt als Gott und daß die sozialen Hierarchien nichts «Göttliches» an sich haben; unter dieser Hinsicht war das Urchristentum wirklich revolutionär, und dies im Sinn der Anerkennung Gottes als des alleinigen Gottes.

Schwieriger klarzumachen ist die andere Tatsache, daß das «ewige Leben» im eschatologischen Sinn des Wortes nicht der einzige Glaubenshorizont war und daß die Notwendigkeit, dem zu essen zu geben, der hungert, und sich also dementsprechend zu organisieren, damit niemand des Notwendigen entbehre, das Kriterium der Wahrheit des christlichen Glaubens darstellt – so sehr ist die Interpretation des Gotteswortes von der jahrhundertealten Praxis der «Christenheit» geprägt. Denen, die sich der sakralisierten Sozialordnung zu unterwerfen hatten, war nur Ergebung möglich, auch wenn sie dazu verurteilt waren, an dieser Ergebnung zu sterben, weil ihnen der Anteil an den bereitliegenden Gütern vorenthalten wurde. Diese Identifizierung von Religion und Ergebung verstand sich von selbst bei der sakralisierten gesellschaftlichen Ungleichheit, selbst wenn die Sakralisierung nicht der Dynamik des Christentums entsprach.

IV. Ideologische Wechselbeziehungen zwischen dem Industriesystem und der «Christenheit» einerseits und dem Christentum als befreiender Kraft andererseits

In den aus der Christenheit herausgewachsenen industrialisierten Ländern war es gerade die «äußere» Kritik, die zur allmählichen Auflösung dieser «Christenheit» führte, was dann das Christentum dahin brachte, sich durch seine sehnsüchtigen Träume von «Restauration» hindurch in den Begriffen von «Rückkehr zu den Quellen» und in Beziehung zum «ewigen Leben» zu denken, auch wenn es sich in seiner Praxis mit der Politik einließ, übrigens oft in einer Rückwendung zur «Christenheit»: in der Theologie war die Absicherung des Glaubens gegenüber dem Unglauben wichtiger als die praktische Ausübung des Glaubens in der Geschichte, im Aufbau der Gesellschaften. Aus diesem Grund erschien das Christentum oder die Kirche als eine soziale Randerscheinung, trotz der tiefen christlichen Spuren in Kultur und Sprache.

In Lateinamerika ging die Sache anders vor sich. Nach der positivistischen «Parenthese» des 19. Jahrhunderts zeigte sich die Struktur der «Christenheit» im sozialen Bereich unangetastet; aus Europa herüberkommende Antriebe hatten zu einer Neuorganisation der Kirche geführt, was dann die Erneuerung der «Christenheit» denkbar werden ließ. In der Logik des kalten Krieges war die Mobilisierung der Massen für einen antikommunistischen «Kreuzzug» mit der Zusammenarbeit der Kirche nicht auszuschließen. Für ein solches Unternehmen erschien Lateinamerika am Ende der fünfziger Jahre sogar als das ideale Hinterland. Die «Christenheit» lieferte eine «Form», in der die Ergebung der Armen und also ihre Unterwerfung unter die Autoritäten die bestimmende Struktur bildete.

Das Ziel der Verfechter der Doktrin von der nationalen Sicherheit war weniger der totale und dauernde Krieg gegen den internationalen Kommunismus oder die «Verteidigung der freien Welt», als vielmehr die Modernisierung der Produktionsmittel und die Einfügung des Subkontinents in das industrielle System, ohne Rücksicht auf den sozialen und menschlichen Preis, der dafür gezahlt werden müßte. Das nach außen gewandte «Entwicklungsmodell», dessen Verwirklichung in den meisten unter «Militärregierung»

stehenden Ländern versucht wurde, zeigt klar, daß die Resignation der Armen die «augenblickliche» Bedingung für das wirtschaftliche Wachstum war: die Steigerung der Produktion mußte jeglicher Verteilung des Einkommens vorausgehen; für eine solche Politik war die Aufrechterhaltung der Ordnung natürlich notwendig.

Der eindringende Marxismus machte diese Wirtschaftspolitik, die einen wachsenden Anteil der Völkerschaften an den Rand oder in das Subproletariat abdrängte, hinfällig. Sein erwiesener Atheismus mobilisierte die Kirche auf seiten der Verteidiger der «westlichen, christlichen Zivilisation», dieses Nebenprodukts der «Christenheit», deren Restauration nicht undenkbar war.

Das Abenteuer ist noch lange nicht zu Ende. Es scheint aber doch, daß seine innere Festigkeit erschüttert ist. Dies nicht so sehr wegen des Einsatzes der Kirche in der Verteidigung der Menschenrechte; die Sorge um die Ordnung schränkt ja unweigerlich die Freiheiten ein. Vielmehr ist dieser abenteuerliche Versuch einer restaurierten «Christenheit» deswegen unterhöhlt, weil sich gegenwärtig im Selbstverständnis des Christentums, und in der kirchlichen Glaubenspraxis eine Wandlung vollzieht. Die Armen werden sich dessen bewußt, daß die Ergebung nicht die «wahre Religion» ist; sie hören aufs neue die Frohe Botschaft und werden ihrerseits Verkünder; sie erheben sich zum Kampf um ihre Befreiung und nennen denjenigen einen «Atheisten, der seinen Bruder unterdrückt»; sie verweigern die «religiöse» Unterwerfung unter die Ordnung, die man ihnen mittels Sakralisierung auferlegen wollte, und finden «instinktiv» die ursprüngliche Dynamik des Christentums wieder; sie organisieren sich, damit niemand am Notwendigen Mangel leide, und sie sind eher zu sterben bereit, als sich einer Ordnung zu beugen, in der sie den Widerspruch zum Plan Gottes erkennen: die erste Forderung dieses Planes ist es ja, daß alle leben können.

So sind also die wahren Kraftlinien der Ideologie von der nationalen Sicherheit «aufgedeckt»: sie laufen in Richtung einer «Entwicklung» im Sinne einer Nachbildung des Industriemodells und einer Eingliederung in das multinationale, kapitalistische System, ohne Ansehen der «wesentlichen Bedürfnisse» der Völker. Im Unterschied zum «wilden Kapitalismus» der anbrechenden Industrieära wird hier die politische Praxis von einer Doktrin, einer Theorie oder einer Ideologie der nahen «singenden Zukunft» getragen, in deren Namen sich die gegenwärtigen Generationen hinopfern sollten, in der Aussicht auf ein Paradies als Gegenleistung.

Das Christentum wird wieder die Widerstands- und Befreiungsbewegung, die es, wenigstens der Möglichkeit nach, vor seinem Versanden in der «Christenheit» gewesen war, wenn es sich jetzt in der Geschichte mit ihren Forderungen verkörpert, das kollektive Leben so zu organisieren, daß jeder das Lebensnotwendige hat. Nicht die «Ansteckung» durch den Marxismus ist fortan zu fürchten, vielmehr die Wiedergeburt des Christentums als einer geschichtlichen Bewegung; die Regierungsformen, die an dem Mangel an Sakralisierung leiden, haben ein solches Christentum sehr viel mehr zu fürchten als jede andere Bewegung, die sich nicht um die Beziehung zu Gott sorgte als Erfordernis für den Aufstieg oder die Schöpfung des Menschen durch den Menschen und als Erfordernis für den Ausschluß jeglicher sozialen Organisation, deren Hauptziel es nicht wäre, allen das Leben zu ermöglichen.

[1] Die eingeklammerten Nummern beziehen sich auf das Schlußdokument der Konferenz von Puebla. Offizielle Ausgabe CELAM 1979, 284 S.

[2] Der Ausdruck «nationale Sicherheit» verweist im alphabetischen Verzeichnis des offiziellen Textes des Dokumentes von Puebla seltsamerweise auf Stellen, die die Notwendigkeit der nationalen Sicherheit für jede politische Organisation anerkennen; erst der Ausdruck «Lehre von der nationalen Sicherheit» verweist auf Texte, in denen diese Doktrin verurteilt wird.

[3] P. Richard, Mort des Chrétientés et naissance de l'Eglise. Analyse historique et interprétation théologique de l'Eglise en Amérique latine (Paris, Centre Lebret, 1978).

[4] A doctrina da Segurança National a Luz da Doctrina da Igréja. *Sedoc*/especial, set. 1968, 432–444. Der Mittelteil des Textes wurde ins Französische übersetzt in: DIAL (170 Bd de Montparnasse, 75014 Paris), Nr. 302, 6. Mai 1976. Die erste Auflage des Buches von General Golberry, Geopolítica do Brasil, erschien 1966 (Editora José Olympo, Sâo Paulo ²1967). DIAL veröffentlichte auch (1976, Nr. 298, 15. April) einen 1975 in Chile verfaßten, anonymen Text.

[5] J. Comblin, Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la Sécurité nationale (Paris, Jean-Pierre Delarge, 1977).

[6] Vgl. Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

VINCENT COSMAO

Dominikaner, 1923 geboren in der Bretagne (Frankreich). Ordenseintritt 1944. Lektor für Theologie 1950. Studentenpfarrer an der wissenschaftlichen Fakultät in Lyon (1950–1955) und an der Universität Dakar (1955–1959). Generaloberer der Bruderschaft vom hl. Dominikus in Dakar (1959–1965). Von P. Lebret zum IRFED berufen, 1966–1972 dessen stellvertretender Direktor, gründet 1972 das Centre Lebret: Foi et Développement (Paris). Veröffentlichungen: eine Einleitung in *Populorum progressio* (Centurion 1967); Développement et Foi (Cerf 1972); Dossier Nouvel Ordre Mondial (Chalet 1978); Changer le monde, une tâche pour l'Eglise (Cerf 1979), und Artikel in: Foi et Développement und mehreren Zeitschriften. Berichterstatter der Zeitung La Croix für Fragen der Entwicklung in ihrem Bezug zum Glauben. Unterrichtet am ISTR (Institut Catholique de Paris). Anschrift: Centre Lebret, «Foi et Développement», 9, rue Guénégaud, F–75006 Paris, Frankreich.

Pieter VerLoren van Themaat

Rechtliche Grundlagen einer neuen Weltwirtschaftsordnung

Gründe für das Bemühen um eine neue Weltwirtschaftsordnung

Die Suche nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung vollzieht sich in drei vollkommen verschiedenen Entwicklungen und findet darin auch ihre objektive Rechtfertigung. Als erster wichtigster Punkt führte die Entkolonisierung der ehemaligen Kolonien westlicher Länder nach dem Zweiten Weltkrieg zur Entstehung einer großen Anzahl neuer Staaten. Einerseits lag diesen neuen Staaten viel an der Anerkennung ihrer soeben erworbenen Souveränität und der Ebenbürtigkeit mit älteren Staaten (Grundsatz der hoheitsrechtlichen Gleichheit). Andererseits gelangten diese Entwicklungsländer immer mehr zu der Überzeugung, daß ihr niedriger Entwicklungsgrad und häufig sogar die absolute Armut ihrer Bevölkerung die Folge der Struktur der «alten» Weltwirtschaftsordnung war. Vor allem nachdem die ölexportierenden Entwicklungsländer 1973 ihre Fähigkeit zur ökonomischen und damit politischen Machtbildung gezeigt hatten (OPEC), gingen diese Entwicklungsländer zum Angriff auf die bestehende Weltwirtschaftsordnung über. Dies führte 1974 zu den drei bekannten Resolutionen der Vereinten Nationen betreffend die Errichtung einer neuen Weltwirtschaftsordnung, ein Aktionsprogramm hierzu und eine «Satzung über die Rechte und Pflichten der Nationen auf weltwirtschaftlichem Gebiet».

An zweiter Stelle führte der im Jahr 1972 erschienene erste Bericht für den Club of Rome («Die Grenzen des Wachstums») bei vielen Politikern der westlichen Länder zu der Überzeugung, daß eine Anzahl weltweiter zusammenhängender Probleme auch den westlichen Wohlstand bedrohen würde. Außerdem würden diese Probleme nicht ohne eine Weiterentwicklung der internationalen Zusammenarbeit gelöst werden können. Diese Probleme waren namentlich: das Anwachsen der Weltbevölkerung, die Ausstattung dieser wachsenden Weltbevölkerung mit Rohstoffen, Energie und Nahrungsmitteln, der Schutz der ökologischen Umwelt, die Rechtsgrundlage für die Gewinnung der natürlichen Schätze des Meeres, des Meeresbodens und des Untergrundes dieses Meeresbodens, der Mangel an ausreichender Kontrolle transnationaler oder multinationaler Unternehmen und internationaler Kartelle, auch seitens der westlichen Länder («restrictive business practices») und die Notwendigkeit einer besseren Koordination der zahlreichen internationalen Interventionen, die in den genannten neuen Gebieten und in bereits früher erkannten Problemgebieten zu bewerkstelligen sein würde.

Die wichtigsten bereits früher erkannten Themen internationaler Zusammenarbeit waren: die Regelung des internationalen Handels (GATT und UNCTAD), die Regelung einer internationalen Währung (IMF) und die Regelung finanzieller und technischer Hilfe für die Entwicklungsländer (namentlich die Weltbankgruppe, UNDP und regionale Entwicklungsbanken). Seit den sechziger Jahren wird die Problematik der Entwicklungsländer auch in ihrer Totalität bereits berücksichtigt in den aufeinanderfolgenden sog. Entwicklungsdekaden der internationalen Entwicklungsstrategie der Vereinten Nationen. Die dritte Dekade dieser Strategie muß im Jahr 1980 bestimmt werden.

Drittens stellte sich heraus, daß das starke Anwachsen von behördlichen Maßnahmen innerhalb der westlichen modernen Wohlfahrtsstaaten, vor allem seit der im Jahr 1973 entstandenen Energiekrise, zu stärker werdenden Spannungen innerhalb der internationalen ökonomischen Organisationen führte (GATT, IMF, Europäische Gemeinschaften, OECD). Protektionismus und die Entstehung neuer Formen von Protektionismus hatten zur Folge, daß auch die alten Spielregeln des internationalen Handels zwischen den westlichen Ländern neu überdacht und vervollständigt werden mußten. Das internationale Währungssystem mußte in zunehmendem Maße im Zusammenhang mit der nationalen ökonomischen Interventionspolitik koordiniert werden. Hier ist namentlich zu denken an das Auffangen von Inflation, Arbeitslosigkeit und Zahlungsbilanzdefiziten, die als Folge der Energiekrise entstanden sind.

Strukturmäßig bedeutet auch dieser dritte Faktor, daß das ursprüngliche Nachkriegskonzept der Steuerung der internationalen Verteilung der Güter, Dienstleistungen und Produktionsfaktoren durch einen möglichst freien internationalen Marktmechanismus nicht in vollem Umfang beibehalten werden kann. Die Weltwirtschaftsordnung muß, ebenso wie dies innerhalb der westlichen Länder der Fall ist, den Charakter einer «gemischten Wirtschaftsordnung» bekommen. Das heißt, eine wirtschaftlich Ordnung, die nicht nur durch das «freie» Kräftespiel von Ange-

bot und Nachfrage gesteuert wird, sondern auch durch bewußte nationale und internationale Interventionen.

Kontinuität und Entwicklung der Rechtsgrundlagen der Weltwirtschaftsordnung

Die Entwicklung des internationalen Wirtschaftsrechts ist einerseits gekennzeichnet durch Kontinuierlichkeit, andererseits durch eine allmählich schneller werdende Entwicklung.

Der Charakterzug der Kontinuität hat seinen historischen Ursprung in den Handelsverträgen, die die italienischen Stadtstaaten im zwölften und dreizehnten Jahrhundert mit arabischen Fürsten und Hansestädten schlossen. Es fällt also auf, daß es arabische Fürsten waren, die nicht nur an der Wiege der neuen, sondern ebenfalls der alten Weltwirtschaftsordnung standen. Aus der Anfangszeit der alten Ordnung stammen bereits Gleichheitsgrundsätze, wie das Gegenseitigkeitsprinzip bei der Zuerkennung von Handelsvorteilen, der Grundsatz der nationalen Behandlung ausländischer Kaufleute und die Meistbegünstigungsklausel. Diese letzte Klausel beinhaltet, daß Vertragsparteien automatisch das Recht auf die günstigen Handelsbedingungen zuerkannt wird, die durch eine von verschiedenen Parteien einer dritten Partei zugestanden werden. Das Bemerkenswerte dieser – an einem ausreichend freien Handel ausgerichteten – drei Standardnormen in internationalen Verträgen besteht darin, daß sie seit dem zwölften Jahrhundert bis heute die Rechtsgrundlagen des internationalen Handels formten. Und zwar kommen die erste und die dritte Norm auch im GATT vor, die zweite im EWG-Vertrag. Ihre Ausrichtung auf eine Liberalisierung des internationalen Handels äußerte sich auch immer deutlicher und erlebte Höhepunkte im Anfang der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts und zu Beginn der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts.

Den drei genannten Standardnormen wurden in späteren Jahrhunderten noch vier andere Standardnormen hinzugefügt: die Standardnorm der offenen Tür (ein Grundsatz gleicher Handelsbedingungen für alle fremden Staaten gegenüber abhängigen Gebieten), ein Präferenzstandard (gültig für solche Länder, zu denen eine Vertragspartei besondere Beziehungen unterhält oder die eine besondere Stellung innehaben), ein Billigkeitsgrundsatz und ein Minimumstandard (wichtig für solche Länder, in denen die Behandlung von Fremden wegen der Bestimmungen des nationalen Rechts kein befriedigendes Ergebnis zeitigt). Auch diese vier etwas jüngeren Standardbestimmungen spielen im heutigen internationalen Wirtschaftsrecht noch eine beachtliche Rolle (mit Ausnahme des Grundsatzes der offenen Tür). Aufgrund der Untersuchung Schwarzenbergers, eines der ersten Autoren, die die Standardnormen katalogisierten, spricht man gelegentlich auch von den «seven standards of Schwarzenberger». Die meisten dieser sieben Standardbestimmungen kehren auch wieder in der Charta ökonomischer Rechte und Pflichten der Staaten. Sie bilden also auch eine der Grundlagen der neuen angestrebten Weltwirtschartsordnung. Hierin bleibt die Kontinuität bewahrt.

Der Charakter der Entwicklung äußert sich auf verschiedene Weise. Wie bereits erwähnt, in erster Linie durch ein allmähliches Ausdifferenzieren und eine genauere Ausarbeitung der genannten sieben Rechtsgrundsätze. An zweiter Stelle dadurch, daß, vor allem seit dem letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts, multilaterale Verträge und internationale Organisationen neben bilateralen Verträgen im Entstehen begriffen sind. Diese internationalen Organisationen entstehen im neunzehnten Jahrhundert vor allem auf mehr technischen Gebieten wie dem Post- und Telegrafenwesen. Hinzu kommt, vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, eine noch stets wachsende Anzahl internationaler Organisationen auf wirtschaftlichem Gebiet.

Der größte Teil einer umfangreichen Untersuchung, auf der auch dieser Abriß basiert, war einer rechtsvergleichenden Analyse der Erfahrungen dieser Wirtschaftsorganisationen gewidmet. Im Zusammenhang mit der Entstehung dieser internationalen Organisationen werden die genannten Grundsätze der Freiheit (vor allem der Freihandel und der freie Zahlungsverkehr, manchmal jedoch auch andere Produktionsfaktoren) und der formalen Gleichheit ergänzt durch materielle Gleichheitsgrundsätze (gleiche Konkurrenzmöglichkeiten auch für wirtschaftlich schwache Staaten und Bevölkerungsgruppen) und durch eine wachsende Zahl von Varianten eines Solidaritätsgrundsatzes. Zu den Varianten des neuen Solidaritätsgrundsatzes gehört die Verpflichtung der Nationen, von sich aus auch auf die Interessen anderer Länder Rücksicht zu nehmen: Informations- und Konsultationspflichten, die Pflicht, sich gegenseitig auf finanziellem, technischem und juristischem Gebiet zu helfen, und zunehmend auch die Pflicht zur Zusammenarbeit oder sogar zur Übertragung von Kompetenzen zur Regelung bestimmter Sachverhalte auf internationale Organisationen.

Es ist verständlich, daß gerade diese Pflicht zur Solidarität eine dominierende Rolle in der Charta der ökonomischen Rechte und Pflichten der Länder spielt.

Das fortgeschrittenste Entwicklungsstadium erreichen sie dort auf dem Gebiet der Ausbeutung des Meeresbodens und dessen Untergrundes sowie im Bereich des Umweltschutzes. Diese beiden Themen werden zum gemeinsamen Erbe der Menschheit und zum Gegenstand gemeinsamer Verantwortung erklärt. Jedoch auch der IMF, die Weltbankengruppe, Vereinbarungen über Rohstoffe und regionale Organisationen westlicher Länder (z. B. der europäischen Gemeinschaften) oder von Entwicklungsländern (z. B. die Anden-Gruppe und bis vor kurzem die Ostafrikanische Gemeinschaft) können einen hohen Grad an «Supranationalität» erreichen. Die Möglichkeit wird in dem Manifest bald explizit, bald implizit erkannt. Als Merkmale von «Supranationalität» könne hier namentlich das Maß genannt werden, in dem bestimmte Organe internationaler Organisationen selbständig (d. h. unabhängig von nationalen Regierungen) handeln können, sowie auch das Maß, mit dem Beschlüsse internationaler Organisationen die Mitgliedstaaten oder ihre Bürger direkt binden können. Obwohl das Manifest juristisch nicht erzwingbar ist und in westlichen Ländern gelegentlich auch mit Zurückhaltung betrachtet wird, hat es doch das Ziel, die wichtigsten Rechtsgrundlagen einer neuen Wirtschaftsordnung zu bestimmen.

Die Rechtsgrundlagen einer neuen Weltwirtschaftsordnung und Ethik

Rechtsgrundlagen, die unter den allgemeinen Grundsätzen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität subsumiert werden können, erwecken leicht den Eindruck, auf ethischen Prinzipien gegründet zu sein. Ich habe in meinem Buch, das den gleichen Titel wie dieser Abriß trägt, hierfür auch Beispiele genannt. Trotzdem sei an dieser Stelle eine Warnung ausgesprochen.

Aus historischer Sicht können die genannten Rechtsgrundlagen sicher besser aus rationaler Einsicht und wohlverstandenem wirtschaftlichem Eigennutz erklärt werden. Dasselbe gilt auch für den Solidaritätsgrundsatz, der zunächst auf die Einsicht der wirtschaftlichen Abhängigkeit voneinander gegründet scheint. Weiter wird sowohl in der westlichen Literatur (z. B. Röling) als auch in der Literatur der Entwicklungsländer (z. B. Abi-Saab) auf das tiefe Mißtrauen hingewiesen, das die politische Praxis sich christlich oder später humanistisch oder kultiviert nennender westlicher Nationen während deren jahrhundertelanger politischer, militärischer und schließlich wirtschaftlicher Herrschaft in den Entwicklungsländern geweckt hat. Mit diesem Mißtrauen wird auch noch die universale Erklärung über die Menschenrechte betrachtet.

Sicherlich kann eine auf christlicher oder anderer religiöser oder auch humanistischer Überzeugung basierende Ethik die individuellen Rollenträger bei der Neustrukturierung der Weltwirtschaftsordnung motivieren. Man kann es den Entwicklungsländern jedoch nicht übelnehmen, wenn sie aufgrund ihrer jahrhundertelangen schlechten Erfahrungen mit der Praxis der westlichen Moral gegenseitige wirtschaftliche Absicherung, das Streben nach mehr Wissen, die Bildung eigener Macht und das Streben nach möglichst viel «self-reliance» als eine stabilere Grundlage für die Neustrukturierung ansehen. Wie bereits gesagt, die historische Entwicklung des Weltwirtschaftsrechts innerhalb der westlichen Nationen oder im Verhältnis zu den Ländern mit Staatshandel läßt nicht den Schluß zu, daß ethische Überlegungen hier eine Rolle gespielt hätten.

Schließlich muß dann auch daran erinnert werden, daß ethische Normen namentlich für zwischenmenschliche Beziehungen gelten. Die Charta wirtschaftlicher Rechte und Pflichten der Nationen als aus juristischer Sicht wichtigste Grundsatzerklärung einer neuen Weltwirtschaftsordnung statuiert ausschließlich Rechte und Pflichten der Nationen. Bemühungen, im Rahmen wirtschaftlicher Zusammenarbeit Garantien zur Anerkennung von Menschenrechten zu bekommen, haben bis jetzt immer Schiffbruch erlitten. So noch vor kurzem bei den Verhandlungen über den zweiten Vertrag von Lomé, in dem die wirtschaftliche Zusammenarbeit der Europäischen Gemeinschaften mit 57 Entwicklungsländern geregelt ist. Solche Bemühungen werden auch als Einmischung in innere Angelegenheiten betrachtet, die im Widerspruch zu dem im Manifest anerkannten Souveränitätsgrundsatz steht.

Dieser Souveränitätsgrundsatz und die Ablehnung eigener Rechte und Pflichten der einzelnen (Unternehmen eingeschlossen) bilden inzwischen nicht nur aus ethischer, sondern auch aus vernünftiger juristischer Sicht eine schwache Stelle im Manifest. Die Wirtschaftsinnenpolitik (z. B. eine restriktive Haushaltsplanführung oder eine bestimmte Industrie- oder Landwirtschaftspolitik) mächtiger Nationen kann einen sehr großen Einfluß nach außen auf die wirtschaftliche Entwicklung in anderen Ländern ausüben. Deshalb sind auch die Entwicklungsländer daran interessiert, daß in einer neuen Weltwirtschaftsordnung die internationale Zusammenarbeit auch einen Einfluß auf die binnenwirtschaftliche Führung der Mitgliedsstaaten nehmen kann. Dies wird in dem Manifest nicht

genug anerkannt. Außerdem wird eine effektive Kontrolle über multinationale Unternehmen und internationale Kartelle niemals erreicht werden können, wenn bindende internationale Normen für Unternehmen nicht festgelegt und international praktiziert werden. Diese Überzeugung ist das Ergebnis meiner eigenen Erfahrungen mit den Europäischen Gemeinschaften, die mir in diesem Punkt reichliches Material lieferten. Und schließlich wird der Kampf gegen die absolute Armut von Hunderten Millionen von Bewohnern der Entwicklungsländer niemals gezielt geführt werden können, solange nicht deren *Recht* auf nationale und internationale Maßnahmen zur Gewährleistung ihrer Grundbedürfnisse anerkannt worden ist.

Zu diesem Recht muß dann eine internationale *Verpflichtung* hinzutreten mit internationalen Maßnahmen, die geeignet sind, solche nationalen Maßnahmen zu unterstützen. Wohltätigkeit allein genügt nicht. Vernünftige politische und wirtschaftliche Beweggründe können auch für solche Rechte und Pflichten eine solide Basis darstellen.

Haben die Kirchen also nichts zu sagen zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung? Gewiß doch! Sie können vernünftig motivierte Zielsetzungen durch moralische Unterstützung und durch Aktivitäten auf diesem Gebiet fördern. Der peinlichste Vorwurf der Entwicklungsländer an entwickelte Länder besteht darin, daß sich die entwickelten Länder weigern, die Anwendung von Mechanismen, die sie selbst praktizieren und zur Realisierung ihrer nobelsten Ziele erfunden haben, auch weltweit anzuerkennen (der jugoslawische Jurist Blagojević, Manley und Ramphal). Sie denken dabei unter anderem an die Analogie zwischen den vernünftigen und moralischen Grundlagen der sozialen Regional- und Landwirtschaftspolitik im weiteren Sinn, die Marktordnungen für Rohstoffmärkte eingeschlossen. Eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung erfordert in der Tat nicht viel mehr als die geradlinige Fortführung von Entwicklungstrends, die innerhalb und zwischen den entwickelten Ländern, vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg eingesetzt haben. Auch was diese Entwicklung betrifft, haben vernünftige wirtschaftliche Überlegungen, die Zunahme von Wissen und die Bildung wirtschaftlicher Macht durch schwächere Gruppen inzwischen – trotz hinzukommender ethischer Argumente – letzten Endes doch oft den Ausschlag gegeben.

Es scheint jedoch, als gäbe es noch mehr fundamentale Gründe, aus denen auch Moraltheologen, Religionssoziologen und Kulturanthropologen sich für eine neue Weltwirtschaftsordnung interessieren sollten. Zunächst wird es nötig sein, Rechtsprinzipien in den verschiedenen Kulturen an den dort bestehenden Lebens- und Weltanschauungen zu messen. Und weiter hat unsere Untersuchung gezeigt, daß schließlich doch gewisse fundamentale Optionen einer neuen Weltwirtschaftsordnung nicht ausschließlich das Ergebnis vernünftiger wirtschaftlicher Überlegungen sind. So werden in den Ländern mit staatlich gelenktem Handel individuelle Freiheiten von Menschen und Unternehmungen den Interessen der Gemeinschaft untergeordnet, während umgekehrt der Gleichheitsgrundsatz und der Solidaritätsgrundsatz in den westlichen Ländern (trotz ihrer wirtschaftlichen Zusammenarbeit) schließlich dem Selbstbestimmungsrecht von Menschen, Unternehmen und Völkern nachgeordnet wird.

Verwendete Abkürzungen:

EWG: Europäische Wirtschaftsgemeinschaft. Die wichtigste Gemeinschaft (neben der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl und der Europäischen Gemeinschaft für Atomenergie), in der neun westeuropäische Länder zusammenarbeiten.
GATT: General Agreement on Tariffs and Trade und die dazugehörende Organisation, der 84 Nationen angehören.
IMF: International Monetary Fonds (= Internationaler Währungsfonds).
OECD: Organization for Economic Cooperation and Development, eine Organisation, in der die Industrienationen durch ein überwiegend marktwirtschaftliches System organisiert sind.
UNCTAD: United Nations Conference on Trade and Development, eine Unterabteilung der Vereinten Nationen, die (anders als GATT, IMF und die Weltbankengruppe) größtenteils durch Entwicklungsländer beherrscht wird.
UNDP: United Nations Development Programme, eine Organisation, die vor allem bei der technischen Vorbereitung von Entwicklungsprojekten eine wichtige Rolle spielt.

Literatur:

J. Abi Saab, The third world and the future of the international legal order: Revue égyptienne de droit international 1973, 27–66.

Bergsten, C. F. (Hrsg.) The future of the international economic order: an agenda for research (Lexington/Mass./Toronto/London 1973).

Blagojević, B. T., Quelques charactéristiques du droit économique international actuel: Revue internationale de droit comparé (1968) 207–273.

Kapteyn, P.J.G., De Verenigde Naties en de internationale economische orde (mit volledige tekst belangrijkste VN-resoluties over HIEO), in: VerLoren van Themaat, P. (Hg.), Studies over internationaal economisch recht, deel I.1, Den Haag, Alphen a/d Rijn 1977. In den Bänden I.2 bis I.5 dieser Folge werden in 28 Teilabschnitten die wichtigsten der anderen Wirtschaftsorganisationen und Problemgebiete rechtsvergleichend untersucht.

Manley, J., Parallels of equity. New horizons in economic cooperation: Round Table 1975, 335–347.

Meadows, D.H./Meadows, D.L./Randers, J./Behrens, The limits to growth (New York 1972). Deutsche Ausgabe: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, Reinbek bei Hamburg 1973).

Ramphal, S.S., The other world in this one: the promise of the new international economic order: Round Table 1976, 61–72.

Röling, B.V.A., International law in an expanded world (Amsterdam 1960).

Schwarzenberger, G., Standards of International Economic Law: The International Law Quaterly 1948, 405 ff.

Tinbergen, J., (Koord.) Reshaping the international order (New York 1976).

VerLoren van Themaat, P., Economic Law of the Member States of the European Communities in an Economic and Monetary Union, Commission of the European Communities, Studies, Competition – Approximation of legislation series (Brüssel 1973).

VerLoren van Themaat, P., Rechtsgrondlagen van een nieuwe internationale economische Orde, Studies over internationaal economisch recht, Teil II (Den Haag/Alphen a/d Rijn 1979) mit Angabe weiterer Literatur aus allen Teilen der Welt (Englische Ausgabe erscheint 1980 mit dem Titel: The changing structure of international economic law).

VerLoren van Themaat, P., Quelques réflexions sur les méthodes d'intégration en Europe occidentale et en Europe orientale. In: Mélanges Fernand Dehousse (Lüttich 1979) 95–100.

PIETER VERLOREN VAN THEMAAT

1919 in Rotterdam geboren. Jurastudium an der Universität Leiden. 1946 Promotion über «Internationaal Belastingrecht» (Internationales Steuerrecht). Von 1945 bis 1958 verschiedene Funktionen im Wirtschaftsministerium in Den Haag, zuletzt als Ratgeber in allgemeinen Fragen und Leiter für Ordnungsfragen. Anfang 1958 Ernennung zum Generaldirektor in der Kommission der EWG, verantwortlich für die Aufsicht bei Kartellabsprachen und Mißbrauch wirtschaftlicher Macht von Unternehmen, Aufsicht über Unterstützungsmaßnahmen der Nationen, Steuerfragen und Harmonisierung der nationalen Gesetzgebung. Seit 1967 Professor für nationales und internationales Wirtschaftsrecht an der Rijksuniversiteit Utrecht. Veröffentlichungen in Buchform u.a.: Internationaal Belastingrecht (Diss. Leiden 1946); in Zusammenarbeit mit J.A. Muilwijk, Handleiding bij de Wet op de Bedrijfsorganisatie (Ijmuiden ^{2}1956); Economic law of the member-states of the European Communities in an economic and monetary union (Brüssel 1973); Rechtsgrundlagen einer neuen Weltwirtschaftsordnung, Den Haag/Alphen a/d Rijn 1979 (die englische Ausgabe erscheint 1980 unter dem Titel «The changing structure of international economic law»); in Zusammenarbeit mit P.J.G. Kapteyn: Einführung in das Recht der Europäischen Gemeinschaften, 3. Aufl. Deventer 1980. Daneben viele kleinere Publikationen in den Niederlanden und vielen anderen Ländern. Anschrift: Rijksuniversiteit Utrecht, Europa Instituut, Janskerkhof 16, NL–3512 BM Utrecht, Niederlande.

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

Georges Enderle/Ambros Lüthi

Ökonomische Abhängigkeit und Dissoziation

1. Einleitung

Abhängigkeit kann in außen- wie in binnenwirtschaftlichen Beziehungen auftreten und bedeutet, daß die wirtschaftliche Autonomie des Landes bzw. der Region oder Klasse nicht vorhanden ist, d.h. die wirtschaftlichen Tätigkeiten in Handel und Produktion können von den entsprechenden sozialen Einheiten im wesentlichen nicht selbst bestimmt werden, sondern werden von außen auferlegt. Damit sind zwei begriffliche Abgrenzungen angesprochen. Abhängigkeit ist eine asymmetrische Beziehung und darf nicht mit Interdependenz verwechselt werden, die aus symmetrischen, «partnerschaftlichen» Beziehungen zwischen zwei oder mehreren autonomen Wirtschaftseinheiten besteht. Und Autonomie bedeutet nicht Autarkie, die durch die Abwesenheit jeglicher Außenbeziehungen definiert ist.

Nachdem seit dem Zweiten Weltkrieg eine Vielzahl von Ländern die politische Unabhängigkeit erlangt hat, stellt sich die Frage, ob und inwieweit diese Unabhängigkeit auch im wirtschaftlichen Bereich realisiert wurde und welche Auswirkungen die wirtschaftliche Abhängigkeit auf den Entwicklungsprozeß in der Dritten Welt ausübt. Diese Problematik wurde von zahlreichen Soziologen, Ökonomen und Politologen in allen Kontinenten untersucht[1].

2. Die Dependenciaschule

Die eigentliche Dependenciaschule, die freilich kein geschlossenes Theoriegebäude darstellt, entstand aber im lateinamerikanischen Raum. Die Abhängigkeitsanalysen, die einen entscheidenden Einfluß auf die Sozialwissenschaften in Lateinamerika und anderswo ausübten und oft mit politischen Kämpfen verbunden waren, sind aus einer Komplexität von Bestimmungsfaktoren hervorgegangen, die vereinfachend in zwei Gruppen eingeteilt werden können. Die eine Tradition läßt sich als *marxistisches* Gedankengut über die Entwicklung des Kapitalismus in rückständigen Ländern umschreiben; genauerhin geht es um die Erweiterung und Neuformulierung der Imperialismustheorie. So wie das Studium der kapitalistischen Entwicklung

in den Industrieländern die Theorie des Kolonialismus und Imperialismus hervorbrachte, so muß das Studium der Entwicklung in den unterentwickelten Ländern eine Theorie der Abhängigkeit ausarbeiten. Die Frage des Imperialismus ist vom Standpunkt der abhängigen Länder anzugehen[2]. Eine zweite, nicht weniger wichtige Hauptquelle der Abhängigkeitstheorie ist die *ECLA-Schule* (United Nations Economic Commission for Latin America) mit ihren Versuchen, nach den Mißerfolgen ihrer Politik in den 50er Jahren eine Neuorientierung der Entwicklungspolitik vorzunehmen.

Obschon die Dependenciaschule wegen der wissenschaftstheoretischen Standpunkte und länderspezifischen Erfahrungen ihrer Vertreter unterschiedliche Richtungen umfaßt (vgl. 6.), können gleichwohl einige wichtige gemeinsame Grundlinien herausgestellt werden. Zunächst seien methodische, anschließend inhaltliche Aspekte diskutiert.

3. Methodisches

3.1. Zur Erklärung von «Entwicklung» bzw. «Unterentwicklung» ist eine *umfassende* Analyse erforderlich, was insbesondere bedeutet, daß sowohl gesellschaftliche wie wirtschaftliche Aspekte der Entwicklung gleicherweise untersucht werden müssen. Damit werden schon von Anfang an zwei wissenschaftstheoretische Ansätze verworfen, nämlich rein soziologische Erklärungsmodelle wie z. B. das strukturell-funktionalistische Paradigma von Merton und Parson und rein ökonomische Ansätze von Wirtschaftswissenschaftlern der ECLA der 50er Jahre, die zwar konservative Ökonomen kritisierten, aber gesellschaftliche Aspekte nicht in ihre Analyse aufnahmen[3].

3.2. Eine so verstandene Globalanalyse von «Entwicklung» bzw. «Unterentwicklung», die von den marxistischen, aber auch von zahlreichen nichtmarxistischen Entwicklungstheoretikern gefordert wird[4], muß *geschichtlich* angegangen werden. Dadurch treten nicht nur die historisch-strukturellen Bedingungen deutlich in den Vordergrund[5]; es wird auch deren Wandelbarkeit sichtbar, wie sie sich in der Vergangenheit ergeben hat und die für die Zukunft grundsätzlich gefordert werden muß.

3.3. Ein dritter gemeinsamer Punkt besteht darin, daß der umfassende Charakter nicht nur die interdisziplinäre Methode, sondern auch den Untersuchungsgegenstand betrifft: gerade weil die soziopolitischen und ökonomischen Strukturen und Prozesse eines Landes nicht hinreichend auf nationaler Ebene erklärt werden können, muß das *Gesamtsystem der kapitalistischen Weltwirtschaft* betrachtet werden. Modelltheoretisch heißt dies, daß die wirtschaftlichen Außenbeziehungen (Handel, Investitionen, Währung, Hilfe) äußerst wichtige Einflußkanäle darstellen und deshalb als endogene Variablen zu verstehen sind[6]. Sie bestimmen je nach der soziopolitischen Konstellation die binnenwirtschaftlichen Strukturen und Prozesse auf entscheidende Weise. Eine modellhafte Beschränkung auf den nationalen Wirtschaftsraum wäre sowohl für Zentrum wie für Peripherieländer realitätsfern, da dadurch wichtige Variablen ausgeschlossen würden.

4. Abgrenzungen

Damit sind methodologisch zwei entwicklungstheoretische Ansätze ausgeschlossen, die seit Jahrzehnten die Entwicklungsdiskussion geprägt haben: die Stadientheorie und die Dualismustheorie[7].

4. Die *Stadientheorie* besagt, daß die Entwicklungsländer von heute eine im Prinzip gleiche Entwicklung zur Modernisierung der Wirtschaft und Gesellschaft durchmachen müssen, wie dies die Industrienationen im vergangenen Jahrhundert erlebt haben[8]. Eine solche Theorie wird als ahistorisch abgelehnt, da die «Entwicklung» eines Landes von spezifischen inneren und äußeren geschichtlichen Bedingungen bestimmt ist. Die enge internationale Verflechtung auf politischer und ökonomischer Ebene, die in einem jahrhundertelangen Prozeß entstanden ist, bedeutet für ein heutiges Entwicklungsland eine wesentlich andere, nicht mit dem 19. Jahrhundert vergleichbare Ausgangssituation. Eine bloße Übernahme von Entwicklungsstrategien, die sich in der Geschichte der Industrieländer bewährt haben mögen, muß deshalb notwendigerweise zum Mißerfolg führen.

4.2. Gemäß der *Dualismustheorie* werden in einem Entwicklungsland zwei voneinander völlig getrennte Sektoren unterschieden: der *moderne Sektor*, der gekennzeichnet ist durch die Monetarisierung der Wirtschaft, hohe Wachstumsrate, (eventuelle) Industrialisierung, kapitalistische Produktionsweise, starke Beziehungen mit dem Ausland, und der *traditionelle Sektor*, in dem Subsistenzwirtschaft und/oder Feudalismus, Naturalwirtschaft und Stagnation vorherrschen und der der Modernisierung und kapitalistischen Durchdringung mannigfache Hindernisse entgegenstellt[9].

Die Vertreter der Dependenciaschule trauen dem kapitalistischen Wirtschaftssystem, das sich seit dem 16. Jahrhundert in unterschiedlichen Phasen zuerst im Handel, später auch in der Produktion in immer größeren Gebieten durchgesetzt hat[10], eine starke Durchdringungskraft zu. Die wirtschafts- und sozialgeschichtliche Erfahrung der Peripherie macht mit

aller Deutlichkeit klar, daß sie nur im Zusammenhang mit dem Gesamtsystem erklärt werden kann. Es würde den Rahmen dieses Artikels bei weitem übersteigen, auch nur einen geschichtlichen Abriß dieser mannigfaltigen «Abhängigkeiten» der letzten vier Jahrhunderte zu geben. Wir beschränken uns daher auf die Zeit der letzten drei Jahrzehnte.

5. Charakterisierung «abhängiger Wirtschaften»

Neben diesen methodologischen Gemeinsamkeiten ist sich die Dependenciaschule einig in der Charakterisierung «abhängiger Wirtschaften» in folgenden Punkten[11]:

1. Die Einkommensverteilung ist in den meisten Entwicklungsländern sehr ungleich, und in manchen (nicht in allen) Fällen wird sie mit dem Wirtschaftswachstum noch schlechter[12].

2. Die Konsummuster der Elite in der Peripherie sind stark beeinflußt von den Präferenzen, die im Zentrum geschaffen werden[13].

3. Die im Industrialisierungsprozeß verwendete Technologie wird in einer mehr oder weniger unangepaßten Form vom Zentrum übernommen, entweder durch direkte Investitionen transnationaler Gesellschaften oder mittels Lizenzen für lokale Unternehmungen. Diese Technologie perpetuiert die ungleiche Einkommensverteilung und kommt der Konsumnachfrage der Elite entgegen.

4. Eine starke ausländische Wirtschaftspräsenz ist gewöhnlich vorhanden durch die Größe der transnationalen Gesellschaften, ausländische Hilfe, ausländische Darlehen und Handel mit dem Zentrum. Die Industrialisierung durch Exportförderung oder Importsubstitution vermindert normalerweise das Angewiesensein auf ausländische Finanzierung und Technologie nicht, sondern verstärkt es im Gegenteil. Einen einheimischen technologischen Fortschritt von ökonomischer Bedeutung gibt es nicht[14].

5. Der ausländische Einfluß ist nicht auf den ökonomischen Bereich beschränkt, sondern wirkt sich auch im kulturellen, erzieherischen, rechtlichen und politischen Bereich aus. Eine direkte Beherrschung ist nicht notwendig; es genügt, anzunehmen, daß die Peripherien im Zentrum gebrauchte Systeme übernehmen und verbreiten und daß die herrschenden Eliten eine Interessenidentität mit den ökonomischen Interessen der reichen kapitalistischen Länder wahrnehmen. Dies gewährleistet die Existenz eines «symbiotischen» Verhältnisses zwischen den herrschenden Klassen in den Zentren und den Eliten, oder gewisser Teile der Eliten in den Peripherien. Man braucht dafür keine naive Version einer «Verschwörungstheorie» anzunehmen. Das Verhältnis kann im Gegenteil äußerst komplex verstanden werden und Spannungen und Veränderungen unterworfen sein. Wesentlich ist es aber anzunehmen, daß gewisse interne Kräfte existieren, welche die kapitalistische Produktionsweise immer mehr verbreiten und eine langfristige Integration in das kapitalistische Weltsystem vorantreiben.

6. Erklärungen

In den *Erklärungen* der genannten Phänomene gehen jedoch die Vertreter der Dependenciaschule auseinander. Während für Cardoso, Faletto u.a. der Dependencia-Ansatz nur methodologische Bedeutung hat und durch konkrete länderspezifische Untersuchungen inhaltlich gefüllt werden muß, versuchen andere Dependencia-Theoretiker, von der marxistischen oder von der ECLA-«Tradition» herkommend, eine formale Theorie der Unterentwicklung aufzubauen[15].

Für beide Richtungen nimmt das Problem der wachsenden wirtschaftlichen Ungleichheit eine zentrale Stellung ein[16]. Die erste Gruppe weist die Verantwortung für die internationale und nationale Polarisierung dem kapitalistischen System als solchem zu und plädiert folgerichtig für eine totale Abkoppelungsstrategie (vgl. 7.1.). Die zweite tritt dagegen für die Beibehaltung des kapitalistischen Systems mit gleichzeitiger Förderung der Gleichheit ein; hier geht es nur darum, die Bedingungen innerhalb der Entwicklungsländer festzulegen, die eine volle Integration ins kapitalistische System verhindern (vgl. 7.2.).

6.1. «Entwicklung der Unterentwicklung»

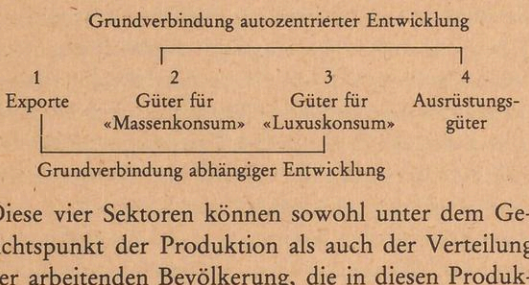
So charakterisiert A.G. Frank, der wohl provokativste Vertreter der Dependenciaschule[17], die Entwicklung in Lateinamerika. Entgegen der Auffassung, daß Unterentwicklung ein vorläufiger, immer mehr zurückgehender Zustand ist (wie die Stadien und Dualismustheorien behaupten), wird hier aus theoretischen Gründen und aufgrund empirisch belegter Beispiele ein relativer und z.T. absoluter Verarmungsprozeß der Mehrheit der Bevölkerung postuliert. Eine solche These verdient besonders ernst genommen und gründlich geprüft zu werden, wenn für die Beurteilung des Entwicklungsprozesses nicht sozialdarwinistische Wertvorstellungen (d.h. wirtschaftliches Wachstum auf Kosten der Schwächsten), sondern Werte der privilegierten Solidarität mit den Benachteiligten maßgeblich sein sollen[18].

Diese Theorie der Unterentwicklung ist nur verständlich, wenn Entwicklung nicht in erster Linie Wachstum, sondern größere Gleichheit und Eigenständigkeit bedeutet. Gemeint ist also in diesem Zusammenhang, daß die kapitalistische Weltökonomie eine so verstandene Entwicklung zerstört bzw. verhindert[19].

Wie ist dieser Prozeß modellhaft zu verstehen? Während zahlreiche lateinamerikanische Autoren[20] mehr essayistisch oder in einzelnen Artikeln die «Mechanismen der Unterentwicklung» untersuchten, unternahm *Samir Amin* (Dakar)[21] – zwar unabhängig von der Dependenciaschule, aber ganz im Sinn ihrer marxistischen Vertreter – den wohl systematischsten Erklärungsversuch, der im folgenden in geraffter Kürze dargestellt sei.

Autozentrierte oder abhängige Entwicklung?

Samir Amin gliedert das ökonomische System in die vier Sektoren (1) Exporte, (2) Güter für «Massenkonsum», (3) Güter für «Luxuskonsum» und (4) Ausrüstungsgüter, wie aus dem folgenden Schema, das den Unterschied zwischen einem autozentrierten und einem peripheren System aufzeigen soll, hervorgeht:



Diese vier Sektoren können sowohl unter dem Gesichtspunkt der Produktion als auch der Verteilung der arbeitenden Bevölkerung, die in diesen Produktionssektoren tätig ist, untersucht werden.

Charakterisierung des Zentrums

In den Industrieländern ist die ökonomische Entwicklung durch eine vorgängige Auflösung der feudalen Produktionsweise gekennzeichnet. Die Agrarrevolution geht der industriellen Revolution voraus. Die äußeren Beziehungen sind der inneren Entwicklung untergeordnet, d. h. das System ist autozentriert. Die entscheidende Verbindung im obigen Schema ist diejenige, die die Produktion der «Massen»-Konsumgütern (Sektor 2) mit der Produktion der Ausrüstungsgüter (Sektor 4) verknüpft. Die Löhne der Arbeiter treten hier nicht nur als Kosten, sondern gleichzeitig als Einkommen auf, das die wichtige Nachfrage nach «Massen»-Konsumgütern erzeugt. Eine so verstandene *autozentrierte Entwicklung* hat nicht nur in den westlichen Industrieländern stattgefunden, sondern auch im Ostblock und in China, wenn auch je in einem geschichtlich anders verlaufenden Prozeß.

Charakterisierung der Peripherie

In den Ländern der Peripherie fehlt meist eine vorgängige Agrarrevolution; die feudale Produktionsweise herrscht weiterhin vor und die landwirtschaftliche Produktivität stagniert. Die äußeren Beziehungen sind nicht von der inneren Entwicklung bestimmt, sondern umgekehrt, die *innere Entwicklung ist abhängig* von den Außenbeziehungen (transnationale Konzerne). Die grundlegende Verbindung ist diejenige, die die Produktion für den Export (Sektor 1) mit der Produktion für den «Luxuskonsum» (Sektor 3) verbindet. Die Industrialisierung (z. T. auch mit lokalem Kapital) wird auf Importsubstitution ausgerichtet, d. h. dauerhafte Konsumgüter für den «Luxuskonsum» werden nun im Lande selbst hergestellt anstatt importiert. Diese Güter werden (mit ausländischer Technologie) kapitalintensiv produziert, und es ergibt sich daher nur eine geringe Beschäftigungswirkung. Das ausländische Kapital bleibt nur solange im Land, als es zur Absicherung des höheren Risikos größere Gewinne erzielen kann. Die dafür notwendigen niedrigen Löhne werden durch die hohe Arbeitslosenrate garantiert. Da die industrielle Produktion weitgehend auf Güter für Export und «Luxuskonsum» beschränkt ist, figurieren die Löhne der Arbeiter hauptsächlich als Kosten und kaum als Nachfrage, während die Nachfrage andernorts, nämlich im Ausland oder in den Einkommen der privilegierten Gesellschaftsklassen ihren Ursprung hat.

Diese Dynamik perpetuiert einerseits in der Peripherie eine extrem ungleiche (und z. T. ungleicher werdende) Einkommensverteilung, andererseits führt sie zu einer wachsenden Polarisierung zum Vorteil des Zentrums. Die Verarmung und Marginalisierung der Massen ist die spezifische Bedingung für die Integration einer privilegierten Minderheit ins Weltsystem. Sie garantiert dieser Minderheit ein wachsendes Einkommen, das die Nachahmung «europäischer» Konsummuster bewirkt. Zur technologischen Abhängigkeit gesellt sich damit auch eine kulturelle und ökonomische, u. U. sogar eine politische Abhängigkeit.

6.2. Neuformulierung der ECLA-Analyse

Ökonomen bei der ECLA kritisierten in den 50er Jahren unter dem Einfluß keynesianischer Ideen die konventionelle Theorie der Entwicklung[22]. Sie besagt

u. a. gemäß dem Heckscher-Ohlin-Prinzip, daß im internationalen Handel beide Länder aus ihren verschiedenen Faktorausstattungen (Boden, Arbeit, Kapital) Vorteile ziehen werden, wenn das Land diejenigen Güter exportiert, die es mit einer hohen Faktorintensität produziert. Ein Agrarland wird demnach mit Vorteil landwirtschaftliche Güter ausführen, ein Industrieland jedoch industriell gefertigte Produkte[23]. Diese Theorie beschränkt sich auf eine statische Betrachtungsweise und geht von realitätsfernen Annahmen aus. Obwohl zusätzliche Verbesserungen angebracht wurden, blieb sie eine Gleichgewichtstheorie und mußte als solche versagen, wenn – wie Keynes annimmt – die Marktwirtschaft nicht von sich aus stabil ist, sondern Tendenzen zum Ungleichgewicht auf den Güter- und Faktormärkten aufweist. Empirisch wurde diese Kritik gestützt durch die Verschlechterung der Austauschverhältnisse (*terms of trade*) und der sich zuungunsten der Entwicklungsländer auswirkenden internationalen Arbeitsteilung.

Zur Überwindung der ökonomischen Stagnation mußten die internen und externen Hindernisse der Entwicklung beseitigt werden, das hieß «staatliche Intervention» im Innern und «gesunder Protektionismus» gegen außen. Die zunehmenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten[24] und der sozialistische Weg Kubas veranlaßten zahlreiche Ökonomen bei der ECLA zu einer radikaleren Kritik und Neuformulierung der Analyse. Sie blieben zwar innerhalb des kapitalistischen Systems, kritisierten aber in aller Schärfe die internationale und interne Auseinanderentwicklung und untersuchten u. a. die Zusammenhänge zwischen transnationaler kapitalistischer Integration und nationaler Desintegration[25].

Die Marginalität, d. h. der interne Polarisierungs- und Schichtungsprozeß, wurde als «größtes und explosivstes Problem Lateinamerikas» bezeichnet, das darin besteht, daß die Bevölkerungsmehrheit keinen Zugang zu einem ausreichenden Einkommen hat[25]. Hauptkriterium für echte Entwicklung ist also nicht mehr das Wachstum, sondern eine Verminderung der Ungleichheit bzw. Marginalität. Dieses Ziel wird aber durch eine möglichst unbeschränkte Integration in die kapitalistische Weltökonomie verfehlt.

7. Abkoppelung (Dissoziation)

Die Diskussion um ökonomische Abhängigkeit wäre nur ein akademisches Unterfangen, wenn es nicht um den Kampf unterschiedlicher entwicklungspolitischer Strategien ginge. Diese aber hängen davon ab, was unter Entwicklung verstanden wird. Das weitgehend akzeptierte Ziel der Entwicklungspolitik besteht darin, *die Masse der Menschen in eine produktive Beschäftigung einzugliedern und ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen*[26]. Wie soll dieses Problem aber operativ gelöst werden?

Als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung echter Entwicklung wird entsprechend der vorgängigen Abhängigkeits-Analyse zur Erreichung der wirtschaftlichen Autonomie (was nicht Autarkie bedeutet) ein vollständiges oder selektives Abschneiden der Finanzbeziehungen (nicht notwendigerweise der Handelsbeziehungen) zwischen den Entwicklungsländern und den Zentren des Kapitalismus gefordert. Vollständige Dissoziation heißt Lösung vom internationalen Kapitalismus und Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft (historische Beispiele sind China und Kuba); selektive Abkoppelung ist unter verschiedenen politischen Regimen denkbar.

7.1. Vollständige Abkoppelung als schrittweise vollzogener Prozeß

Der wohl konsequenteste Vertreter einer solchen Strategie ist Samir Amin[21], der eine Strategie des Übergangs postuliert, die eine schrittweise geschehende Ablösung des Modells der kapitalistischen, abhängigen Entwicklung durch ein Modell der nationalen, *autozentrierten Entwicklung* (vgl. 6.1.) bringen soll. Eine wahrhaft eigenständige Entwicklung muß zwangsläufig eine Entwicklung sein, die den Massen zugute kommt. Daher ist die moderne Technik in den Dienst der unmittelbaren Verbesserung der Produktivität und der Lebensverhältnisse der Massen zu stellen. Um der armen Landbevölkerung zu dienen, muß die Industrialisierung vorab darauf ausgerichtet werden, die landwirtschaftliche Produktivität zu heben. Ebenso ist es, um den städtischen Massen zu helfen, notwendig, die Luxusgüterproduktion für den Inlandsmarkt und den Export aufzugeben, da beide auf der Reproduktion billiger Arbeitskräfte beruhen.

Ein Abbau der ungleichen Arbeitsteilung bringt außerdem eine Eindämmung des Exportflusses von Rohstoffen mit sich. Der unglaubliche Widerstand, den die entwickelte Welt dem entgegensetzt, ist ein Zeichen dafür, daß das Zentrum – ungeachtet noch so vieler schöner Worte – darauf angewiesen ist, die Dritte Welt auszuplündern. Würde dieser Plünderung Einhalt geboten, wären die Zentren gezwungen, ihre Strukturen entsprechend zu modifizieren, um sich einer neuen, weniger ungleichen internationalen Arbeitsteilung anzupassen.

Die neugeordnete Industrie kann ihre technologischen Vorbilder keineswegs vorgefertigt in den entwickelten Ländern finden. Ebensowenig kann sie sie

in den überholten Technologien der Zentren entdekken (intermediäre Technologie). Soll eine adäquate Technologie entwickelt werden können, so ist die Autonomie der wissenschaftlichen und technologischen Forschung der Dritten Welt eine Notwendigkeit.

Die unmittelbare Verbesserung der Lebensverhältnisse der Massen setzt voraus, daß die Zuteilung der Ressourcen nicht länger nach dem Gesetz der Rentabilität vorgenommen wird, sondern daß sie außerhalb der Marktgesetze *über eine direkte Erfassung der Bedürfnisartikulation* (Nahrungs-, Wohnungs-, Erziehungs- und kulturelle Bedürfnisse) *neu bestimmt wird.*

7.2. Selektive Abkoppelung

Die Forderung nach einer solchen Strategie wird nicht nur im Lager der politischen Linken, sondern zuweilen auch von der Rechten erhoben. Während D. Senghaas sein Plädoyer für Dissoziation[27] mehr vom politologischen Standpunkt aus darlegt und begründet, untersucht C.F. Diaz-Alejandro[28] die selektive Abkoppelungsstrategie von ökonomischer Seite, von der einige Aspekte im folgenden vorgestellt werden:

Wirtschaftliche Außenbeziehungen werden über «internationale Märkte» für Güter, Technologie und Kapital abgewickelt. Um eine selektive Strategie zu entwerfen, ist deshalb zu fragen, was unter «Markt» zu verstehen ist und wie die auf dem Markt geschlossenen Verträge zu charakterisieren sind. Adam Smith und andere klassische Autoren dachten in erster Linie an nationale Märkte. Diese müssen, um effizient und dezentralisiert wirken zu können, in einen Rahmen rechtlicher und sittlicher Normen gestellt werden, deren Durchsetzung im Notfall der Staat zu übernehmen hat. Auf internationaler Ebene sind es heute die Industrieländer, die diesen «außerökonomischen» Rahmen im wesentlichen bestimmen. Die Märkte sind eindeutig «verpolitisiert»[29] und durch die Intoleranz des Zentrums gegenüber der Selektivität der Peripherie gekennzeichnet. Deshalb erfordert eine internationale Absicherung der Selektivität international anerkannte und durchsetzbare Regeln, ein «Weltsicherheitssystem für Selektivität»[30], um den ökonomischen Machtmißbrauch und die Handelsbeschränkungen insbesondere durch die transnationalen Gesellschaften zu verhindern.

Die außenwirtschaftlichen Verträge der Entwicklungsländer sind sehr oft durch ganze «Pakete» von Teilverträgen im Handels-, Technologie- und/oder Kapitalverkehr gekennzeichnet, die meist langfristiger Natur und irreversibel sind. In vielen Fällen kamen sie auf Druck transnationaler Unternehmen auf die Regierungen nördlicher Länder zustande. Selektive Abkoppelung bedeutet demnach, daß diese «Pakete» aufgeschnürt» und in kleinere und – wenn möglich – kurzfristigere Abmachungen zerstückelt werden, um die Bindungen der südlichen Länder durch eine größere Wahlmöglichkeit zwischen vielen Alternativen zu reduzieren.

Es versteht sich von selbst, daß neben der politischen Durchsetzung eines «Weltsicherheitssystems für Selektivität» zur Durchführung der selektiven Abkoppelung auf den internationalen Märkten und in den Auslandsverhandlungen Experten erfordert sind, die die Entwicklungsländer nach dem Kriterium des nationalen Gemeinwohls beraten.

Schlußbemerkung

Aus den obigen Darlegungen dürfte klar geworden sein, daß eine möglichst große Integration der Entwicklungsländer in das Weltwirtschaftssystem bei dem heute herrschenden soziopolitischen Machtgefälle sicher nicht die Strategie sein kann, die die Eingliederung der Masse der Menschen in eine produktive Beschäftigung und die Befriedigung der Grundbedürfnisse gewährleisten wird. Interdependenz in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen mag als utopische Zielsetzung berechtigt sein; soll sie aber das gegenwärtige Weltwirtschaftssystem kennzeichnen, so ist der Vorwurf der Verschleierung der Machtverhältnisse nicht von der Hand zu weisen. Davon werden nicht die in absoluter Armut lebenden Bevölkerungsmassen profitieren, sondern die Reichen in Nord und Süd.

[1] Übersichtsartikel zur Abhängigkeitsproblematik in Lateinamerika sind Palma (1978), Puhle (1977); in der Karibik: Girvan (1973); in Afrika: Shaw und Grieve (1977); Einleitung: Nohlen, Nuscheler (1974) 115–161. Bibliographie: Senghaas (1972) 386–399.

[2] Vgl. Dos Santos (1968). Ebenso Frank (1978). Eine gute Übersicht über den wirtschaftlichen Imperialismus gibt M. Barrat-Brown, The Economics of Imperialism (Harmondsworth 1974). Aufsatzsammlungen über Imperialismustheorie sind R.I. Rhodes (Hg.), Imperialism and Underdevelopment: A Reader ((New York); R.J. Owen, R.B. Sutcliffe (Hgg.), Studies in the Theory of Imperialism (Longman 1972); H. Radice (Hg.), International Firm and Modern Imperialism (Harmondsworth 1975); Senghaas (1972). Ein kritischer Übersichtsartikel ist G. Williams, Imperialism and Development: A Critique: World Development 6 (1978). Einen wichtigen Beitrag zur Erweiterung der Imperialismustheorie bringt J. Galtung, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus: Senghaas (1974).

[3] Vgl. Cardoso, Faletto (1969).

[4] Z. B. H. Bernstein (Hg.), Underdevelopment and Development (Harmondsworth 1973), kritisiert das Fehlen des geschichtlichen Ansatzes der Internat. Encyclopedia of the Social Sciences. Er fehlt ebenfalls bei J.R. Behrman, Development Economics: S. Weintraub (Hg.), Modern Economic Thought (Oxford 1977).

[5] Vgl. Cardoso, Faletto (1969). Wichtige Hinweise in diesem Zusammenhang gibt u. a. D.C. North, Economic History: D.L. Sills (Hg.), International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 5 (New York 1972) 468–474, und D.C. North, Structure and Performance: The Task of Economic History: Journal of Economic Literature (Sept. 1978).

[6] Vgl. Furtado (1971).

[7] Ferner wäre die Dependenciaschule abzugrenzen gegen die Laissez-faire-Theorie (vgl. 6.2.) und gegen zahlreiche Theorien, die, absichtlich oder unabsichtlich, die internationalen Abhängigkeiten tabuisieren, z. B. Tinbergen, The Design of Development (1966); T. Haavelmo, A Study in the Theory of Economic Evolution (1954); oder z.T. sogar G. Myrdal, Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations (1968).

[8] Bekanntester Vertreter der Stadientheorie ist W.W. Rostow, Stages of Economic Growth (1960); ds., The World Economy, History and Prospect (London 1978).

[9] Die Dualismustheorie wurde u. a. von A. Lewis, Economic Development with Unlimited Supples of Labour: Manchester School of Economic and Social Studies (May 1954), D.W. Jorgenson, The Development of a Dual Economy: Economic Journal (June 1961) and D.W. Jorgenson, Surplus Agricultural Labour and the Development of a Dual Economy: Oxford Economic Papers (Nov. 1967) postuliert. Kritisiert wurde sie u. a. von Frank (1968) und Martinelli (1970).

[10] Vgl. u.a. Amin (1970), Wallerstein (1974), Frank (1978), Cardoso, Faletto (1969).

[11] Diese Zusammenstellung findet sich in Lall (1975).

[12] Eine Übersicht über die neuere Literatur bzgl. ökonom. Unterentwicklung und Einkommensverteilung gibt W. Loehr, J.P. Powelson (Hgg.), Economic Development, Poverty, and Income Distribution (Boulder 1977) 3–29.

[13] Unterentwicklung als ein Prozeß von Konsummustern: Furtado (1971).

[14] Müller-Plantenberg (1971).

[15] Zahlreiche Hinweise für dieses Kapitel wurden aus Palma (1978) entnommen. Die kritischen Einwände gegen eine formale Theorie der Abhängigkeit, wie Palma und auch Lall (1975) sie formulieren, sind zwar überlegenswert, scheinen aber gegen jeglichen Versuch der Ausarbeitung einer formalen Theorie gerichtet zu sein. Dabei wird offenbar übersehen, daß auch konkrete Fallstudien weitreichende theoretische Annahmen implizieren.

[16] Obgleich schon von Klassikern der Nationalökonomie wie Ricardo die Probleme der ungleichen Verteilung als die zentralen ökonomischen Probleme betrachtet wurden, ist die Verteilungsproblematik seit vielen Jahrzehnten besonders von liberalen Ökonomen nicht behandelt bzw. tabuisiert worden. So sind die Verteilungswirkungen der Konjunktur und des Wachstums theoretisch wie empirisch, wenn überhaupt, nur sporadisch und sehr ungenügend untersucht worden. Dies ist u. a. (z. B. wegen mangelhafter statistischer Unterlagen) sicher darauf zurückzuführen, daß die Verteilungswirkungen des Wirtschaftsprozesses so lange nicht oder nur wenig interessieren, als sie für die Herrschenden in Praxis und Theorie nicht negativ sind.

[17] Frank sagt von sich, daß er nie die Verwegenheit hatte, zu beanspruchen, Marxist zu sein, noch das Verlangen, dies zu leugnen; vielleicht deshalb wurde er aus den unterschiedlichsten ideologischen Lagern kritisiert. Die Kontroversen um seine Ideen sind von Frank dargestellt in Frank (1977).

[18] Kennzeichnend für diese zweite Position ist u. a. das Interesse, das Frank schon früh dem Indioproblem zuwandte. Vgl. Frank (1968).

[19] Diese unterschiedliche Definition von Entwicklung scheint selbst von den wohlwollenden Kritikern der Dependenciaschule Lall und Palma zu wenig ernst genommen zu sein.

[20] Zu dieser Richtung der Dependenciaschule gehören Frank (1967, 1968), Dos Santos (1968, 1970), Marini (1972), Caputo und Pizarro (1974), Hinkelammert (1971).

[21] Die hier gegebene, stark verkürzte Darstellung wurde zusammengefaßt aus Amin (1972 und 1977). Eine differenzierte, umfangreiche und nach Regionen aufgegliederte Analyse zur selben Thematik ist enthalten in Amin (1973).

[22] Maßgebliche Artikel zur Theorie des internationalen Handels sind zusammengestellt von J. Bhagwati (Hg.), International Trade (Harmondsworth 1969). Die Hauptideen von Prebisch sind diskutiert in W. Baer (1961–2), The Economics of Prebisch and the ECLA: Economic Development and Cultural Change, no.2; E.L. Bacha (1974), Un modelo de commercio entre centro y periferia en la tradición de Prebisch: Trimestre Economico, 303–312; Bibliographie: L.E. Di Marco (Hg.), International Economics and Development (New York 1972).

[23] Eine gründliche Kritik der Laissez-faire-Theorie findet sich in Diaz-Alejandro (1978).

[24] Zu nennen sind: Nettokapitalabfluß aus Lateinamerika, ungenügende Zunahme der Reallöhne und damit der Kaufkraft, Arbeitslosigkeit, zunehmende Ausrichtung der Industrieproduktion auf die Nachfrage der Eliten ohne positive Auswirkungen auf andere Branchen.

[25] Vgl. Sunkel (1970). Eine hervorragende Analyse der Marginalität gibt A. Quijano, Redefinición de la dependencia y marginalización en América Latina (Typoskript, Santiago 1970).

[26] Vgl. Erklärung von Cocoyoc: Europa-Archiv, Folge 14 (1975) D 357–364.

[27] Senghaas (1977).

[28] Diaz-Alejandro (1978).

[29] Vgl. Diaz-Alejandro (1978), 127.

[30] Englisch: A World Safe for Selectivity (Diaz-DAlejandro).

Ausgewählte Bibliographie zur Abhängigkeitsproblematik

Vorbemerkung: Die Jahreszahl unmittelbar nach den Namen der Autoren bezieht sich auf das Erscheinen der Werke in den Originalsprachen. Diese Daten werden im Text dieses Beitrags zur abgekürzten Kennzeichnung der erwähnten Werke verwendet.

Amin S. (1970), L'accumulation á l'échelle mondiale (Paris);

ds., (1973), Le développemen inégal (Paris);

ds., (1972), Zur Theorie von Akkumulation und Entwicklung in der gegenwärtigen Weltgesellschart: Senghaas (1974);

ds., (1977), «Self-reliance» und die Neue internationale Wirtschaftsordnung: Senghaas (1979);

Caputo O. y Pizarro (1974), Dependencia y Relaciones Internationales (Costa Rica);

Cardoso F.H. und Faletto E. (1969), Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika (Frankfurt a. M. 1976).

Díaz-Alejandro C.F. (1978), Delinking North and South: Unshackled or Unhinged?: Fishlow A. (Hg.), Rich and Poor Nations in the World Economy (New York);

Dos Santos T. (1968), La crisis de la teoría del desarollo y las relaciones de dependencia en América Latina (Santiago). Engl.: The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence in Latin America: Bernstein H. (Hg.) Underdevelopment and Development (Harmondsworth 1973);

ds., (1970), Über die Struktur der Abhängigkeit: Senghaas (1972);

Frank A.G. (1967), Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika (Frankfurt 1968).

ds., (1977), Dependence is dead, long live dependence and the class struggle: an answer to ciritcs: World Development, 355–370;

Ds., (1978), Dependent Accumulation and Underdevelopment (London);

Furtado C. (1971), Externe Abhängigkeit und ökonomische Theorie: Senghaas (1972).

Girvan N. (1973), The development of dependency economics in the Caribbean and Latin America: Social and Economic Studies, 1–33;

Hinkelammert F. (1971), Dialectia del Desarollo Desigual (Valparaiso);

Lall S. (1975), Is dependence a useful concept in analysing underdevelopment?: World Development, 799–810;

Marini R.M. (1972), Sociedad y Desarollo, 5–31. Deutsch: Die Dialektik der Abhängigkeit: Senghaas (Hg.) (1974).

Martinelli A. (1970), Dualismus und Abhängigkeit: Senghaas (1972);

Müller-Plantenberg U. (1971), Technologie und Abhängigkeit: Senghaas (1972);

Nohlen, D., Muscheler F. (Hg.) (1974), Handbuch der Dritten Welt. Bd. 1;

Palma G. (1978), Dependency: A Formal Theory of Underdevelopment or a Methodology for the Analysis of Concrete Situations of Underdevelopment?: World Development, 881–924;

Puhle, H.J. (Hg.) (1977), Lateinamerika – Historische Realität und Dependencia-Theorien (Hamburg);

Shaw T.M. und Grieve (M. (1977), Dependence or Development: International and internal inequalities in Africa: Development and Change, 377–408;

Senghaas D. (Hg.) (1972), Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion (Frankfurt a. M.);

ds. (Hg.) (1974), Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung (Frankfurt a. M.);

ds. (1977), Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation (Frankfurt a. M.);

ds. (Hg.) (1979), Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik (Frankfurt a. M.);

Sunkel O. (1970), Transnationale kapitalistische Integration und nationale Desintegration: Senghaas (1972);

Wallerstein I (1974), The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World – Economy in the Sixteenth Century (New York).

GEORGES ENDERLE

1943 in St. Gallen (Schweiz) geboren. Er studierte Philosophie in München-Pullach und Theologie in Lyon-Gourvière. Seit 1970 intensive Beschäftigung mit Entwicklungsproblemen; Studienreisen u.a. nach Indien und Peru. Seit 1973 Studium der Wirtschaftswissenschaften in Freiburg i. Ue., wo er an einem Doktorat über die Einkommens- und Vermögensverteilung in der Schweiz im Rahmen eines Forschungsprojektes des Schweizerischen Nationalfonds arbeitet. Anschrift: Chemin des Riches 8, CH–1700, Freiburg i. Ue.

AMBROS LÜTHI

1938 im Kanton Solothurn (Schweiz) geboren. Lehrer für Mathematik und Biologie. System-Analyse bei einer Computerfirma; internationaler Experte in der System-Beratung (Systems Engineering) mit Standort in den USA und Tätigkeit z. T. für Entwicklungsländer; dadurch Sensibilisierung für entwicklungspolitische Fragen. Studium der Wirtschaftswissenschaften in Freiburg i. Ue.; These über die Messung ökonomischer Ungleichheit; Mitarbeit an einem Projekt des Schweizerischen Nationalfonds über Einkommens- und Vermögensverteilung in der Schweiz. Autor von «Manifest der Herrschaftsfreiheit», erscheint demnächst im Z-Verlag, Basel. Anschrift: Rue Grimoux 12, CH–1700 Freiburg i. Ue.

Dieter Senghaas

Abkoppelung als entwicklungspolitische Devise

Seit Jahrzehnten – und in manchen Fällen seit Jahrhunderten – sind die heutigen Entwicklungsländer in die überkommene Struktur der Weltwirtschaft eingegliedert. Durch diese Eingliederung haben ihre Ökonomien wesentliche Wachstumsimpulse erfahren. Sie wurden in der Regel zu bedeutenden Lieferanten mineralischer und agrarischer Rohstoffe, neuerdings auch in wenigen Fällen zu Lieferanten von Konsumgütern niedrigen Verarbeitungsgrades. Da die *konventionelle Wirtschafts- und Entwicklungstheorie* bis auf den heutigen Tag wachstumsorientiert ist, wurden die erstaunlichen Leistungen der Entwicklungsländer für die Befriedigung der Nachfrage nach unverarbeiteten oder nur wenig verarbeiteten Rohprodukten als Beweis für eine langfristig korrekte Entwicklungsstrategie begriffen. Tatsächlich übertreffen die in den vergangenen drei Jahrzehnten in der Dritten Welt beobachteten durchschnittlichen Wachstumsraten diejenigen, die die Entwicklung der heutigen Industrieländer während einer fast hundertjährigen Aufschwungsphase seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gekennzeichnet haben. Und dennoch wächst in der Dritten Welt nicht nur die Wirtschaft, sondern auch das *Massenelend*.

In der Auseinandersetzung über die Erklärung des Zusammenhangs von hohem Wirtschaftswachstum und der Ausbreitung von Massenelend ist der Gedanke formuliert worden, nicht in einer weiteren und vertieften Eingliederung, sondern in einer *Abkoppelung vom Weltwirtschaftssystem* sei ein Ansatz für eine solide Entwicklungspolitik zu suchen. Nur durch eine intensive Steuerung gegen die Wirkungsweise des gegebenen Weltwirtschaftssystems könne jener Manövrierraum geschaffen werden, mittels dessen offensichtlich nicht lebensfähige Gesellschaften in der Dritten Welt innerhalb einer oder zweier Generationen auf eine *neue Grundlage* gestellt werden könnten, die Wachstum und Entwicklung zugleich ermöglichen würde.

Rückgriff auf Friedrich List

Die Idee der Abkoppelung auf Zeit (*Dissoziation*) läuft in fast jeder Hinsicht den vorherrschenden entwicklungspolitischen Empfehlungen hinsichtlich Integration und Assoziation zuwider. Dabei ist diese Vorstellung keineswegs neu. Die wesentlichen Überlegungen über die Strategie der Dissoziation hat der deutsche Nationalökonom *Friedrich List* vor mehr als 130 Jahren zu Papier gebracht. Der internationale Zusammenhang ist heute im Ansatz derselbe, und ein Rückgriff auf List deshalb gerechtfertigt. List betrachtete sich als Anwalt von potentiell entwicklungsfähigen Gesellschaften wie den USA und den kontinentaleuropäischen Staaten, deren Entwicklungschance in dem Maße zunichte gemacht wurde, in dem sie sich – liberaleren Prämissen entsprechend – in ein Freihandelssystem eingliederten, das von der seinerzeit in jeder Hinsicht produktivsten Nationalökonomie England *dominiert* wurde. Eine allseitige «Produktion produktiver Kräfte» hielt er nur für möglich, indem sich potentiell entwicklungsfähige Ökonomien, deren durchschnittliche Produktivität aber unterhalb derjenigen der englischen Ökonomie lag, *auf Zeit* dem übermächtigen Konkurrenzdruck und den fortgeschritteneren Fähigkeiten der überlegeneren Ökonomie *entzogen*. Eine derartige Abschottung, die keineswegs eine kalkulierte und selektive Übernahme von Gütern, Technologien und Fertigkeiten ausschloß, sollte in relativ kurzer Zeit die unterlegeneren, jedoch entwicklungsfähigen Ökonomien auf eine solide Grundlage stellen.

Diese Grundlage sah List in einer *allseitigen Entfaltung der produktiven Kräfte: in* der Leistungssteigerung der Landwirtschaft hinsichtlich der Sicherung der Ernährung der eigenen Bevölkerung; in der industriellen Produktion von Konsumgütern, die von der Masse der Bevölkerung erwerbbar ist; in der Erzeugung von Ausrüstungs- und Produktionsgütern und von Technologien sowie deren elementaren Voraussetzungen durch eine Grundstoffindustrie. Lists Plädoyer galt der «Konföderation» der produktiven Kräfte oder – wie wir heute sagen würden – der *Vermaschung dichter Wirtschaftskreisläufe*. Sein Augenmerk lag auf *relativ vollständigen Wirtschaftskreisläufen*, einschließlich der sie kennzeichnenden vielfältigen Vorwärts- und Rückwärtsverkopplungen. Erst auf der Grundlage solcher soliden nationalen Ökonomien hielt er eine Eingliederung in einen immer schon hierarchisch strukturierten Weltmarkt mit seinen unterschiedlich entwickelten Wirtschaften für ökonomisch und entwicklungspolitisch vertretbar.

Strukturdefekte marktwirtschaftlicher Entwicklungsländer

Diese Überlegungen Lists sind heute genauso korrekt wie damals. In welch fataler Situation sich alle marktwirtschaftlich orientierten Länder der Dritten Welt heute befinden, zeigt eine *Analyse ihrer Grundstruktur*, wobei es gleichgültig ist, ob es sich um ein bevölkerungsschwaches oder übervölkertes Land handelt, ob es reich oder arm an Ressourcen ist, ob es schon eine relativ differenzierte Struktur besitzt oder nicht. In der Regel sind nur jene Teile der *Landwirtschaft* leistungsfähig, in denen Güter für den Export erzeugt werden; eine in die Breite gehende umfassende Produktivitätssteigerung der Landwirtschaft ist nicht zu beobachten. Damit fehlt eine wesentliche Voraussetzung für einen erfolgreichen Entwicklungsprozeß. Ähnliches gilt hinsichtlich des *Rohstoffsektors*. Die *industrielle Produktion* von Massenkonsumgütern bleibt hinter dem Import bzw. hinter der lokalen Produktion von industriell erzeugten Luxuskonsumgütern zurück. Diese Verzerrung spiegelt die krassen und in den meisten Fällen sich verstärkenden *Einkommensunterschiede* in den Ländern der Dritten Welt wider. Wenn aber der Entwicklungsprozeß nicht zur Eingliederung der Masse der Menschen in produktive Tätigkeiten führt, wenn Masseneinkommen also ausbleiben, dann ergibt sich auch keine Nachfrage nach Massenkonsumgütern. Eine in die Breite wirkende Verflechtung von Landwirtschaft und Industrie bleibt aus, die Entwicklung des eigenen Binnenmarktes stagniert, Anreize für profitable Investitionen fehlen.

In der Regel fehlt in den Ökonomien der Dritten Welt – auf Grund der Eingliederung in eine ungleich angelegte internationale Arbeitsteilung – ein Wirtschaftsbereich zur eigenen *Erzeugung von Produktionsmitteln* (Handwerkszeug, Ausrüstungsgüter, Technologien): Die Entwicklungsländer liefern den Industriegesellschaften unverarbeitete oder wenig verarbeitete Fertigwaren; die Industriegesellschaften tauschen dagegen Fertigwaren, Maschinen, Technologie und Expertise. Indem Produktionsmittel nicht erstellt werden, gehen vitale Entwicklungsimpulse verloren. Falls es aber zum Aufbau eines solchen Produktionsapparates gekommen ist, ist er in der Regel auf die bestehenden Wachstumspole ausgerichtet und damit z. B. auf die Produktion von Ausrüstungsgütern für die Erzeugung von Luxuskonsumgütern und für die für diese erforderliche Infrastruktur.

Ebenfalls wenig entwickelt ist die Erzeugung von Zwischengütern, was – zusammen mit der mangelnden Erzeugung von Ausrüstungsgütern und Technologie – die tiefgreifende *technologische Abhängigkeit*

der Dritten Welt von den Industriegesellschaften begründet, die sich inzwischen auch in eine heillose *finanzielle Abhängigkeit* (Verschuldungsproblematik) übersetzt. Die *Güter des kollektiven Konsums* (Erziehung, Gesundheit u.a.) und die Entwicklung der *Infrastruktur* haben in der Regel nicht zur Vereinheitlichung der Gesellschaften der Dritten Welt beigetragen, sondern zu einer Vertiefung der Zerklüftung in wenige Wachstumspole mit relativ hoch entwickelter Infrastruktur und weitem Hinterland.

«Verkrüppelte» Gesellschaften

List hätte solche Gesellschaften und Ökonomien als «verkrüppelt» bezeichnet, weil ihnen die für eine lebensfähige Gesellschaft erforderlichen *Wirtschaftsbereiche* einschließlich ihrer wechselseitigen Vermaschung *fehlen:* leistungsfähige Landwirtschaft, Massenkonsumgüterindustrie, Ausrüstungsgüterindustrie, in die Breite greifende Infrastruktur. Die Problematik solcher Ökonomien besteht nicht darin, daß in ihnen keinerlei Kapitalbildung erfolgt – und damit die Ökonomie insgesamt darniederliegt. Im Gegenteil: In der Regel handelt es sich um ausgesprochene Wachstumsökonomien oder, besser gesagt: um Wachstumspolökonomien, in denen sich das erhebliche Wachstum auf wenige Teilbereiche konzentriert, deren Ausstoß weltmarktorientiert ist oder die ohne wesentliche Eingaben vom Weltmarkt nicht existieren könnten.

Das chronische Defizit solcher Ökonomien besteht darin, daß eine in die Breite gehende *Binnenmarkterschließung kaum stattfindet.* Solche Ökonomien sind innerlich unausgewogen. Ihre Brüchigkeit ist bedingt durch eine mangelnde Verflechtung von Landwirtschaft und Industrie und damit zwischen beiden Sektoren und innerhalb beider Sektoren durch ausbleibende Vorwärts- und Rückwärtsverkoppelungen; durch eine fehlende Produktionstiefe, d. h. durch einen Mangel an vollständigen Wirtschaftskreisläufen; durch die innere, soziologisch begründete Tendenz der bisherigen Industrialisierungsetappen, die Nachfrage einkommensstarker Schichten zu befriedigen, während die Produktion von Massenkonsumgütern auf Grund der nur unterdurchschnittlich oder gar negativ sich entwickelnden Kaufkraft der Masse der Menschen relativ stagniert; durch die daraus folgende, keineswegs natürlich gegebene, sondern historisch gewachsene, durch Sozialsstruktur und Herrschaftsgefüge vermittelte Binnenmarktenge, die ein Ergebnis unvollständiger Wirtschaftskreisläufe ist.

Solche Gesellschaften sind *unfähig*, bestimmte Grundleistungen lebensfähiger Ökonomien zu erbringen: In ihnen wird die Masse der Menschen nicht produktiv in die Wirtschaft eingegliedert; obgleich im Durchschnitt immer noch 50 bis 80% der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig sind, sind die meisten Länder der Dritten Welt heute unfähig, ihre Bevölkerung mit eigenen landwirtschaftlichen Gütern zu ernähren, während sie andererseits in der Regel florierende Enklaven für die Produktion von agrarischen Exportgütern haben; eine lokale Produktion von Technologie findet kaum statt, und überdies fehlen jene Kapazitäten, die eine sinnvolle Auswahl fremder Technologie und deren Anpassung an eigene Bedürfnisse garantieren würden; die demographische Entwicklung – ein Reflex der zitierten Verkrüppelungen und Zerrüttungen – erweist sich als unsteuerbar. Aus den genannten Symptomen resultiert die schon zitierte *Dialektik* von hohem Wirtschaftswachstum und sich ausweitendem Massenelend.

Die hier kurz dargestellten Strukturen, die allenthalben in der Dritten Welt zu beobachten sind, sind das *konsequente Ergebnis der Eingliederung* dieser Länder in eine *ungleiche internationale Arbeitsteilung.* Bis heute sind die wesentlichen unterschiedlichen Merkmale von « Mutterland» (Metropolen) und «Kolonialland» (Peripherien) nicht überwunden, und bis heute kennt die konventionelle Wirtschafts- und Entwicklungstheorie nicht den Unterschied zwischen gleicher und ungleicher internationaler Arbeitsteilung. Jeder Handel wird mit der Elle der *Doktrin komparativer Kosten und Vorteile* gemessen, gleichgültig, ob das eine Land dabei seine schon ausgewogene und kohärente Wirtschaft noch leistungsfähiger zu gestalten vermag, während das andere in den exportorientierten Teilsektoren erheblich wächst, jedoch ansonsten in die Brüche geht. Da diese Doktrin liberalen Freihandels kosmopolitisch orientiert ist, also letztlich nach dem *Wohlfahrtsgewinn der Weltwirtschaft* fragt, kann bedenkenlos Freihandel gepriesen werden.

Geköderte Elite

Für die politische Führung der Länder der Dritten Welt wirkt das gegenwärtige Weltwirtschaftssystem, trotz aller vordergründigen Kritik, die von ihrer Seite artikuliert wird, als Köder. Auf dem Weltmarkt sind heute nämlich alle Güter und Fertigkeiten käuflich erwerbbar. Und es ist insbesondere für devisenstarke Länder der Dritten Welt unter betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten viel einfacher und billiger, in höher entwickelten Ökonomien das an Produktions- und Konsumgütern und an Technologie und Fertigkeiten einzukaufen, was man nur unter erheblichen Anstrengungen vor Ort erheblich teurer selbst zu produzieren imstande wäre. Eine solche Situation ist extrem verführerisch. Die weniger leistungsfähige

Ökonomie kauft auf dem Weltmarkt Erzeugnisse leistungsfähiger Ökonomien kostengünstiger ein, als sie sie selber produzieren könnte – und sie handelt sich dafür *grundlegende Strukturdefekte* ein. Sie erspart sich die für den Aufbau einer lebensfähigen Ökonomie unerläßlichen Lernkosten, um am Ende die Fähigkeit zur Erfindung, Weiterentwicklung, Anpassung und Produktion von eigenem oder fremdem Handwerkszeug, von Ausrüstungsgütern und Technologie, von Massenkonsum- und Luxuskonsumgütern verloren zu haben.

Jüngst hat der Marburger Nationalökonom *Jochen Röpke* nachgewiesen, daß internationaler Handel zwischen Ländern unterschiedlicher Entwicklungskompetenz ohne Beschränkung der internationalen Konkurrenz die endogene Steigerung der Entwicklungsfähigkeit der zurückgebliebenen Länder hemmt und daß durch die Internationalisierung des Binnenmarktes die schöpferische Funktion des Wettbewerbs auf den nationalen Märkten blockiert wird. Röpke betont, daß freier Wettbewerb zwischen Ländern unterschiedlicher Fähigkeitsniveaus zur *Überforderung der Unternehmer* in dem Land mit relativ geringem Fähigkeitsniveau führt.

Abschied von Mythen

Nur durch eine Abkoppelung auf Zeit sind eine Entwicklung mit Breitenwirkung und eine organische Entfaltung der produktiven Kräfte vom Einfachen zum Komplexen denkbar; nur unter der Voraussetzung, daß Lernkosten nicht gescheut werden, führen die erheblichen Anstrengungen im Innern zu einer *systematischen Erschließung* des eigenen Binnenmarktes. Wenn die Entwicklung einer nationalen Ökonomie mit Kriterien bewertet wird, deren Bezugspunkt die betriebswirtschaftlichen Rentabilitätskalküle von Einzelunternehmen sind, dann müssen die Plädoyers hinsichtlich einer *autozentrierten Entwicklung* auf der Grundlage einer Abkoppelung auf Zeit als wirtschaftlich abwegig, verschwenderisch und insgesamt als absurd gelten. Nur stellt sich dann die Frage, ob sich aus der Summe rationaler einzelbetriebswirtschaftlicher Rentabilitätskalküle eine lebensfähige Nationalökonomie ergeben kann. Die in den Industriegesellschaften gängige Wirtschaftswissenschaft, die auch das Weltbild verantwortlicher Politiker prägt, behandelt die Weltwirtschaft wie eine *Summe von Großbetrieben*. Diese «Kosmologie» entspricht haargenau den Interessen der Industriegesellschaften, so wie die Freihandelsdoktrin im 19. Jahrhundert haarscharf den Interessen Englands entsprochen hat.

Die neuere entwicklungstheoretische Diskussion ist dabei, auf der Grundlage erfahrungswissenschaftlicher Forschungen von den Mythen der vergangenen zwei Jahrzehnte Abschied zu nehmen. Zu diesen Mythen gehört die Doktrin des *Freihandels* als vermeintlichen Schlüssels für entwicklungspolitischen Erfolg. Die Geschichte der kritischen Entwicklungsphasen Englands und aller anderen heutigen Industriegesellschaften beweist genau das Gegenteil. Und waren nicht eher Embargosituationen, wie beispielsweise die napoleonische Kontinentalsperre hinsichtlich der Entwicklung der Schweiz, Geburtshelfer von Entwicklungsprozessen als Freihandel? Auch ist vom Mythos Abschied zu nehmen, als sei *billige Arbeitskraft* eine unerläßliche Voraussetzung für Entwicklung.

Genau das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Warum wurden aus Kanada, Australien und Neuseeland, obgleich extrem exportorientiert und in den Weltmarkt integriert, dennoch keine Monokulturen für die exportorientierte Produktion von Getreide, Holz, Fellen usf.? Eine der Antworten, die sich auch auf europäische Erfahrung übertragen läßt, ist, daß die Arbeitskraft relativ früh gewerkschaftlich organisiert und teuer war, was trotz Exportorientierung zu einer systematischen Binnenmarkterschließung führte. Auch ist von dem Mythos Abschied zu nehmen, *nichteuropäische Kulturen* seien per se Entwicklungshemmnisse. Wie ließe sich dann die unterschiedliche Entwicklung Japans und Chinas seit der Mitte des letzten Jahrhunderts erklären? Und die Behauptung, *kleine Länder* seien für eine solide Entwicklung unfähig, hat vor 150 Jahren die Schweiz mit einer Bevölkerung von knapp 2 Millionen widerlegt, so wie diese Behauptung durch die wenig bekannte, jedoch im einzelnen extrem interessante Entwicklung des kleinen, kaum mehr als 2 Millionen Menschen umfassenden Albanien heute widerlegt wird.

Die konventionelle Theorie sagt, ein *Teufelskreis*, der u. a. in einem Mangel an Kapital und in einem Mangel an Akkumulationsfähigkeit beruhe, begründe Unterentwicklung. Nichts ist abwegiger als eine solche Behauptung. Weder fehlt in der Regel Kapital in den Ländern der Dritten Welt, noch bleibt Wachstum aus. Doch die Kapitalbildung erfolgt in extrem verzerrten Strukturen, deren Defekte durch zusätzliches, nicht durch eigene Arbeit geschaffenes Kapital nur noch verzerrter werden. Erst unter dem Vorzeichen von autozentrierter Entwicklung kann *Kapital- und Entwicklungshilfe* einen im Ansatz sinnvoll angelegten Entwicklungsprozeß beschleunigen helfen; Hürden und Widerstände lassen sich mit solcher Hilfe sicherlich leichter überwinden als ohne sie, und nichts ist gegen internationale Kooperation auf solcher Grundlage einzuwenden.

Übereinstimmende Interessen

Die Bewertung der Abkoppelungsstrategie – aus der Sicht der Industriegesellschaften – hängt davon ab, ob zwischen kurz- und langfristigen Interessen unterschieden werden kann. Auch in den Industriegesellschaften steht diese Strategie im Widerspruch zu kurzfristig kalkulierten Interessen. Sie steht in jeder Hinsicht in *Übereinstimmung mit langfristig kalkulierten Interessen*, gerade auch hinsichtlich marktwirtschaftlich verfaßter Ökonomie. Man stelle sich vor, die Binnenmärkte der Länder der Dritten Welt wären umfassend erschlossen: Welche Austauschprozesse ließen sich inszenieren? In Wirklichkeit stellt sich heute der Kapitalismus der Metropolen in der Dritten Welt laufend selbst ein Bein. Er durchsetzt die Dritte Welt, ohne ihre Binnenmärkte wirklich erschließen zu können. Indem der *Kapitalismus* sich als *unfähig* erweist, jene aus dem Widerspruch von Kapital und Arbeit resultierenden historischen Leistungen und Entwicklungsergebnisse heute in der Dritten Welt zu wiederholen, wird es Aufgabe der für eine nachholende Entwicklung überlegeneren Produktionsweise, des *Sozialismus*, auf Zeit jene Umstrukturierungen in der Dritten Welt voranzubringen, die Friedrich List vor 150 Jahren noch von einer Vielfalt von Kleinunternehmen, die unter der Protektion eines stark werdenden Nationalstaates wirkten, erwarten konnte. Man muß nicht unbedingt Anhänger von Kapitalismus oder Sozialismus sein, um eine derartige Überlegung ganz nüchtern nachvollziehen zu können.

Literaturhinweise

Dieter Senghaas: Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation (edition suhrkamp, Frankfurt ²1978);

ds. (Hg.): Kapitalistische Weltökonomie (edition suhrkamp, Frankfurt 1979);

World Council of Churches (Programme Unit on Justice and Service): Into the 1980s. Some Ecumenical Views on the Challenge of Values and Structures (Genf 1980; 40 S., vervielfältigt).

Hans-Eckehard Bahr und Reiner Gronemeyer (Hg.), Anders leben – überleben (Fischer Taschenbuch-Verlag, Frankfurt 1977);

Samir Amin: Die ungleiche Entwicklung (Hoffmann und Campe, Hamburg 1973).

DIETER SENGHAAS

1940 geboren. Professor für Sozialwissenschaft an der Universität Bremen. Nach Studienaufenthalten in Tübingen, Amherst, Ann Arbor und Frankfurt promovierte er 1967 über «Abschreckung und Frieden». 1968–1970 Aufenthalt an der Harvard University, Cambridge (USA). 1971–1978 Forschungsgruppenleiter an der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. 1972–1978 Professor für internationale Politik an der Universität Frankfurt. Seit 1978 Professor für Sozialwissenschaft mit Schwerpunkt Entwicklungsforschung an der Universität Bremen. Mitglied mehrerer nationaler und internationaler Organisationen der Förderung sozialwissenschaftlicher Forschung. Veröffentlichungen: Abschreckung und Frieden (Frankfurt ³1980); Aggressivität und kollektive Gewalt (Stuttgart ²1972); Rüstung und Militarismus (Frankfurt 1972); Aufrüstung durch Rüstungskontrolle (Stuttgart 1972); Gewalt–Konflikt–Frieden (Hamburg 1974); Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik (Frankfurt ²1978); Herausgeber und Mitherausgeber zahlreicher Sammelwerke. Aufsätze in wissenschaftlichen Zeitschriften und Sammelwerken. Anschrift: Freiligrathstraße 6, D–2800 Bremen 1.

Christliche Antwortversuche

Hans Schöpfer

Die theologische Verantwortung für die Humanisierung von Entwicklungsmodellen

Ein Statement

Die kritische Untersuchung von humanistischen Ansätzen bei Entwicklungsmodellen ist ein wichtiger Beitrag christlicher Theologie für die entwicklungspolitische Grundsatzdiskussion. Da, wo Menschen aufgrund gesellschaftlicher Mißstände menschenunwürdig leben, kommt dem Kampf um bessere Lebensbedingungen aus christlicher Motivation deshalb Priorität zu, weil das Axiom ‹primum vivere, deinde philosophare› auch für die Theologie gilt. Dieses Plädoyer für eine schwerpunktbezogene, aber ganzheitliche Theologie gewinnt an Aktualität, wenn man die immer eindringlichere Forderung nach gleichzeitiger Veränderung von Gesellschaftsstrukturen *und* Menschen ernst nehmen will.

I. Neue Prioritäten im theologischen Engagement

Betrachtet man die Engpässe in den Nord-Süd-Beziehungen, bei denen okzidentale Nationen großenteils noch am längeren Hebel sitzen, taucht unwillkürlich die Frage auf: Hat das Christentum wirklich zu wenig für die Verbesserung der gesellschaftlichen Strukturen getan, oder hat es bei seinen Bemühungen um die Humanisierung (verstanden als ‹integrale biblische Umkehr›) der Menschen versagt? – Die Frage ist berechtigt, wenn man davon ausgeht, daß christliche Weltbilder den Okzident während Jahrhunderten prägten, ohne die damit gegebenen Chancen gesellschaftlicher Innovation voll auszunützen; sie wird müßig, sobald man meint, damit die Schuld auf die Vergangenheit abschieben oder gar ein Weltbild disqualifizieren zu müssen. Tatsache ist, daß die befreienden Dimensionen des Christentums selbst nach 2000 Jahren vielfältiger Erfahrung nicht ausgeschöpft sind. Dabei darf folgende soziologische Gegebenheit nicht übersehen werden:

Die pragmatische Umsetzung eines weltanschaulichen Gehaltes hängt stark vom makrosozialen Wertbewußtsein einer Kultur ab. Darin liegt eine Entfremdungsgefahr, der auch das Christentum ausgesetzt ist. So war zum Beispiel die französische Revolution ein ungeheurer Einbruch in das damalige ‹christliche› Machtverständnis. Es war nicht zu vermeiden, daß der von vielen Christen unbefragt hingenommene Machtabsolutismus der Franzosenkönige eines Tages von einer antiklerikalen Opposition relativiert wurde.

Vergleichbar muß christliche Theologie heute neue Wege gesellschaftspolitischer Mitarbeit suchen, wenn sie sich bei den weltweiten Bemühungen um den Ausgleich polarisierter Machtverhältnisse nicht in eine Außenseiterrolle begeben will. Das bedeutet: Christliche Theologie muß sich die Kritik wegen mangelnder gesellschaftlicher Sensibilität, wie sie etwa von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gemacht wird, zu Herzen nehmen; Themen wie Gerechtigkeit, Solidarität und Engagement zugunsten der am meisten Benachteiligten müssen im theologischen Arbeitskatalog größere Priorität erhalten; der Dialog mit Ideologen und Futurologen aller Schattierungen von der Art des dezidierten Nichtchristen bis zu den computergläubigen Wachstumstheoretikern ist zu intensivieren.

II. Auf dem Weg zu einem ‹subkutanen› christlichen Engagement

Begreiflicherweise lassen sich die transzendentalen Aspekte christlicher Existenz nur schwer in einen säkularisierten Wissenschaftsbetrieb einbringen. Das Christentum enthält jedoch eine Fülle von grundsätzlich humanistischen Grundwerten, welche für die gesellschaftliche Entwicklung durchaus revolutionäre Sprengkraft besitzen (vgl. z. B. das Gemeinschaftsbewußtsein in der Apostelgeschichte). So wie durch das christliche Bewußtsein von der inneren Gleichwertigkeit des Menschen (dem nicht zuletzt die Französische Revolution einen neuen Impuls verlieh) der Sklaverei das Fundament entzogen wurde, können umgekehrt auf dem Hintergrund extremer Armut christliche Basisgemeinden pionierhafte Formen altruistischen Zusammenlebens aufzeigen, kann politische Theologie innerkirchliche Kontroversen mildern, indem sie auf dringliche Menschheitsprobleme aufmerksam macht, muß angesichts der modernen technologischen Bedrohung in Wohlstandsgebieten christliche Schöpfungsliebe, Konsumaszese, meditative Muße und biblischer Optimismus glaubwürdiger wirken denn je.

Dieses Engagement überzeugter Christen für eine vom Materialismus linker und rechter Provenienz bedrohte Welt setzt ein neues Bewußtsein von ‹welthafter Dienstbereitschaft› voraus. Wahrscheinlich hat das so motivierte gesellschaftliche Engagement viel mit

‹anonymem›, mit ‹subkutanem› Christentum zu tun: Es leistet missionarische Vorarbeit für die eigentliche Verkündigung des Evangeliums in einer säkularisierten Welt, in der sich die Christen zuerst als Menschen bewähren müssen. Es steht jedenfalls jenem ‹sakramentalen› Christentum, welches soziale Mißverhältnisse rein caritativ bewältigen will oder vor gesellschaftlichen Imperativen die Augen schließt, nicht nach. Es ist auch risikoreicher als ‹innerkirchliches Praktizieren›, aber es ist zweifellos urchristlich, wenn sich Christen als Salz der Erde verstehen wollen und ihre besondere Aufmerksamkeit dorthin wenden, wo die Not am größten ist.

Der theologische Einstieg in den Nord-Süd-Dialog ist in diesem Sinn nicht leicht. Einerseits muß sich der Theologe hier inkompetent vorkommen. Andererseits ist aber gerade im Bereich des Humanen jeder – und der Christ im besonderen – ein eigener Meister. Theologen können vielversprechende Schützenhilfe leisten, wenn es darum geht, die humanistische Ausrichtung von Entwicklungsmodellen zu prüfen. Welche Theologie hat bisher Prioritäten für ein christliches Engagement in der Situation von Domination und Wohlstand oder Abhängigkeit und Elend so überzeugend aufgezeigt, daß sie auch von Humanisten ernst genommen werden? – Die folgenden Hinweise auf humanistische Zielsetzungen neuer Entwicklungsmodelle mögen dazu einen Anstoß geben.

III. Entwicklungsmodelle auf der Suche nach mehr Menschlichkeit

Eine intensive globale Bearbeitung von Entwicklungsproblemen beginnt mit der Forschergruppe um Dennis Meadows. Im ersten Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit[1] wird 1972 zum ersten Mal in diesem Ausmaß die ökologische Belastung berücksichtigt. Das geschieht freilich noch zu mathematisch-exponentiell. Auf die Bedeutung des organischen Wachstums der Menschheit, das unvorhersehbare Konstanten enthält, verweisen die Meadows-Kritiker[2]. Einen weiteren, diesmal spezifisch humanistischen Zug bringt die Cocoyoc-Erklärung[3] in die Auseinandersetzung um das Zusammenleben der Völker. Sie setzt Entwicklungsschwerpunkte, spricht neben den äußeren Grenzen der Ressourcen auch die unteren Grenzen menschlicher Bedürfnisse an und kritisiert das übermäßige Vertrauen in die Marktwirtschaft. Das Bariloche-Modell[4] führt diese Ansätze weiter, indem es die menschlichen Grundbedürfnisse nach unten (Minimum für ein menschenwürdiges Leben), nach oben (Einschränkung des Luxus) und nach außen (Rohstoffbegrenzung) untersucht. Durch die Umschreibung absoluter Minima und konditionierter Maxima versucht es nicht bloß materielle Engpässe zu vermeiden, sondern vor allem den Menschen (und zwar als Gemeinschaft) in den Mittelpunkt zu stellen. Gegenüber den erstgenannten Entwicklungsmodellen ist damit die humane Seite gesellschaftlicher Entwicklung deutlich abgehoben. Noch kann dem Modell eine gewisse Einseitigkeit bzw. Unvollständigkeit vorgeworfen werden. Innere menschliche Aspekte (hier läßt sich der Begriff ‹innere Grenzen› nahtlos einfügen) wie Gewinn-, Macht- und Konsumdenken, Altruismus, Urvertrauen in das Gute im Menschen und Lebensqualität werden ungenügend berücksichtigt. Hier öffnet sich nun eine Chance für die Theologie.

Über das Gesagte hinaus hat sie die Motivation zur ‹sozialen Opferbereitschaft›, die Grundlagen internationaler Solidarität, die Voraussetzungen für Pluralismus und Toleranz, die Ansprüche von Benachteiligten und Minderheiten einzubringen, aber auch Hoffnung und Vertrauen zu schaffen durch das Aufzeigen der menschlichen Ursachen für Abhängigkeit und Gewalt.

Bisher am eindrücklichsten traten solche Dimensionen in dem von der Brandt-Kommission im Frühling 1980 herausgegebenen Bericht ‹Das Überleben sichern›[5] zutage. Ein interdisziplinäres, internationales Autorenteam versuchte hier unabhängig Prioritäten für ein Blöcke und Sachzwänge überschreitendes politisches Engagement zu erarbeiten. Darin wird auch die Erwartung theologischer Mitarbeit ausgesprochen. Schreibt doch Willy Brandt in der Einleitung: «Die Impulse, die von den Kirchen und Religionsgemeinschaften oder vom Humanismus ausgehen, können die weltweite Solidarität stärken und dazu beitragen, die Nord-Süd-Probleme lösen zu helfen.»[6] Das Buch bietet übergenug Stoff für eine intensive theologische Auseinandersetzung mit zentralen Weltproblemen. Eine eingehende Würdigung des Berichtes übersteigt den Rahmen dieses Statements. Da er aber die politische Theologie der nächsten Jahre mitprägen dürfte, sei hier zumindest mit einigen Grunddaten darauf verwiesen. Ihre Kenntnis ist für die Bewußtseinsbildung der kommenden Generation unerläßlich.

Armut: Die Weltbank schätzt die Zahl der in absoluter Armut (also menschenunwürdig) lebenden Menschen auf 800 Millionen (S. 66).

Hunger: Nach Angaben der UNICEF verhungerten 1978 über 12 Millionen Kinder allein von jenen unter fünf Jahren (S. 22).

Flüchtlinge: Von den 250 Millionen Flüchtlingen, welche dieses Jahrhundert hervorgebracht hat, haben 10 Millionen immer noch keine neue Heimat gefunden (S. 143).

Militarismus: 1978 kauften Drittwelt-Länder für 14 Milliarden Dollar Waffen ein. Diesen Waffen fielen dort seit dem Zweiten Weltkrieg über 10 Millionen Menschen zum Opfer (S. 152).

Energie: Ein Nordamerikaner verbraucht so viel Energie wie zwei Deutsche, drei Schweitzer, neun Mexikaner, 53 Inder oder 1072 Nepalesen (S. 203).

Multis: 1975 betrug der Bestand direkter Auslandsinvestitionen in den Entwicklungsländern ungefähr 68 Milliarden Dollar. 70 % der in der Dritten Welt vorgenommenen Investitionen verteilten sich auf nur 15 Länder, mehr als 20 % davon auf Brasilien und Mexiko (S. 235–236).

Wer trägt die Verantwortung dafür? Eines weiß ich mit Sicherheit: Ohne diese gigantischen Probleme zum Ausgangspunkt für eine neue theologische Reflexion und ein intensiveres christliches Engagement zu nehmen, entgeht künftige Gesellschaftstheologie dem Vorwurf des Pharisäismus nicht.

[1] D. Meadows u.a.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (dva Stuttgart, 1972).

[2] Vgl. u.a. H.S.D. Cole, Ch. Freeman, M. Jahoda, K.L.R. Pavitt: Thinking about the Future. A Critique of The Limits To Growth (London 1973).

[3] Erklärung anläßlich des UNEP/UNCTAD-Symposiums über Rohstoffnutzung, Umweltschutz und Entwicklung: 8.–12. Okt. 1974 in Cocoyoc (Mexiko).

[4] A.O. Herrera u.a.: Grenzen des Elends. Das Bariloche-Modell: So kann die Menschheit überleben (Fischer Frankfurt/M., 1977).

[5] Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission (Kiepenheuer u. Witsch, Köln 1980).

[6] Das Überleben sichern, aaO. 19. – Nachfolgend werden die Seitenzahlen dieses Werkes im Text zitiert.

HANS SCHÖPFER

1940 in Schüpfheim, Schweiz, geboren. Nach Studien der Theologie, Soziologie und Psychologie an verschiedenen europäischen Universitäten Dr. theol. in Rom. Mehrjähriger pastoraler Arbeitsaufenthalt sowie regelmäßige Studienreisen in Lateinamerika. Dozent für Missiologie an der Universität Freiburg i. Ue. Für die missionarische Verkündigung in der Schweiz und als Experte bei Hilfswerken für internationale Zusammenarbeit tätig. Veröffentlichte u.a.: Theologie der Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik: 1960–1975 (Peter-Lang-Verlag, Bern/Frankfurt/Las Vegas 1977); Lateinamerikanische Befreiungstheologie (Kohlhammer, Urban-TB 649, Stuttgart 1979); Mit Psalmen beten (Imba [2]1979, Freiburg i. Ue.); Nachtwache. Texte für unruhige Zeiten (Bläschke, St. Michael 1979); Hg.: Kontinent der Hoffnung. Beiträge und Berichte zu Puebla (Kaiser/Grünewald, München/Mainz 1979). Anschrift: Universität Freiburg, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, CH–1700 Freiburg i. Ue.

Marie-Dominique Chenu

Die «Soziallehre» der Kirche

I. Die soziale Dimension des Christentums

Das Christentum ist zwar eine Religion des Heils, besteht jedoch nicht in einem Nebeneinander individueller Heilsverwirklichungen. Vielmehr bildet es ein Volk in Geschichte. So zeigt sich, daß zum Christentum wesentlich eine soziale Dimension gehört, dank derer jeder einzelne Christ seine ihm eigene Vollkommenheit durch und in Gemeinschaft mit den anderen erreicht. Tatsächlich hat das Christentum durch alle Jahrhunderte hindurch, unter allen Regierungsformen und in den verschiedensten Kulturen stets zu einer kollektiven Verwirklichung gefunden, deren politische Gestalt eine Gesellschaft war, Kirche genannt.

Grundlegender und bleibender Charakterzug dieser christlichen Gemeinschaft: sie schaltet sich nicht in Ausübung einer Macht, sondern durch die Verkündigung der «frohen Botschaft» an die Armen und Kleinen in das Leben der Welt ein. Sie sind die ersten Kunden des Evangeliums und der Test für die Wahrheit und Wirksamkeit der Befreiung. In Treue zu dieser messianischen Sendung steht die Kirche der Welt zu *Diensten*. Das sind die Ausrichtungen und Schwerpunkte, in denen sich die christliche Ethik und die wirtschaftlichen Realitäten, durch das Paradox des Evangeliums natürlich in Frage gestellt, ineinanderfügen müssen.

II. Von der Soziallehre zum sozialen Lehren des Zweiten Vatikanums

Der Geschichtsforscher bemerkt auf den ersten Blick, daß sich dieses von Mißerfolgen und Abwegen durchzogene Programm nicht als ein bewußtes und organisiertes Unternehmen erweist, sondern als ein in den meisten Fällen unterbewußtes Verhalten. Hier ist die soziale Praxis noch vor jeglicher Theoretisierung der Ort, an dem die Gottesreichveranstaltung zu ihrer Selbsterkenntnis kommt. Zweifellos könnte man durch die Jahrhunderte hindurch einige klare und kraftvolle Aussagen sammeln, die die Lehre des Evangeliums einschärfen. Man müßte aber bis ins ausgehende 19. Jahrhundert warten, um endlich einem Papst zu begegnen, der in seiner Bestürzung über das Elend der Arbeiter in der industriellen Zivilisation gegen solche materielle und moralische Not protestiert – ein mutiges, freilich aber auch etwas spätes Bewußtwerden der Sachlage: Leo XIII. veröffentlicht 1891 eine Enzyklika mit dem bezeichnenden Titel «*Rerum novarum*» – die Welt im Umbruch. Mit Recht hat man dieses Rundschreiben die «Magna Charta der Arbeit» genannt. Von ihr ausgehend spricht man nun von einer kirchlichen «Soziallehre». Die folgenden fünf Päpste leisten je ihren Beitrag zur Entfaltung des Inhalts der Enzyklika, wenn auch nicht ohne Schwanken und zuweilen in theokratischer Frömmigkeitshaltung. Diese Entwicklung der kirchlichen Soziallehre vollzieht sich in enger Fühlungnahme mit den sozialwirtschaftlichen Umständen und Erschütterungen. Das Wort Soziallehre selbst findet sich in seiner Inhaltlichkeit offiziell erst im Wortschatz Pius' XII. (1939–1958); es umreißt den Inhalt der Dokumente, aber auch Initiativen, Bewegungen, Organisationen, Stellungnahmen, ja sogar politische Optionen – alles mehr oder weniger zusammenhängend und in einer ununterbrochenen Abfolge, was die päpstlichen Texte selbst sogar in den Überschriften hervorzuheben belieben.

Und da geschieht es nun, daß das Wort und der Begriff nicht nur ihre Unvollkommenheit, sondern auch ihre Doppeldeutigkeit offenbaren: das Zweite Vatikanische Konzil hatte in seiner pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* den Ausdruck «Soziallehre» (doctrina socialis) ursprünglich ausdrücklich vermieden und an seiner Stelle zwar lexikalisch ähnliche, aber der Bedeutung nach bewußt andere Formulierungen gebraucht: im Französischen wiederzugeben mit «enseignement social de l'Evangile», also *das* Lehr*en* statt *die* Lehre, und dies in unmittelbarer Bezugnahme auf das Evangelium und seinen Geist. Auf diese Weise werden zwei Bedeutungen auseinandergehalten: die allgemeine Bedeutung eines sozialen Inhalts, der mit dem christlichen Heilswerk wesensgleich wäre, und der geschichtliche, in sozial-theologischer Analyse festgelegte besondere Sinn der in den päpstlichen Texten Leos XIII. und Johannes' XXIII. zwischen 1891 und 1960 verkündeten Stellungnahmen und Aussagen.

Diese Unterscheidung zweier Bedeutungsgehalte verwirklichte sich nicht ohne einige redaktionelle Zwischenfälle, die selbst wieder sehr bezeichnend waren. Wir werden sehen, wie diese Unterscheidung mehr war als nur eine Änderung des Inhalts: sie verursachte einen methodologischen Bruch. Nicht nur wurde die stereotype Vokabel insgeheim und auf ungehörige Weise nach der Veröffentlichung der Konzilstexte wieder eingeführt (GS 76); der Ausdruck *doctrina socialis* wurde ganz einfach auch in andere Konzilsdekrete eingebaut, wie etwa in das Dekret über das

Apostolat der Laien, das noch völlig von der Vorstellung bestimmt ist, es werde den Laien ein Mandat unter dem Gehorsam gegen die überkommene «Lehre» übertragen. Die lateinische Übersetzung selbst begünstigte die Verwechslung von «Lehren» (im konkreten Sinn des Wortes) und «Lehre» (im Sinne von Doktrin), die ursprünglicherweise unterschieden waren. Im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe dagegen wurde während der Diskussion ein Verbesserungsvorschlag angenommen, der verlangte, man möge einen so zweideutigen und anfechtbaren Ausdruck vermeiden; tatsächlich wurde er nicht in die Endredaktion aufgenommen.

Seither wird der Ausdruck trotz einigen Schwankens mehr und mehr angefochten. Er ist ganz besonders unannehmbar in den Kirchen der Dritten Welt, in denen die westlichen Kategorien den wirtschaftlichen und kulturellen örtlichen Gegebenheiten nicht entsprechen. Hier zeigt sich in Wahrheit der erste Mißerfolg dieses Begriffs: er vereinheitlicht sozial-kulturelle Kategorien, die der Widerschein einer bestimmten geschichtlichen und geographischen Lage sind und folglich die nicht integrierten Wirklichkeiten verletzen; er entzeitlicht Aussagen, die das Ergebnis eben der Zeit sind, in der sie ausgearbeitet wurden.

Um dieser subtilen, nicht aber künstlichen Zweideutigkeit ein Ende zu bereiten, ist es einesteils von Bedeutung, an dem Satz der Bischofssynode von 1971 festzuhalten; es ist ein Satz, der in kraftvoller Formulierung die Tragweite der evangelischen Botschaft verdichtet: «Der Kampf für die Gerechtigkeit und die Mitarbeit an der Verwandlung der Welt erscheinen uns in vollem Ausmaß als wesentliche Dimension der Verkündigung des Evangeliums.» Anderseits jedoch müssen wir die auf die päpstlichen Rundschreiben folgenden vielfältigen Stellungnahmen und Direktiven ihrer situationsbedingten und doktrinären Relativität überlassen. Wir dürfen sie nicht in den Rang einer systematischen, geradezu monolithischen und universalistischen «Lehre» erheben.

III. Der Sinn dieses Begriffswandels

Vielleicht läßt sich der Leser nur schwerlich auf ein solches Wortgefecht ein. Doch stehen wir hier eigentlich vor einer der Konsequenzen der durch das Konzil vollzogenen «kopernikanischen Revolution»: nicht die Welt ist für die Kirche gemacht, die ihr lehrmäßig und autoritär die Aufbaumodelle und die Gesetze ihrer Umwandlung lieferte, sondern die Kirche ist für die Welt da; die Welt ist Daseinsort der Kirche und trägt ihr in Selbstverwaltung die Materialien für das Unternehmen der Vergöttlichung zu. So wie Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, einer totalen Vermenschlichung zustimmt, so findet auch die Kirche, der Leib Christi, Existenz, Daseinsgrund und Macht nur durch ihr Engagement in der Welt. Wie Gott fortan die Geschichtlichkeit des Menschen an sich trägt, in gleicher Weise lehrt auch die Kirche nur in Anlehnung an die Wirklichkeiten der Geschichte, gemäß dem Rhythmus der Zivilisationen und Kulturen, im richtigen Maß und in Ehrfurcht vor der Weltlichkeit selbst. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinem Vorwort zur Konstitution *Gaudium et spes* über diese Verantwortlichkeit gegenüber der Welt und die Verbundenheit mit ihr Klares und Ergreifendes gesagt.

In einem bescheidenen, aber erstaunlich deutlichen Text (*Octogesimo adveniens*, 1971, Nr. 4) nimmt Paul VI. diese neue, Lehre und Pastoral betreffende Strategie in seine Unterweisung auf: «Gegenüber solcher Verschiedenheit der Situation ist es für uns schwer, ein für alle gültiges Wort zu sagen und eine für alle gültige Lösung vorzulegen. Dies ist auch gar nicht Unser Bestreben noch Unsere Aufgabe. Den christlichen Gemeinschaften kommt es zu, die für ihr Land eigene Situation objektiv zu analysieren, sie im Lichte der unvergänglichen Worte des Evangeliums aufzuhellen, grundsätzliche Überlegungen für ihre Beurteilung und für die Tätigkeit vorzulegen entsprechend der Soziallehre der Kirche, wie sie im Laufe der Geschichte und besonders in diesem industriellen Zeitalter ausgearbeitet wurde seit dem historischen Datum, das die Botschaft Leos XIII. über ‹die Lage der Arbeiter› kennzeichnet. Wir haben die Ehre und die Freude, heute die Jahrfeier dieses Dokumentes zu begehen. Diesen christlichen Gemeinschaften obliegt es, mit den verantwortlichen Bischöfen und mit den anderen christlichen Mitbrüdern wie allen Menschen guten Willens, die angezeigten freien Möglichkeiten und den Einsatz zu beurteilen, um die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umbildungen durchzuführen, die in vielen Fällen dringend notwendig sind. Bei diesem Bemühen um die Durchführung der Veränderungen müssen sich die Christen mit neuem Vertrauen in die Kraft und Eigenständigkeit der Forderungen des Evangeliums wappnen. Das Evangelium ist nicht überholt, weil es verkündet, geschrieben und gelebt wurde in einer sozial-kulturellen Situation, die verschieden ist von der unsrigen. Seine Inspiration, die im Laufe der Jahrhunderte durch die lebendige Erfahrung der christlichen Überlieferung bereichert wurde, bleibt für die Bekehrung der Menschen und den Fortschritt des gesellschaftlichen Lebens immer neu; denn ohne seine universale und überzeitliche Bot-

schaft zu vergessen, kann man trotzdem daraus Nutzen ziehen zum Vorteil besonderer momentaner freier Entscheidungen (vgl. II. Vat. Konz., Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 10, A.A.S. 58 [1966] S. 1033).»[1]

Paul VI. gibt also achtzig Jahre nach *Rerum novarum* eine Erklärung ab, die in Weiterführung einer sozialen Unterweisung tatsächlich die bisher in dieser Lehre angewandte Methode umstürzt: es handelt sich nicht mehr um eine «Sozialdoktrin», die im Hinblick auf eine Verwendung in veränderlichen Situationen vorgetragen wird, sondern diese Situationen selbst werden zum theologischen «Ort» einer an den Zeichen der Zeit abgelesenen Unterscheidung. Mgr. Pavan, der Verfasser mehrerer Enzykliken, unterstrich in einer Sitzung der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden (Rom, April 1967) die Stetigkeit der Lehre bei Pius XI., Johannes XXIII. und Paul VI.: «Nichts ist geändert, man ist nur von der Theorie zur Praxis übergegangen, das heißt, man deduziert nicht mehr abstrakte Prinzipien, man beobachtet die Wirklichkeit, in der man Begabungen für das Evangelium entdeckt hat.»

Nichts ist geändert, aber alles ist verändert. Der Pluralismus gilt von nun an nicht mehr nur als eine materielle Folge der Verschiedenheit der Lage der Christen in der Welt; er ist jetzt eine grundlegende Position geworden, die in der Natur der Kirche selbst ihren Sitz hat; die Kirche ist nämlich durch ihre Gegenwart in der Welt bestimmt; sie ist keine absolute, in ihrer institutionellen Eigenheit festgelegte Realität. Die Welt ist der Ort, wo der Christ den Ruf des Evangeliums vernimmt.

IV. Folgerungen

Aus diesem Standpunkt und diesen mehr durch Erfahrung als aus irgendwelchen a priori erschlossenen Entlastungen von doktrinären Verhärtungen folgt, daß der Christ keinen «dritten Weg» zwischen Kapitalismus und Sozialismus, die er beide ablehnen müsse, suchen soll, einen ihm eigenen Weg, einen von seinen moralischen und sozialen Grundsätzen aus programmierten Weg, der noch dazu durch die Autorität der kirchlichen Institution abgesichert wäre. So sehr das Evangelium seine strengen persönlichen und gemeinschaftlichen Forderungen auferlegt, so bietet es doch kein Gesellschaftsmodell an, das die Gläubigen auf ihrem eigenen Niveau und im Gegensatz zu den anderen Modellen fördern müßten. Das Evangelium besitzt eine politische Dimension, die in allen Situationen und Optionen prophetisch mächtig mit im Spiele ist; sie hat sich nicht in eine gesellschaftlich-politische Ideologie zu verwandeln, wie das schon geschehen ist und manche es noch immer beanspruchen.

Letzten Endes ist hier die Gottesvorstellung selbst umgewandelt: da ist nicht mehr ein Gott, der in seiner Ewigkeit die Seinsgesetze der Weltordnung aufgestellt hat und nun durch seine nie versagende Vorsehung regiert, was dann heißt, daß die soziale Stabilität und die Autorität auf der mehr oder weniger passiven Gefügigkeit der Menschen dieser Vorsehung gegenüber ruht. Solcher «Deismus», in welchem das Evangelium Christi neutralisiert ist, war die Ideologie der Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts; er hinterließ seine Spuren in der Spiritualität der Soziallehre. Dagegen wird man bemerkt haben, daß in den jüngeren Texten die Berufung auf die Botschaft des Evangeliums als Beweggrund für das Engagement des Christen ausgegeben wird, und dies sehr viel mehr, als das mit den Forderungen aus dem Naturrecht oder einer *philosophia perennis* geschieht, so wie sie noch in bezeichnender Zusammenschau von Leo XIII. gepriesen wurden.

Das Christentum ist eine Ökonomie, und das Reich Gottes verwirklicht sich in der Geschichte, in welcher der Beitrag des Geschehens kein bloßer Zusatz zu einer Sicht des Menschen ist, die in sich selbst ruhte, unabhängig von Raum und Zeit. Durch ein neues Ereignis wird die Kirche auch zu einer neuen Interpretation der kerygmatischen Überlieferung aufgerufen. Darum muß eine abstrakte Theologie, die nur der bleibenden Beschaffenheit der Menschheit in ihren Hoffnungen und in ihrem Elend Rechnung trüge, abgelehnt werden. Dieser Typ von Theologie diente oft und dient noch immer denen als ideologische Gewähr, die die wirtschaftliche und politische Macht innehaben und den Status quo aufrechtzuerhalten wünschen.

Heute stellt die Entwicklung der Völker – das Rundschreiben *Populorum progressio* (1967) bleibt bei all seiner Hinfälligkeit ein wichtiges Dokument – die geistigen Strukturen in Frage, in deren Rahmen die Kirche allezeit ihrem Glauben Ausdruck verlieh. Der Mensch, den sie im Dienst einer der Natur eingeprägten Ordnung sahen, enthüllt sich als Schöpfer seiner eigenen Freiheit, deren Mühe fortwährend jene Ordnung erzeugt, die es ihm erlaubt, eine Person zu werden. Die Rückkehr des Universums und der Menschheit zu Gott ist ein von Gott festgelegtes Geschehen und zugleich eine vom Menschen frei gesetzte Tat. Das freie Tun des schöpferischen und befreienden Menschen, das die Geschichte ausmacht, schafft jenen Vorgang, der in Vollendung der Gestalt dieser Welt aus ihr eine freie Welt, eine gerettete Welt macht. So bildet sich eine Vorstellung vom sozialen Leben heraus, die im Rahmen des Kosmos und der Natur über die Idee vom Wesen hinausgeht und den größeren Horizont der Freiheit, der Zeit und der

Geschichte öffnet. Da ist die Geschichte dann nicht mehr bloße nebensächliche Umänderung einer ewigen Wesenheit, sondern im Gegenteil: es gibt Natur nur innerhalb des weiteren Rahmens der Geschichte.

V. Die prophetische Unterscheidung der «Zeichen der Zeit»

Diese neue Strategie findet ihre Verdichtung und Bestimmung in einem Handeln, dessen Zug und Nerv in der prophetischen Unterscheidung der «Zeichen der Zeit» liegt, entsprechend der Aussage des Evangeliums, auf die Johannes XXIII. vertraute und die in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen ist. «Zeichen der Zeit» – das ist das richtige Wort für die neue Anstrengung der Christen in ihrer Gesellschaftsdeutung und auch für das neue Selbstbewußtsein der Kirche im Ablauf der gegenwärtigen Geschichte. Anstatt zu versuchen, eine allgemeine Lehre auf besondere Fälle anzuwenden, wird die Aufmerksamkeit auf die Interpretation der Geschichte als solche gelenkt. Ihr symbolischer Wert soll deutlich werden, soweit die geschichtlichen Ereignisse Brennpunkte für gemeinschaftliche Erfahrung darstellen. Den evangelischen Sinn aus diesen Ereignissen herauszulesen bedeutet in keiner Weise, sie aus ihrer irdischen Wirklichkeit herauszulösen; sie sind in sich selbst, in ihrer eigenen und vollen Dichte Zeichen.

Am Schluß seines Briefes *Octogesimo adveniens* erklärt Papst Paul VI. in nie vernommenem Ton: «Angesichts einer solchen Fülle neuer Fragen macht die Kirche bei ihren Überlegungen alle Anstrengungen, um in dem ihr zustehenden Bereich auf die Erwartungen der Menschen zu antworten. Wenn die Probleme heute wegen ihres Umfangs und ihrer Dringlichkeit als neu erscheinen, ist der Mensch dann überhaupt in der Lage, sie zu lösen? Mit ihrer ganzen dynamischen Kraft begleitet die Soziallehre der Kirche die Menschen auf ihrer Suche. Wenn sie sich nicht zu Wort meldet, um gegebene Strukturen zu sanktionieren oder um ein vorgefertigtes Modell vorzulegen, so beschränkt sie sich jedoch nicht darauf, irgenwelche allgemeine Prinzipien zu wiederholen. Ihre Soziallehre entwickelt sich durch eine Reflexion, die sich in ständigem Kontakt mit den sich ändernden Verhältnissen dieser Welt und unter dem Antrieb des Evangeliums als Quelle der Erneuerung vollzieht, demzufolge die biblische Botschaft in ihrer Gesamtheit und in ihren Forderungen angenommen wird. Sie entfaltet sich mit dem der Kirche eigenen Einfühlungsvermögen, das von einem uneigennützigen Willen zum Dienen und einer besonderen Sorge für die Ärmsten bestimmt ist. Sie gründet schließlich in einer reichen Erfahrung von mehreren Jahrhunderten, was ihr gestattet, die kühnen und schöpferischen Neuerungen, die die gegenwärtige Situation der Welt erfordert, in Fortführung ihres beständigen Bemühens zu übernehmen.»[2]

Seit fast einem Jahrhundert appellieren die von ihrer Macht (*potestas indirecta!*) durchdrungenen Päpste an die *Folgsamkeit* der Gläubigen, freilich ohne großen Erfolg, sicher weniger wegen der Trägheit der Gläubigen selbst, sondern eher aufgrund der ungeschickten Methode. Und da hören wir nun einen in der Logik der neuen Strategie liegenden Aufruf zu schöpferischem Tun, zu einer von der Kirche «begleiteten» *Kreativität*. Die Zukunft ist offen.

[1] Der Apostolische Brief «Octogesimo adveniens» an Kardinal Roy: Herder-Korrespondenz 25 (1971/6) 282–283 (= Nr. 4).
[2] AaO. 289 (= Nr. 42).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MARIE-DOMINIQUE CHENU

Dominikaner, ehemals Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir (Paris) und Professor an der theologischen Fakultät von Paris. Lehrte Geschichte der mittelalterlichen Theologie in deren soziologischem Kontext. Anwendung derselben Methode für das pastorale Verständnis der Kirche von heute. Konzilstheologe. Unter seinen Veröffentlichungen seien genannt: La théologie comme science au XIII[e] siècle (Paris 1943); Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin (Paris 1950); La théologie au XII[e] siècle (Paris 1957). Dann für unsere Zeit: Pour une théologie du travail (Paris 1955); L'Evangile dans le temps (Paris 1964); Peuple de Dieu dans le monde (Paris 1966); La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie (Brescia 1977, Paris 1979). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

John Philip Wogaman

Auf der Suche nach einer Methode, um Wirtschaftsprobleme als ethische Probleme zu behandeln

I. Neue Ungewißheiten in Wirtschaftswissenschaft und Ethik

Das Ineinander von ethischen und wirtschaftlichen Belangen hat das christliche Denken von Anfang an herausgefordert, und jedes Zeitalter hat zu der Tradition, die sich bildete, einen je besonderen Beitrag beigesteuert[1]. In unserer Zeit weist eine Reihe konvergierender Sachverhalte auf die Notwendigkeit hin, Wirtschaftsprobleme ethisch durchzudenken. Die Welt ist interdependenter denn je, doch noch nie ist die Ungleichheit zwischen reichen und armen Ländern so kraß in Erscheinung getreten. Die Produktionskapazitäten des Wirtschaftslebens haben die kühnsten Vorstellungen der Pioniere der Industrierevolution übertroffen, aber die schwindenden Reserven an nicht erneuerbaren Rohstoffen und die mit den Industrieabfällen und der Umweltverschmutzung verbundenen Gefahren drohen die Steigerung der Wirtschaftsproduktion künftig stark einzuschränken. Die von John Keynes propagierte Idee, mit niedrigen Inflationsraten und geringer Arbeitslosigkeit das Wirtschaftswachstum aufrechtzuerhalten, war in der Zeit von 1940 bis 1970 sehr erfolgreich, erlitt aber seit 1970 erhebliche Mißerfolge. Die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Formen des Kapitalismus und den sozialistischen Alternativen ist schärfer geworden als je seit der Zwischenkriegszeit. Für die Wirtschaftswissenschaftler steht die ideelle Unabhängigkeit ihrer Wissenschaft gar nicht mehr so fest wie einst, und viele von ihnen gehen auf neue Wege aus, um mit Theologen, Ethikern und Gesellschaftswissenschaftlern in einen schöpferischen Dialog zu treten.

Wenn die Wirtschaftswissenschaft uns ein verworrenes Bild bietet, so sollten wir daran denken, daß auch die Ethik und die Moraltheologie in ähnlicher Weise mit neuen Ungewißheiten konfrontiert sind. Gerade in dem Moment, wo die Menschen geneigter erscheinen, der ethischen Analyse ernsthafter Gehör zu schenken, sind die Ethiker, so macht es den Eindruck, in ihren Meinungen erst recht geteilt und unschlüssig über das, was gesagt werden sollte! Diejenigen, die die Verantwortung auf sich zu nehmen gewillt sind, sich in das Gespräch zwischen Vertretern der Wirtschaftswissenschaft und der Ethik einzulassen, müssen sich zuerst auf die Methodenfragen gefaßt machen: Wie können wir ethische Grundnormen ausfindig machen? Und kann man, wenn sie einmal gefunden sind, ethische Normen verwenden, um Wirtschaftsprobleme zu analysieren?

Es geht über die Zielsetzung des vorliegenden Aufsatzes hinaus, eine systematische Behandlung der Methodenprobleme zu bieten, die angegangen werden sollten, aber es lassen sich einige grundlegende Perspektiven vorlegen[2].

II. Die je besondere Eigenart von Wirtschaftswissenschaft und Ethik

Für unseren Zweck genügt es, die Wirtschaftswissenschaft einfach als unser Verständnis der Hervorbringung und Verteilung von Mangelwaren und Dienstleistungen aufzufassen. Die Produktionstechniken und Verteilungssysteme haben sich im Lauf der Jahrhunderte gewaltig geändert. Doch die gesamte Wirtschaftstätigkeit hat zur Aufgabe, Mangel zu überwinden und die Menschen mit den Dienstleistungen zu versehen, die sie brauchen oder wünschen.

Was die Natur der Ethik betrifft, so ist zu bemerken, daß viele Menschen eine etwas einfache Auffassung von ihr haben, wonach sie bloß Verhaltensregeln oder Grundsätze auf die vorhandenen Probleme korrekt anzuwenden hätte. Obschon diese präskriptive Methode des ethischen Denkens wichtige Beiträge beizusteuern hat, müssen wir uns mit der Ethik eher an einem schon vorausliegenden Punkt zu befassen beginnen und die Natur des Guten zu bestimmen suchen: Was ist gut, und wie läßt sich das Gute im menschlichen Leben verwirklichen? Zu einer Definition dessen, was gut ist, bedarf es einer einheitlichen Auffassung über das oberste Gut oder das «Wertzentrum»[3], im Blick auf das sämtliche anderen Dinge zu bewerten sind.

Die Frage, was gut ist, ist die erste Frage der Ethik, denn ohne daß wir einen Begriff vom Guten überhaupt haben, können wir die Gültigkeit weiterer Moralprinzipien oder -regeln nicht prüfen. Nur insofern Moralprinzipien oder -regeln dem Guten dienen, können sie für uns verpflichtend sein. Die ethischen Systeme gehen selbstverständlich in der Bestimmung dessen, was den Zentralwert ausmache, weit auseinander, doch gerade diese Wertbindungen sind für die Bestimmung der Methode der ethischen Analyse von größter Bedeutung.

III. Der Zusammenhang zwischen Volkswirtschaftslehre und Ethik

Der Zusammenhang zwischen der Volkswirtschaftslehre, der es um Mangelwaren geht, und der Ethik, der es um das Gute geht, sollte sich ohne weiteres ergeben. Beide bestreben sich, einen Wert zu erreichen. Doch dies besagt nicht, Ethik und Wirtschaftswissenschaft seien das gleiche. Die Wirtschaftswissenschaft untersucht die Herstellungs- und Verteilungsprozesse vorhandener und fehlender Güter, der Werte, nach denen die Menschen tatsächlich verlangen – ob sie nun nach ihnen verlangen sollten oder nicht. Die Ethik hingegen unterwirft die Werte selbst einer kritischen Prüfung im Licht einer höheren Erkenntnisquelle. In ihrer Anwendung auf die Volkswirtschaft geht es der Ethik zum Teil darum, die Güter und Dienstleistungen, die tatsächlich hervorzubringen und zu verteilen sind, zu bewerten. Sie hat aber auch die Aufgabe, darnach zu forschen, welche sittlichen Werte durch die Produktion und Verteilung selbst gewonnen oder eingebüßt werden können.

Ein anderer Weg, um den Zusammenhang zwischen ethischen und wirtschaftlichen Problemen festzustellen, besteht in der Beobachtung, daß allein schon dazu, um etwas als ein «Problem» zu bezeichnen, ein gültiger Bezugsrahmen vorausgesetzt werden muß. Es gibt letztlich kein «Problem», wo es keine Zielsetzungen gibt, die entweder verwirklicht oder nicht erreicht werden können. Beispielsweise ist die Herstellung sozialer Gerechtigkeit als ein allgemeines Anliegen kein Problem für um sich selbst kreisende Personen, die sich um das Wohlergehen anderer und die Qualität des Zusammenlebens nicht kümmern. Für solche Menschen stellt sich ein Problem erst dann, wenn ihre Interessen bedroht sind. Selbst ein anscheinend bloß technisches Problem wie die Inflationsüberwindung setzt voraus, daß dieses Ziel wünschbar sei, und es ist bekannt, daß einige Leute während Inflationszeiten ihre wirtschaftlichen Verhältnisse stark verbessern. Für sie ist die Inflation kein Problem, sondern wäre Stabilität ein Problem! Ähnlich ist der Rassismus für Rassisten kein Problem, aber ein sehr ernstes Problem für diejenigen, die unter rassistischer Unterdrückung leiden. Ich behaupte nicht, Probleme seien notwendigerweise vom Gesellschaftsstatus und Eigeninteressen bestimmt, aber ich behaupte, daß sie von Werten bestimmt sind. Aufgabe der Ethik ist es, die Werte, um die es in Problemsituationen geht, abzuschätzen, zu kritisieren, zu erhellen. Dann bleiben noch die technischen Fragen zu lösen, indem man ausfindig macht, wie dem tatsächlich Guten am besten gedient ist.

Bemerkenswert ist auch, daß großräumige Wirtschaftssysteme und weitreichende Wirtschaftsideologien die Tendenz haben, auf die Bewahrung und Förderung gewisser charakteristischer Werte eingestellt zu sein. Im großen und ganzen sind Wirtschaftssysteme eher auf die Art zum Guten geneigt, daß sie Werte unterstützen, die sie hauptsächlich fördern wollen. Beispielsweise hat der Feudalismus mit einigem Erfolg die Werte der Treue, der Gesellschaftsstabilität und der väterlichen Autorität betont. Der Laissez-faire-Kapitalismus ging geschichtlich vor allem auf Freiheit und Kreativität aus. Die Keynes folgenden Versionen des Kapitalismus sind auf Produktionssteigerung, Vollbeschäftigung und stabile Währung ausgerichtet, und der Keynesianismus hat bis in die jüngste Zeit diese Werte mit beeindruckendem Erfolg erreicht. Der Sozialismus legt den größten Wert auf die Gleichheit und die Gesellschaftssolidarität. Der Wirtschafts-Konservationismus, wie wir ihn nennen könnten, also eine auf Konservierung des Bestehenden ausgerichtete Haltung (die «Klein-ist-schön»-Ideologie), strebt eine unverschmutzte Umwelt und Produktionsweisen an, die auf die Dauer erträglich sind. Doch während jede dieser Tendenzen verheißen kann, gewisse Werte zu erfüllen, weist jede von ihnen auch Unzulänglichkeiten oder Blindheiten in bezug auf andere Werte auf. Somit ist es Aufgabe der Ethik, vorerst zu bestimmen, in welchen Werten sich das letztgültige Gut verkörpert, und sodann im Verein mit anderen Disziplinen die besten Mittel ausfindig zu machen, um diese Werte zu erreichen.

Unser zentrales Methodenproblem besteht also darin, die Natur des Guten und die verschiedenen Weisen zu bestimmen, wie es in der materiellen Welt verwirklicht werden kann.

IV. Die Natur des Guten und der christliche Glaube

Wie werden wir dabei vorgehen? In der Wirtschaftsgeschichte der letzten paar Jahrhunderte bestand eine starke Tendenz, das Gute mit dem Glück, und das Glück mit der größtmöglichen Befriedigung des Verlangens, und das Verlangen letztlich mit der Lust zu identifizieren[4]. Folglich läßt sich nach dem utilitaristischen Prinzip das «größte Gut» als die größte Lust bezeichnen. In der Tat kann die Lust als das größte Gut aufgefaßt werden, aber nicht deshalb, weil sie genossen wird. Mag die Verkürzung des Guten auf die Lust auch noch so weit verbreitet sein, so liegt letztlich dafür kein Grund vor außer die psychologische Feststellung, daß die Menschen an der Lust Freude haben. Wer sagt uns, daß die Lust letztlich *gut* ist? Selbst in der weniger hedonistischen Ethik des Naturgesetzes

kann es der Fall sein, daß sie einer letztgültigen Grundlage, um das Gute zu bestimmen, entbehrt, sofern sie das Gute einfach mit beobachteten Naturprozessen identifiziert. Die Beobachtung, daß etwas typischerweise vorkommt, vermag uns nicht zu überzeugen, daß das, was vorkommt, auch gut ist.

Angesichts der Probleme, die sich stellen, wenn man das Gute mit rein faktischen oder wahrzunehmenden Erfahrungsgegebenheiten identifiziert, machte G. E. Moore uns darauf aufmerksam, daß wir das begehren, was er den «naturalistischen Trugschluß» genannt hat, wenn wir nicht das moralisch Gute als etwas Anderes behandeln[5]. Wenn aber das Gute nicht durch die gewöhnliche Erfahrung und Wahrnehmung zu bestätigen ist, wie können wir es dann als solches kennen?

Es scheint mir klar zu sein, daß man das Gute als solches nur insofern kennen kann, als es einen letzten, transzendenten Bezugsrahmen für die Bewertung der gewöhnlichen Erfahrung und besonderer Wertansprüche bietet. Die befriedigendsten Formen der Naturgesetzethik und diejenigen, die sich letztlich für die Wirtschaftsethik am hilfreichsten erweisen, sind die, welche bewußt nach einem metaphysischen, ontologischen Bezugspunkt suchen als nach der Grundlage, auf der die Teilziele und Teilerfüllungen des menschlichen Daseins bestimmt werden können[6]. Dies kann nicht geleistet werden, indem man einfach von wirtschaftlichen Gegebenheiten aus reflektiert, ja selbst dann nicht, wenn man es von wahrnehmbaren Sachverhalten aus tut, welche die menschliche Natur betreffen. Sondern man muß suchen, den Sinn der wirtschaftlichen Gegebenheiten und der menschlichen Natur auf die letzte Natur der Wirklichkeit zu gründen.

Leider können wir nicht behaupten, wir *wüßten* den letzten Charakter der Wirklichkeit, auf dessen Grundlage wir dann bestimmen könnten, was das Gute ist. Auch abgesehen von theologischen Lehren über den Sündenfall des Menschen müssen wir unsere Geistesgrenzen ohne weiteres akzeptieren. Wissensansprüche sind nicht bloß eine Äußerung von Subjektivismus, weil sie außerhalb der Begegnung mit einer wirklichen Welt gestellt werden. Sondern unser Wissen um den letzten Sinn dieser Welt hängt von der Fähigkeit ab, mit unserem begrenzten Geist das Unbegrenzte zu erfassen. Nun aber ist unser Wissen Paulus zufolge bloßes «Stückwerk»; erst später, nachdem wir über die Beschränkung dieser irdischen Erfahrung hinausgekommen sind, werden wir voll erkennen, so wie wir voll erkannt worden sind. Der Hebräerbrief macht uns darauf aufmerksam, daß in unserem Verständnis des letzten Gutes, des letzten Bezugsrahmens der Glaube die entscheidende Rolle spielt: «Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht... Im Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen wurde und so aus Unsichtbarem das Sichtbare entstand» (11,1.3). Unsere Lage ist nun einmal die, daß wir das, was außerhalb unserer Erfahrung liegt, stets von dem her zu deuten haben, was unsere beschränkte Erfahrung uns zu erkennen gibt.

Nach christlicher Auffassung geschieht die entscheidende Offenbarung über die Natur der Wirklichkeit und über das letzte Gute in gewissem Sinn durch die Person und das Werk Jesu Christi. In Christus wissen wir, wie die Welt in geduldiger, liebender Intensität mit Gott versöhnt worden ist. Wir wissen, daß jedes Leben Gott etwas wert ist und daß wir – ob wir uns nun dessen bewußt sind oder nicht – als große Menschenfamilie von Brüdern und Schwestern aller Länder und Rassen und Daseinsbedingungen existieren. Wir wissen, daß wir die beglückende Möglichkeit haben, uns an Gottes liebenden und schöpferischen Plänen zu beteiligen. Natürlich ziehen nicht alle Menschen aus ihrer Erfahrung diese Schlüsse! Für mich steht der Wesenskern des christlichen Glaubens in vollem Einvernehmen mit der Vernunft. Ich muß aber zugeben, daß eine große Anzahl von Menschen diesen Schluß nicht zieht und statt dessen ihr *summum bonum* gemäß anderen Erfahrungen, Offenbarungen und Metaphern bestimmt. Und doch kann ich mich als Christ darüber freuen, daß eine große Zahl von Nichtchristen wichtige Aspekte der zentralen Ansicht über das Gute mit uns teilt, die ich in Christus erschlossen finde.

Methodologisch muß ich auch meine Abhängigkeit vom Zeugnis der Glaubensgemeinde, der Kirche, anerkennen. Diese Glaubensgemeinde existiert als ein Volk in der Geschichte. Die traditionellen Ansichten der Gläubigen über den Charakter des Guten geben den Anschauungen der heutigen Kirche Tiefe und reichen Gehalt; andererseits muß die heutige Kirche neu reflektieren über den Sinn des Guten unter neuen geschichtlichen Verhältnissen und kritisch reflektieren über die Irrtümer der Vergangenheit und aus ihnen lernen. Die Gemeinde ist vor allem abhängig von der Heiligen Schrift, die das früheste Glaubenszeugnis darstellt. Methodologisch sind die Überlieferung und die Schrift für die Aufgaben der Ethik dann am ehesten geeignet, wenn man von ihren tiefsten Einsichten in die Natur des Guten ausgeht, statt daß man einfach aus ausdrücklichen Lehren über besondere Moralprobleme Belegtexte zieht – obwohl selbstverständlich dieses Letztere ebenfalls ernst genommen werden sollte. Manchmal stehen die tiefsten theologischen Einsich-

ten irgendwie im Konflikt mit den mehr besonderen Lehren, wenigstens so weit es um deren Anwendbarkeit auf das heutige Leben geht.

V. Die ethische Bedeutung des Wirtschaftslebens

Was also ist über die ethische Bedeutung des Wirtschaftslebens zu sagen?

Der christliche Glaube muß die materielle Welt *per se* bejahen, obschon er sich schon früh mit dem weltverachtenden Doketismus eingelassen hat. Nach christlicher Ansicht ist diese Welt von Gott erschaffen und tritt in ihr deshalb zutage, was Gott mit ihr vorhat. Vielleicht ist das einzige höchst Wichtige, was hier über die Methode zu sagen ist, dies, daß wir die Ordnung der Dinge in dieser Welt stets von der Frage aus zu bewerten haben, wie gut oder wie schlecht sie den Plänen Gottes dienen. Sind die Dinge auf dieser Welt so geordnet, daß sie den Menschen behilflich oder hinderlich sind, zu glauben, daß Gott sich um sie kümmert? Sind die jeweiligen Strukturen des gesellschaftlichen Daseins den Menschen behilflich oder hinderlich, die gegenseitige Verbundenheit in liebender Gemeinschaft zu verspüren? Treffen die Menschen in der Art und Weise, wie das Leben geordnet ist, auf eine Hilfe oder ein Hindernis, die gnadenvolle Befreiung zu finden? Verleitet die Gesellschaftsordnung zu Sünde, Selbstsucht, Entfremdung, oder hält sie davon ab? Bieten oder verwehren die Naturkräfte und die menschlichen Institutionen die Gelegenheit, sich an Gottes weiteren Plänen schöpferisch zu beteiligen? Bieten die wirtschaftlichen Wirklichkeiten genug Sicherheit für eine geordnete Lebensplanung, oder tragen sie statt dessen zu chronischer Unsicherheit und unnötiger Angst bei? Machen sie es den Menschen leichter oder schwerer, die Mahnungen Jesu, um die Dinge dieser Welt nicht besorgt zu sein, für Weisheit und nicht für bloße schöne Worte zu halten?

Alles, was unsere materielle und soziale Existenz bedroht, muß somit darnach bewertet werden, ob es geistlichen Zielen dient oder nicht. Und wir müssen in die tiefsten Wahrheiten, die unser geistliches Leben betreffen, genug Vertrauen haben, um ihnen zu ermöglichen, den Charakter des materiellen Daseins zu prägen[7]. Für den Christen kann es zwischen dem Geistigen und dem Materiellen keinen dauernden Konflikt geben.

Diese Ausführungen leiten uns zu einigen spezifischeren Bemerkungen über die ethische Bedeutung des Wirtschaftslebens weiter:

1. Die Volkswirtschaft hat selbstverständlich mit leiblichen Grundbedürfnissen zu tun: Nahrung, Kleidung, Wohnung, Gesundheitspflege. Die Stillung der leiblichen Grundbedürfnisse ist die Vorbedingung für die Erreichung anderer, sittlicher Güter, und folglich ist leibliche Entbehrung ein moralisches Problem. Doch allein schon auf dieser Ebene sind Hunderte von Millionen von Menschen zu einem Dasein verurteilt, das mit den grundlegenden Absichten Gottes in bezug auf das menschliche Leben in Konflikt steht. Die Frage, ob ein Wirtschaftssystem oder eine Wirtschaftspolitik fähig ist oder nicht, die rudimentären Bedürfnisse aller zu stillen, ist sicherlich das elementarste Kriterium dafür, ob dieses System oder diese Politik moralisch annehmbar ist oder nicht.

2. Die Wirtschaftsordnung ist auch insofern wichtig, als sie für Arbeitsgelegenheit sorgt oder nicht sorgt. Arbeit im weitesten Sinn ist für die innere Befriedigung des Menschen notwendig. Sie ist nicht ein Fluch, aber die Nichtbeschäftigung ist ein Fluch für viele, für die arbeitslosen Armen wie für die müßigen Reichen. Für den christlichen Glauben besteht das Leben in aktiver Entsprechung, nicht in Passivität. Jede gute Arbeit hat letztlich ihre Würde darin, daß sie Gott einen willkommenen Dienst leistet. Die Arbeit hat einen tief sozialen Charakter; sie ist ein Aus-sich-Herausgehen und ein Hingehen zum anderen in Kommunikation und Dienst.

3. Wirtschaftsstrukturen können entweder behilflich oder hinderlich sein zu echtem Sinn für Mitmenschlichkeit in der menschlichen Gemeinschaft. Diese Einsicht kann uns daran erinnern, daß «Armut» nicht einfach besagt, daß man leiblich notwendige Güter entbehrt und darunter leidet. Sie betrifft auch *relative* Bedürfnisse. Selbst nachdem die Grundbedürfnisse aller Menschen gestillt sind, so daß Überleben und körperliches Leiden kein Problem mehr sind, dürfen wir die moralischen Auswirkungen krasser Vermögens- und Einkommensunterschiede nicht übersehen, da sie bei den Reichen eine Neigung zu Arroganz schaffen und bei den Armen einen Verlust an Selbstvertrauen mit sich bringen. Es ist sehr schwierig, über diese Schranken hinweg in der Menschheitsfamilie die soziale Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern in Gott aufrechtzuerhalten. Der Jakobusbrief bringt das prophetische Erbe des Alten Bundes und zugleich die ethischen Implikationen des Evangeliums zum Ausdruck, wenn er über die Bevorzugung des Reichen in der Kirche spricht: «Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenen Ringen und prächtiger Kleidung und auch ein Armer in schmutziger Kleidung kommt, und ihr blickt auf den Mann in prächtiger Kleidung und sagt: ‹Setz dich hier auf den guten Platz!› und zu dem Armen sagt ihr: ‹Du kannst dort stehen!› oder: ‹Setz dich zu meinen Füßen!› –, macht ihr dann nicht untereinander Unterschiede und

fällt Urteile in böser Absicht?» (2,2–4). Zwar waren zuweilen Arme und Reiche fähig, Seite an Seite zu leben und zu arbeiten, ohne durch diesen Kontrast sittlich oder geistlich Schaden zu erleiden. Aber geben wir zu, daß dies in der Welt, so wie sie ist, sehr selten vorkommt!

4. Die Wirtschaft führt zu wichtigen Machtbeziehungen. Die Kontrolle über die Produktions- und Verteilungsweisen ist oft der Schlüssel zu weiteren Formen der Gesellschaftskontrolle, mit Einschluß der Politik und der Regierung. Die ethische Behandlung von Wirtschaftsproblemen muß also auch auf die Ethik der Macht Bezug nehmen. Ich kenne kein Mittel, um sicherzustellen, daß alle gleicherweise an der Macht teilhaben, aber vom christlichen Glauben her läßt sich sehr viel sagen zugunsten einer breiten Machtverteilung und einer echt demokratischen Rechenschaftsablage über jegliche Machtausübung[8]. Nur so können wir die Gemeinschaft vor den Schäden unbeschränkter Selbstsucht bewahren. Und nur so können wir uns die oft vernachlässigte Weisheit derjenigen zunutze machen, deren Machtlosigkeit ihre Ansichten leicht übersehen ließ. Überdies wird die menschliche Würde durch verantwortliche Machtausübung erhöht und zum Teil erfüllt.

Machtfragen stehen im Zentrum der heutigen Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus: Wer soll die Produktionsmittel der Gemeinschaft kontrollieren und die wirtschaftlichen Entscheidungen fällen, von denen das Schicksal aller abhängt? Die Debatte wird sich noch einige Zeit fortsetzen, da sowohl der Kapitalismus als auch der Sozialismus unverantwortliche Formen von Wirtschaftsmacht in Erscheinung treten ließen. Doch bestehen wohl in bezug auf diesen Punkt relative Unterschiede zwischen typischem Kapitalismus und typischem Sozialismus. Selbst abgesehen von diesen weiten ideologischen Problemen und Systemen stehen Fragen der Machtverteilung und Machtverantwortung im Mittelpunkt der Dispute zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern in den Ländern des Westens und des Rufs nach einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung zwischen den reichen und den armen Nationen.

5. Auch die Definition des Privateigentums bringt wichtige ethische Fragen mit sich. Die Christen müssen das Eigentumsrecht als ein universales Recht bekräftigen, da das Eigentum den Grund legt zu einem ungehinderten Zugang zu den Möglichkeiten, die für das Gemeinschaftsleben erfordert sind, und zu deren Benutzung. Die Auseinandersetzungen zwischen dem Kapitalismus und dem Sozialismus und über das Eigentum haben letzten Endes mehr mit Machtfragen zu tun, denn nur das Privateigentum an den Produktionsmitteln wird von den Sozialisten abgelehnt, nicht aber das persönliche Eigentum, das man zum Leben benötigt. Auf jeden Fall ist die logische Grundlage für Eigentumsrechte nicht das herkömmliche Prinzip Lockes, wonach dieses Recht mit dem Arbeitsakt in Verbindung steht und das «Eigentum» nicht schon mit der Natur gegeben ist. Vielmehr ist die Grundlage dazu das viel radikalere Prinzip, das das universale Bedürfnis für Eigentum mit den weiteren Absichten Gottes in Verbindung bringt und behauptet, die Gemeinschaft habe die sittliche Pflicht, die Verhältnisse so zu ordnen, daß jedermann über genügend Eigentum verfügt.

Aus dem Vorhergehenden sollte erhellen, daß sich keine Methode ersinnen läßt, die ganz zuverlässige ethische Ergebnisse liefern wird. Viel hängt von den jeweiligen Wirtschaftsstrukturen und -möglichkeiten einschließlich des Standes der Technologie ab. Die Christen dürfen nicht hoffen, sie könnten zu der ethischen Lösung von Wirtschaftsproblemen beitragen, ohne daß sie sich die nötige Fachkompetenz erwerben, so wie umgekehrt Wirtschaftswissenschaftler und Politiker nicht annehmen dürfen, daß sie dies zustande bringen, ohne daß sie ernsthaft an die Werterwägungen denken, die über das bloß Wirtschaftliche hinausgehen.

VI. Das Problem der verbleibenden Ungewißheiten

Es ist jedoch noch die Frage zu lösen: Wie sollen wir mit den verbleibenden Ungewißheiten fertig werden? Wie sollen wir uns entscheiden und handeln, wenn wir im Zweifel sind?

Eine sehr hilfreiche Methode, die in der christlichen Moralreflexion manche Präzedenzfälle hat, besteht darin, daß man diejenigen anfänglichen Präsumptionen klärt, die mit zentralen sittlichen Werten am unmittelbarsten übereinstimmen, und im Zweifelsfall sich für sie entscheidet. Wirtschaftspraktiken und -politiken, die sittlichen Werten zu widerstreiten scheinen, sind gezwungen, die Beweislast zu übernehmen. Diese Last läßt sich nur dann tragen, wenn ein einleuchtender Beweis dafür erbracht werden kann, daß das Gute – so wie das Gute letztlich theologisch erschlossen wird – noch mehr Schaden litte, wenn man an der Präsumtion festhielte, statt sie aufgäbe.

Obschon sie nicht auf theologischen Voraussetzungen aufruht, hilft die vielberedete Gerechtigkeitstheorie von John Rawl[9] diesen Punkt zu verdeutlichen. Rawl tritt nämlich für das auf den ersten Blick sittliche Anliegen der sozialen Gerechtigkeit ein. Jeder unparteiische Beobachter, der nicht durch ein persönliches

Interesse an der Gesellschaftsstruktur voreingenommen ist, wird wohl bejahen müssen, daß eine gleichmäßige Verteilung der sozialen Wohltaten und Pflichten zu wünschen ist. Da aber die Wohlfahrt aller vielleicht davon abhängt, daß man gewisse Ungleichheiten in der Verteilung hinnimmt, wird selbst der Benachteiligtste vernünftigerweise die Ungleichheiten einer noch größeren materiellen Entbehrung vorziehen. Dennoch wird weiterhin der Grundsatz bejaht, daß Ungleichheiten der Prüfung unterzogen werden müssen, ob sie den am wenigsten privilegierten Mitgliedern der Gesellschaft dienen – nicht, wie gut sie den Privilegiertesten dienen.

Die gewissenhafte Verwendung der Präsumtion ist wohl auch der beste Weg, um mit dem Problem des «geringeren Übels» fertig zu werden, soweit man in der Wirtschaftswissenschaft auf es stößt. Wie weit sollen Christen Ungerechtigkeiten in der Wirtschaftsorganisation dulden, um wirksamer Lösungen willen, die relativ besser sind[10]? In ihrer allgemeinen Form beschränkt sich die Frage nicht allein auf kapitalistische oder sozialistische Länder, auf den Status quo oder auf revolutionäre Gesellschaften. Auf der einen Seite stoßen wir auf das Problem, daß materialistische Habgier und Statuskonkurrenz als Beweggründe verwendet werden, um zum gewünschten wirtschaftlichen Verhalten anzuspornen. Auf der anderen Seite treffen wir auf die Behauptung, eine autokratische, niemandem Rechenschaft schuldende politische Regelung sei notwendig, um die wirtschaftliche Stabilität und Produktivität unter dem Sozialismus zu gewährleisten.

In beiden Fällen muß die Beweislast den Praktiken und Politiken auferlegt werden, welche die sittliche Bestimmung des Menschen einengen. *Vielleicht* muß man die Habsucht *bis zu einem gewissen Grad* in Form spezifischer Anreize mobilisieren. *Vielleicht* muß man die politische Autokratie *in beschränktem Maße* und *eine Zeitlang* hinnehmen, um den Übergang zu größerer sozialer Gerechtigkeit unter gewissen Bedingungen zu sichern. Aber wir tun gut daran, die Beweislast sogar dem geringeren Übel aufzuerlegen. Die faustischen Abmachungen der «Linken» wie der «Rechten» können so leicht eher zu sittlichem Verlust als zu sittlichem Gewinn führen. Indem man solchen sittlichen Kompromissen eine strenge Beweislast auferlegt, fordern wir uns selbt und andere heraus, schöpferischer an Lösungen herumzustudieren, die es der Gesellschaft ermöglichen, sittlich zu wachsen und gleichzeitig sich wirtschaftlich zu entwickeln. Und doch bleiben wir fähig, uns realistisch mit einer Welt zu befassen, die uns oft zwingt, inmitten beängstigender sittlicher Dilemmas nach dem Bestmöglichen zu suchen.

[1] Vgl. C.J. Cadoux, The Early Church and the World (Edinburgh 1925); Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1911); Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tübingen 1945; jetzt auch als Siebenstern Taschenbuch 53/54 (Hamburg 1972/73); Jacob Viner, Religious Thought and Economic Society (Durham, N.C., 1978) und weitere Standardwerke.

[2] Vgl. J.P. Wogaman, Christians and the Great Economic Debate (London und Philadelphia 1977), worin Probleme der Wirtschaftsethik ausführlicher behandelt werden.

[3] Die Beziehung zwischen dem «Wertzentrum» und anderen Werten ist sehr einleuchtend behandelt worden von H. Richard Niebuhr, Radi-Monotheism and Western Culture (New York 1960).

[4] Dieser Punkt wird nahezu zu einer *reductio ad absurdum* geführt in der Formel des weltberühmten Wirtschaftswissenschaftlers Paul Samuelson, wonach «Glück gleich materieller Genuß/Wunsch» ist (Economics [New York ^{9}1973] 770). Die Utilitaristen des 19. Jahrhunderts, namentlich John Stuart Mill, sind in weitem Maß verantwortlich für die Konvergenz des hedonistischen Prinzips und der kapitalistischen Wirtschaft.

[5] G.E. Moore, Principia Ethica (Cambridge 1903). Moore war der Ansicht, daß das Gute eine unabhängig, intuitiv erfaßte Eigenschaft sei, die sich nicht aufgrund von irgendetwas anderem definieren lasse. Mein Angehen der Frage unterscheidet sich davon insofern, als ich das Gute auf einen metaphysischen oder theologischen Bezugspunkt beziehe, doch ich bin mit ihm der Meinung, daß es trügerisch oder zumindest überflüssig ist, das Gute mit irgendeiner anderen Eigenschaft, z. B. mit dem Vergnügen, zu identifizieren.

[6] Unter den katholischen Moraltheologen scheinen mir Josef Fuchs und Charles Curran in ihren Werken diesbezüglich besonders viel Dienliches zu sagen. Protestantische Autoren in der personalistischen Tradition von Boston wie z. B. Edgar S. Brightman, L. Harold de Wolf und Walter G. Muelder haben einen Zugang zum Sittengesetz ausgedacht, der mit Nutzen besehen werden kann.

[7] Die Formulierungen, die Karl Barth in seinen Ausführungen zu der Lehre von der Schöpfung gemacht hat, erscheinen mir besonders einleuchtend: «Die *Schöpfung* ist der *äußere* und nur der äußere *Grund des Bundes*, man darf wohl sagen: seine technische Ermöglichung, die Bereitstellung und die Ausstattung des Raumes, in welchem die Begründung und Geschichte des Bundes sich abspielen...»: Die Kirchliche Dogmatik III,1 Die Lehre von der Schöpfung (Zollikon-Zürich 1945) 107.

[8] Merken wir uns die einprägsamen Formulierungen über die «Verantwortliche Gesellschaft» an der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Amsterdam 1948). Diese definierte die «verantwortliche Gesellschaft» u.a. als «eine solche..., in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung der Macht verantwortlich sind»: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam... (Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf 1948), Bericht der III. Sektion, Nr. 14, S. 102.

[9] A Theory of Justice (Cambridge, Mass., 1971).

[10] In allgemeiner Form ist dies die Problematik des «relativen Naturgesetzes» oder des «sekundären Naturgesetzes».

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOHN PHILIP WOGAMAN

Ordinierter Pfarrer der Unierten Methodistischen Kirche; philosophisches Doktorat in Sozialethik an der Universität Boston; während fünf Jahren Professor an der University of the Pacific in Kalifornien; in den letzten vierzehn Jahren Professor für christliche Sozialethik am Wesley Theological Seminary in Washington (USA) und seit 1972 zugleich Dekan dieser Institution. Er war Vorsitzender der Amerikanischen Gesellschaft für christliche Ethik und ist Mitglied einer Reihe von ökumenischen Räten und Komitees; u.a. ist er seit der Gründung des Theological Consortium von Washington aktiv an dessen Leitung beteiligt. Neben weiteren Büchern und Aufsätzen veröffentlichte er: Christians and the Great Economic Debate (SCM Press, London 1977); USA-Titel: The Great Economic Debate: An Ethical Analysis (Westminster Press, Philadelphia); A Christian Method of Moral Judgment (London und Philadelphia 1976, 1977); Quality of Life in a Global Society (mit Paul McCleary) (New York 1978); The Population Crisis and Moral Responsability (Hg.), (Washington, D.C., 1973); Guaranteed Annual Income: The Moral Issues (New York und Nashville, Tenn., 1968). Anschrift: Wesley Theological Seminary, 4400 Massachusetts Avenue, N.W., Washington, D.C. 20016, USA.

John Lucal

Kirchennahe Organisationen der Entwicklungshilfe und ihr Pragmatismus

1. Zum Verständnis des Begriffes «Pragmatismus»

Das Wort «Pragmatismus» könnte von den meisten Lesern dieses Heftes, das sich mit der moralischen Dimension des Nord-Süd-Konfliktes beschäftigt, negativ verstanden werden. Nichtsdestoweniger wurde es von dem Komitee, das dieses CONCILIUM-Heft der Sektion «Moraltheologie» plante, ausdrücklich als Leitgedanke vorgeschlagen. Dieser Vorschlag impliziert ein Urteil über die Aussagekraft und Relevanz des Begriffes. Er steht allerdings in einem Kontext, in dem Spezialisten der Entwicklungshilfe und viele andere in der Kirche der Meinung sind, daß die zahlreichen kirchennahen Institutionen der Entwicklungshilfe im allgemeinen die vielen strukturellen Hindernisse, die der Entwicklung im Wege stehen, unterschätzt und verkannt haben und daß sie daher auf der Ebene eines jeden Entwicklungslandes und auf internationaler Ebene kaum geeignete Maßnahmen in Angriff genommen haben, um diese Hindernisse zu beseitigen. Diese Kritik impliziert, daß die kirchliche Entwicklungspolitik zu «pragmatisch» war, zu sehr ohne richtiges Konzept nur *ad hoc* arbeitete.

Aber man braucht «Pragmatismus» nicht unbedingt in diesem Sinn zu verstehen oder den Begriff auf eine opportunistische philosophische Schule oder Denkart zu beziehen. «Pragmatismus» kann in einem positiven oder wenigstens neutralen Sinn als ein konkretes Verhalten betrachtet werden, das es vorzieht, eher aus der Erfahrung zu lernen, als sich an starre Prinzipien zu halten, und das lieber die Aufgaben, die sich aufdrängen und die ausführbar erscheinen, in Angriff nimmt, als seine Energie in lange Überlegungen über alles, was theoretisch getan werden könnte, zu investieren. In diesem Sinn kann es kein Verbrechen sein, pragmatisch zu denken und zu handeln. Auf den nächsten Seiten wollen wir daher nicht einfach die negative Kritik an den Institutionen kirchlicher Entwicklungshilfe wiederholen, sondern eher kurz erklären, weshalb sie «pragmatisch» arbeiten. Denn schließlich sind diese Institutionen nur ein Faktor unter vielen, die die Entwicklung oder Nichtentwicklung beeinflussen, und sie haben mit denselben Schwierigkeiten zu tun, die alle anderen, die sich für Entwicklung engagieren, auch kennen. Sie versuchen auf ihre Weise bei den vielfältigen Anstrengungen der Menschheit mitzuarbeiten, um nicht nur das zu erreichen, was heute unmittelbar Entwicklung zu sein *scheint*, sondern auch um zusammen mit den anderen zu entdecken, wie eine authentische Entwicklung der Menschheit wirklich sein soll. *Eine der wichtigsten und interessantesten Aufgaben heute ist die «Entwicklung» der Theorie und der Praxis der Entwicklung!*

So wäre es ungerecht zu erwarten, daß Christen bei ihrer Entwicklungshilfe keine Fehler machen, daß sie im Gegensatz zu den anderen davon dispensiert wären, aus den gemachten Fehlern «pragmatisch» zu lernen! Auch sie gehen den schwierigen Weg des *Trial and error*, d.h. des Versuchens, Scheiterns und Gelingens, in ihrer beharrlichen Anstrengung, das, was wahre Entwicklung sein soll, mit Hilfe der «Guten Nachricht» Jesu für die Armen, in der Hoffnung auf

das Kommen seines Reiches auf dieser Erde und in der Solidarität mit all denjenigen, die ihm gehören, tiefer zu verstehen und besser zu verwirklichen. Denn die Botschaft Jesu zwingt uns, ungerechte Strukturen als «soziale Sünde» zu erkennen und zu benennen. Wenn kirchennahe Institutionen der Entwicklungshilfe sich schwer taten, die Beziehung zwischen dem, was als von Menschen verschuldetes Unrecht der Entwicklung im Wege steht, und dem Evangelium zu entdekken, dann kann man dasselbe auch von der Moraltheologie behaupten, denn auch diese überwand erst vor kurzem ihre doch sehr individualistische Fragestellung, um auch gesellschaftlichen Problemen ihre Aufmerksamkeit zu schenken.

2. Der Einfluß der kirchennahen Organisationen der Entwicklungshilfe

Wir möchten uns hier vor allem mit den wichtigsten nationalen kirchlich gebundenen, sowohl katholischen als auch evangelischen Entwicklungshilfeinstitutionen der Ersten Welt beschäftigen. Diese pflegen meistens hohe Geldsummen, die sie sowohl in großangelegten Werbekampagnen in der eigenen Kirche zusammentrugen als auch von der eigenen Regierung zur Verfügung gestellt bekamen, über verschiedene Projekte in den Entwicklungsländern zu verteilen. Es sind gerade diese Organisationen, die über das meiste Geld bestimmen können und die sowohl zu Hause als in den Entwicklungsländern relativ viel Macht und Einfluß ausüben können und ausüben. Das unterscheidet sie von den kirchlichen Organisationen auf Weltebene, die die Entwicklungshilfeaktionen der nationalen Organisationen, welche die eigentlichen finanziellen Mittel zur Verfügung stellen, koordinieren. Das unterscheidet sie auch von den Institutionen der unterschiedlichen Kirchen und ökumenischen Gremien und Räte, die sich vor allem der wissenschaftlichen Erforschung der Entwicklungsproblematik und einer Pädagogik der Befreiung widmen, und von den vielen nationalen und internationalen Gruppierungen und Zusammenschlüssen, die sich in irgendeinem Zusammenhang mit der Kirche über die Zukunft unserer Welt und die Beziehungen zwischen armen und reichen Ländern Gedanken machen.

Aber auch dann, wenn wir uns auf die großen nationalen kirchlichen Organisationen der Entwicklungshilfe beschränken, können wir nicht auf die vielen wichtigen Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen, eingehen. In diesem kurzen Aufsatz können wir über allgemeine Feststellungen in bezug auf diese Organisationen als Gruppe nicht hinausgehen, denn es wäre ja unmöglich, jede von ihnen auch nur kurz zu beschreiben. Noch weniger könnte man begründet darstellen und analysieren, wie jede von ihnen mit einem sich verändernden Verständnis von Entwicklung fertig wurde. Wir meinen aber, daß sich über diese Organisationen als Gruppe schon Vieles und Wichtiges sagen läßt und daß man, ausgehend von diesen Organisationen, auch Rückschlüsse auf die Gesamtheit der Entwicklungsanstrengungen der Kirchen ziehen kann.

Die großen Hilfsorganisationen kann man daher als kirchenbezogene national innerhalb des eigenen Landes organisierte, übernational in der Entwicklungsförderung anderer Länder tätige, sowohl auf wirtschaftlicher als auch auf sozialer und religiöser Ebene einflußreiche Institutionen bezeichnen. Weltpolitisch betrachtet sind sie «wichtige soziale Faktoren». Auch wenn sie nicht unmittelbar an den Verhandlungen zwischen den armen und reichen Ländern teilnehmen, spielen sie eine bedeutende Rolle im Nord-Süd-Dialog. Durch diese Organisationen fließen beträchtliche Geldsummen aus dem Norden in den Süden. Es findet sogar ein beschränkter Transfer von Technologie statt; man kann hierbei an die Aussendung spezialisierter Entwicklungshelfer denken. Das läßt sich natürlich nicht vergleichen mit der Höhe der Mittel, die staatlichen oder zwischenstaatlichen Organisationen zur Verfügung stehen. Es wäre auch naiv, jenen Organisationen einen wirtschaftlichen Einfluß zuzuschreiben, der dem von Konzernen oder dem internationaler Handelsabkommen auch nur nahe käme. Dennoch können sie durchaus die Entwicklungspolitik der eigenen Regierung sowie die Arbeit anderer, profaner Entwicklungshilfeorganisationen in bestimmtem Maße beeinflussen. Wahrscheinlich aber ist es weit wichtiger, daß sie durch die enorme Werbung und Publizität bei den großangelegten Sammelaktionen auf die öffentliche Meinung einwirken und diese ein Stück in ihrem Sinn prägen. Dadurch haben sie über diese öffentliche Meinung auch einen indirekten Weg, um die eigene Regierung dazu zu bringen, daß diese mehr finanzielle Mittel für die Entwicklungshilfe bereitstellt und ihre Entwicklungshilfeprogramme verbessert. Durch die Auswahl der Projekte, die sie finanzieren wollen, und durch die konkrete Verteilung der Gelder üben sie zudem im Süden nicht nur Macht aus und begünstigen dort meistens das, was den eigenen Vorstellungen entspricht, sondern sie prägen dadurch auch in positivem oder negativem Sinne, das sei dahingestellt, die Erwartungen und Vorstellungen der Armen. Zudem müßte es im Rahmen ihrer Möglichkeiten liegen, auf das Allerwichtigste hinzuarbeiten: daß in den reichen Ländern – und bei den reichen Eliten in den armen Ländern – ein Geist wirklicher Bereitschaft

zu einer effizienten Solidarität mit den Benachteiligten dieser Welt entsteht, daß man dadurch willens wird, das Tempo eines Fortschritts, der nur einem Teil der Welt auf Kosten des anderen zugute kommt, abzubremsen und neue Lebensstile entwickelt, die sparsamer mit den Reserven, die für alle bestimmt sind, umgehen. Wenn es der reichen Welt nicht gelingt, ihr Verhalten von sich aus in diese Richtung zu ändern, dann wird es sehr schwer sein, strukturelle Veränderungen auf Weltebene herbeizuführen.

3. Der Vorwurf der Trägheit der Organisationen

Seit über fünf Jahren kritisiert man diese Organisationen der Entwicklungshilfe, weil es ihnen nicht gelungen ist, mit der Entwicklungstheorie und Entwicklungspraxis, wie sie viele Experten inner- und außerhalb der Kirchen verteidigten, Schritt zu halten. Diese Kritik bezieht sich auf verschiedene Einzelvorwürfe.

Erstens hätten die Organisationen zwar die alte Vorstellung der Entwicklungshilfe von einer karitativen Notlinderung, deretwegen sie in den sechziger Jahren noch kritisiert werden mußten, überwunden, um zu einer Auffassung zu finden, in der sie Hilfe als Befähigung zur Selbsthilfe verstehen; dennoch hätten sie noch immer nicht genügend zu der Einsicht gefunden, daß sie in die Richtung von wesentlichen Änderungen der Gesellschaft mitarbeiten müßten, damit die strukturellen Hindernisse für die Entwicklung beseitigt werden.

Zweitens sähen diese Organisationen die Entwicklungsproblematik als ein Problem der Dritten Welt, betrachteten die Lösung dieser Problematik aber hauptsächlich als die Aufgabe der Ersten Welt. Durch diesen Dualismus werde die Unterentwicklung zu einem Phänomen, das man ausschließlich durch die Faktoren in der Dritten Welt selbst verursacht sieht, die schuld daran seien, daß die Dritte Welt nicht mit der allgemeinen Entwicklung der Menschheit mitgehalten habe. Wieder einmal werde hier das Opfer für das Verbrechen verantwortlich gemacht!

Drittens hätten auf diese Weise, so beanstandet die Kritik, die Organisationen der Entwicklungshilfe trotz all ihrer lobenswerten Anstrengungen der Nächstenliebe die Frage nach der Gerechtigkeit verdrängt, denn sie sagen nichts über das große Unrecht, das der Norden dem Süden sowohl in der Zeit des Kolonialismus als in der heutigen Zeit des Neokolonialismus angetan hat und antut.

Schließlich hätte die Arbeit dieser Organisationen sich zu wenig an der neueren Soziallehre der Kirche orientiert und sich zu pragmatisch der Entwicklungspolitik der eigenen Regierung im Norden, von der sie beträchtliche Geldsummen bekamen, angepaßt. Auf diese Weise hätten sie auch bei den eigenen Sammelkampagnen für eine Entwicklung ohne Gerechtigkeit gearbeitet und hätten dadurch dem prophetischen Zeugnis, das die Kirche zu geben verpflichtet ist, Abbruch getan. Aus Angst, unangenehme Wahrheiten sagen zu müssen und dadurch das Spendenaufkommen zu schmälern, hätten sie geschwiegen.

Das waren nur die wichtigsten Punkte der Kritik. Wer daran interessiert ist, diese Kritik besser und gründlicher kennenzulernen und auch Belege dafür zu finden, sollte das Buch von Jørgen Lissner, The Politics of Altruism. A Study of the Political Behaviour of Voluntary Development Agencies (Lutherischer Weltbund, Genf 1977) lesen. Der Autor dieses Aufsatzes verdankt diesem Buch sehr viel. Allerdings benutzt Lissner ein Quellenmaterial, das nicht über das Jahr 1975 hinausgeht. In den letzten fünf Jahren hat sich aber die Ansicht, die die hier besprochenen Organisationen über die Entwicklungshilfe vertraten, sehr geändert, sie haben über ihre Projekte und deren Ergebnisse nachgedacht, und vor allem haben sie auch ihre eigene Art und Weise, die Angehörigen ihrer Kirche über die Entwicklungsproblematik zu informieren und für sie zu interessieren, hinterfragt. Trifft in diesem Kontext auch für die letzten fünf Jahre der Vorwurf zu, diese Organisationen hätten mit der Entwicklungstheorie und mit der Entwicklungspraxis nicht Schritt gehalten?

4. Modelle der Entwicklung im Blick auf die Hilfe der Kirchen

Wie wir schon bemerkten, hat sich in den letzten zwanzig Jahren das Verständnis der Entwicklungshilfe und der Rolle, die kirchennahe Organisationen dabei spielen könnten, sehr geändert. Auch die Kritik muß man auf dem Hintergrund dieser Entwicklung betrachten, denn der Vorwurf besteht gerade darin, daß diese Organisationen in der Übernahme der neuen Einsichten viel zu langsam waren und daß es deshalb noch länger dauerte, bis diese Einsichten durch die Öffentlichkeitsarbeit dieser Organisationen der Entwicklungshilfe die öffentliche Meinung und über diese die Entwicklungspolitik der Regierungen beeinflußte. Natürlich vergeht immer eine Zeit zwischen der Gewinnung neuer Einsichten an der Front der wissenschaftlichen Forschung und ihrem Bekanntwerden beim breiten Publikum. Dennoch wird von der Kritik gefragt, ob in diesem Fall die Organisationen der Entwicklungshilfe durch die Trägheit ihrer Informationspolitik oder sogar bewußt verhinderten, daß die neuen Einsichten schnell genug weitergegeben wur-

Verschiedene Reaktionen der Christen in der reichen Welt auf das Problem des Hungers in der Welt				
	1	2	3	4
Problem:	Hunger	Unterentwicklung	Ausbeutung	Sünde (Entfremdung von Arm und Reich)
Bedürfnis nach:	Mehr Nahrung jetzt	Mehr Entwicklung	Mehr Gleichberechtigung	Wahre Gemeinschaft
Konkretes Bild:	Sterbendes Kind	Überschwemmungen, ausgedörrte Erde	Reicher, Großgrundbesitzer, hemmungsloser Konsum	Aufgeblähte Militärausgaben
Heilmittel:	Linderung der Not	Hilfe zur Selbsthilfe	Grundsätzliche Veränderungen auf wirtschaftl. und sozialer Ebene	Bekehrung, Reue und Umkehr auf allen Ebenen
Bibelstelle, bibl. Bild:	Guter Samariter, Mt 25	Parabel der Talente	Magnificat, Lk 4, Propheten des AT	Heilszeit, Jubeljahr, neue Schöpfung
Christl. Ideal, christl. Wert:	Nächstenliebe, Mitleid	Anteilnahme, Beteiligung, Dienst am Nächsten	Gerechtigkeit, Billigkeit, Freiheit	Nachfolge Jesu, Nachfolge seiner Armut
Antwort im eigenen Leben:	Hilfe durch Überschüsse: Geld, Nahrung	Geld, technische Hilfe, Versuche zu verstehen	Unterstützung der Befreiungsbewegungen, politischer Druck, Bewußtseinsbildung	Alternatives Leben, Gemeinschaft, einfacher Lebensstil
Langfristige Folge:	Abhängigkeit	Selbstvertauen	Umverteilung von Macht und Wohlstand	Arm und Reich finden zur eigenen Menschlichkeit
Variation eines alten Sprichwortes:	Gib dem Hungernden einen Fisch	Lehre ihn fischen	Verschmutze nicht länger den Strom, öffne den Fischern den Markt	Wir sind alle Bettler, aber Gott gibt im Überfluß
Richtung des geistlichen Pilgerweges:	→	→	→	

(Nach einem Schema von Charles Lutz)

	«Erziehung zur Entwicklung»: verschiedene Bedeutungen für die Christen der reichen Welt			
Ziel:	Linderung der Not in den armen Gebieten	Förderung von Entwicklungsprojekten dort	Beendigung von Unrecht, Ausbeutung und Unterdrückung überall	Ganzheitliche Befreiung aller
Mittel:	Ich zeige und sage es dir (weil du es ja nicht weißt)		Du und ich, wir suchen zusammen (Dialog)	
Innere Haltung:	Sympathie, Teilen	Sympathie, Teilen, Verstehen	Bewußtwerdung, Engagement, Kampf um Gerechigkeit	Integration von Glauben und Politik, Aktion und Kontemplation, Konflikt und Versöhnung

den, auch oder gerade dann, wenn sie anfangs doch Träger der Bewußtseinsbildung der Öffentlichkeit in Sachen Entwicklung gewesen waren. Um diese Frage zu klären, werden wir die Entstehung und die Entwicklung der von den Kirchen organisierten Entwicklungshilfe kurz skizzieren.

In seinem Buch übernimmt Lissner aus der Zeitschrift *One World* (Dezember 1975, S. 21) ein interessantes Schema, das die verschiedenen Antworten von Christen aus der reichen Welt auf das Problem des Hungers in unserer Welt darstellt und das man auch interpretieren kann als ein Schema der unterschiedlichen christlichen Antworten auf die Problematik von Unterentwicklung und Entwicklung. Wir möchten dem Leser empfehlen, sich dieses hier abgedruckte Schema anzusehen.

Die vier unterschiedlichen Antworten, die in diesem Schema dargestellt werden, stimmen überein mit vier Stufen in der Geschichte der Entwicklungshilfe. Auf jeder Stufe entspricht die Haltung der kirchennahen Hilfsorganisationen der Einstellung aller anderen, die mit Entwicklung, Entwicklungshilfe und Entwicklungspädagogik zu tun hatten.

4.1 Zwischenkirchliche Hilfe

Als die Kirchen des Nordens im vergangenen Jahrhundert ihre Missionierungsanstrengungen wie nie zuvor intensivierten, fingen sie auch damit an, die jungen Tochterkirchen, die im Süden entstanden und die sich selbst noch nicht tragen konnten, materiell zu unterstützen. Heute nennt man das *zwischenkirchliche* Hilfe. Diese Art der Hilfe brachte ihre eigenen Probleme mit sich, denn sie hat nicht nur den fremden Einfluß und die Abhängigkeit aufrechterhalten, sondern sie verstärkte diese, auch wenn sie nur als Hilfe für die spezifisch religiöse Aktivität der Missionskirchen gedacht war und keine gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Folgen beabsichtigte. In diesem Kontext muß man allerdings bemerken, daß schon auf dieser Ebene unterschiedliche Regierungen sich der Kontakte, Beziehungen und Kanäle zwischen den Kirchen bedienen konnten.

4.2 Karitative Hilfe

Eine zweite Art der materiellen Hilfe entstand, als die Kirchen sich bewußt wurden, daß sie ohne Rücksicht auf konfessionelle und religiöse Unterschiede für das ganzheitliche Wohl aller Menschen Verantwortung trügen und so berufen seien, «Kirche für die Welt» zu sein. Diese Hilfe können wir im Gegensatz zu der zwischenkirchlichen Hilfe eine *karitative* Hilfe nennen, denn sie entsteht aus der christlichen *caritas*, aus der Nächstenliebe, die den Christen dazu antreibt, jedem zu helfen, der leidet. Diese Hilfe entspricht der ersten Spalte unseres Schemas. Eine Form dieser Hilfe besteht darin, daß man denjenigen, die sich selbst nicht helfen können (Kranken, Alten, Behinderten, extrem Notleidenden...), beisteht. Dieser Beistand hat wenig mit Entwicklungshilfe zu tun, es sei denn, daß man davon ausgeht, daß das Elend vieler Völker dieser Erde eine hoffnungslose Situation ist, die man nicht verändern, sondern höchstens erleichtern kann. Armut und Unterentwicklung werden dann fatalistisch als unvermeidliche Gegebenheiten in dieser Welt hingenommen: «Arme werdet ihr immer unter euch haben.» In diesem Fall nimmt man keine wirkliche Möglichkeit der Entwicklung an, und man geht der Frage nach der Gerechtigkeit ganz aus dem Wege.

Eine andere Form der karitativen Hilfe ist die Katastrophenhilfe. Bei dieser Hilfe geht man davon aus, daß die Notlage abnormal und vorübergehend ist und man daher nur für kurze Zeit zu helfen braucht. In einigen Fällen mag dies stimmen, aber sehr oft offenbart sich die akute Notlage als eine Extremsituation, die aber in einem Dauernotzustand des chronischen Hungers, der Armut und der Unterentwicklung eingebettet ist. Es zeugt von der Kurzsichtigkeit vieler Christen, wenn sie Fälle der extremen Not als Pannen oder Unfälle, als nicht systembedingt, betrachten und wenn sie daher die Notwendigkeit von Langzeitprogrammen der effizienten Hilfe nicht sehen.

4.3 Hilfe durch Bereitstellung fehlender Mittel

Als viele kirchennahe Institutionen der Entwicklungshilfe besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegründet wurden, knüpften sie an dieses Konzept der karitativen Hilfe an, die schon vorher in vielerlei Formen von den Kirchen geleistet worden war. In den fünfziger Jahren aber nahm allmählich das Wissen um die Notwendigkeit internationaler Entwicklungsförderung Gestalt an. Die Vereinten Nationen riefen dann die sechziger Jahre als das erste Jahrzehnt der Entwicklung aus. Sehr vielen Christen und den meisten Organisationen fiel es schwer, sich von einem Konzept der karitativen Hilfe auf wirkliche Entwicklungshilfe umzustellen: von der Nahrungsmittelhilfe zu Projekten der Entwicklungshilfe, von Abhängigkeit zu Selbsthilfe und Selbstvertrauen, von der Haltung, die dem Hungernden einen Fisch gibt, zu einer Haltung, die ihm das Fischen beibringt (siehe die zweite Spalte unseres Schemas). Die Umstellung auf Entwicklungshilfe schloß aber gleichzeitig die Fortsetzung der älteren Formen der zwischenkirchlichen, karitativen und Katastrophenhilfe mit ein.

Der Vorwurf, daß diese Umstellung zu langsam geschah, ist ungerecht, denn schließlich gelang den

meisten Organisationen diese Umstellung noch innerhalb der ersten Entwicklungsdekade. Sie nahmen intensiv teil am Kampf gegen Unterentwicklung und Hunger. Viel Kapital und Personal gingen vom Norden in den Süden. Technisches Wissen wurde weitergegeben, Bildungsprogramme wurden entwickelt und ausgeführt. Im englischen Sprachbereich nennt man diese erste Form der Entwicklungshilfe oft *ressource aid*, Hilfe durch das *Zurverfügungstellen fehlender Mittel* (Kapital, Fachleute, Technologie, Wissen). Man hätte sich damals die Hilfe kaum anders vorstellen können. Die fehlenden Mittel sollten innerhalb der bestehenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen weitergegeben werden. Man dachte nicht daran, etwas für die Veränderung dieser Strukturen zu tun: man hielt diese entweder für befriedigend, oder wenigstens akzeptierte man sie als den vorgegebenen Rahmen, innerhalb dessen die Entwicklungshilfe stattzufinden hätte.

Entwicklungshilfe als Bereitstellung fehlender Mittel ist noch immer, trotz des Scheiterns zweier Entwicklungsdekaden, die Form der Entwicklungshilfe, an der der Norden sich vorherrschend orientiert. Charakteristisch für diese Hilfe, wie sie in den beiden letzten Jahrzehnten praktiziert wurde, ist: die Betonung der wirtschaftlichen Dimension und die entsprechende Vernachlässigung der politischen und sozialen, die Förderung einer beschleunigten Industrialisierung auf Kosten der Umwelt, der Transfer einer fortgeschrittenen Technologie, die der bestehenden Kultur und den gesellschaftlichen Strukturen der Entwicklungsländer nicht Rechnung trägt, die einseitige Bevorzugung der Investitionen aus dem Ausland und die entsprechende Kontrolle durch die multinationalen Konzerne, die Abhängigkeit von ihnen, die Schaffung und Begünstigung einer Elite im Süden im Rahmen der Theorie, daß der Wohlstand wohl von oben nach unten durchsickert und der Kuchen erst mal da sein muß, bevor er verteilt werden kann. Daher aber nahm man keine Rücksicht auf die Bedürfnisse der Bevölkerung in den Entwicklungsländern. Man stellte überhaupt nicht die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit. Der Wille, soziale Veränderungen einzuleiten, bestand kaum. Allerdings stimmt es aber auch, daß die Hilfe, die von kirchennahen Institutionen geleistet wurde, im allgemeinen dem Volk näher kam und in übersichtlichen Bereichen zu konkreteren Ergebnissen führte als die innerstaatliche Entwicklungshilfe. So war sie nicht im gleichen Maße wie diese verantwortlich für die Fehlleitung und die Fehlentwicklung der Entwicklungshilfe. Dennoch haben die kirchlichen Organisationen kaum geredet und gewarnt. Sie hätten auf die Frage der sozialen Gerechtigkeit aufmerksam machen oder das allgemeine System der Beziehungen hinterfragen können. Diese Chance wurde aber vertan.

Theoretisch hätte die Bereitstellung von Mitteln zur Entwicklungshilfe nicht mit einer solchen Fehlentwicklung zusammengehen müssen, aber in Wirklichkeit geschah das. Dies liegt zweifelsohne am theoretisch unzureichenden Konzept der Entwicklungshilfe, das bei der Analyse von Unterentwicklung und Entwicklung den strukturellen Faktor ausklammerte. Denn gerade die ungerechten Strukturen verhindern es, daß die bereitgestellten Mittel wirklich bei denen ankommen, für die sie eigentlich bestimmt sind. So werden weiterhin die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden.

4.4 Die Forderung nach einer Veränderung der Strukturen

Als die zweite Entwicklungsdekade 1970 anfangen sollte, war dieses Fehlkonzept der Entwicklungshilfe vielen deutlich geworden. Man forderte «die Neue Internationale Wirtschaftsordnung», die eine grundsätzliche Reform des Weltwirtschaftssystems sein sollte und die auch noch andere Veränderungen miteinschließen müßte wie eine Kontrolle der multinationalen Konzerne, die Förderung der Landwirtschaft und die Schaffung einer den Entwicklungsländern gemäßen Technologie, die Berücksichtigung der Grundbedürfnisse der Bevölkerung der Entwicklungsländer und ihre Beteiligung an politischer Verantwortung und Entscheidung, Bodenreform, weniger verschwenderischer und einfacherer Lebensstil im Norden... Wir kennen diese Forderungen der Gegenwart und brauchen sie daher hier nicht weiter zu beschreiben. Sie bedeuten den Ruf nach einer grundsätzlichen Änderung der Entwicklungshilfepolitik und nach einem radikalen Umdenken der nationalen und internationalen Entwicklungshilfeorganisationen. Im englischen Sprachraum spricht man hier von *structural aid*. Man könnte einfach von der *Forderung nach Gerechtigkeit auf Weltebene* reden. Sie entspricht der dritten Spalte unseres Schemas.

Viele lehnen dieses Konzept der Entwicklungshilfe ab, weil es politisch ist. Sie haben recht, es ist politisch, denn strukturelle Veränderungen sind nicht möglich ohne entschiedenes, radikales politisches Handeln. Viele Christen aber, besonders die, die sich Sorgen machen über die Zukunft der Menschheit und die sich aktiv für soziale Gerechtigkeit einsetzen, lassen sich immer mehr von der Richtigkeit dieses Konzepts überzeugen. Es sind diejenigen, die man dem «prophetischen Flügel» der Kirchen zurechnen kann, die fordern, daß die kirchennahen Organisationen diese

neue Sicht der Entwicklungshilfe übernehmen und danach handeln. Die Gerechtigkeit gebietet anzuerkennen, daß die Organisationen dies als Gruppe auch in den letzten fünf Jahren zu tun versuchen, wenn die Umstellung ihnen auch schwerer fällt und viel mühsamer geschieht als die vorherige Umstellung von der karitativen Hilfe auf die Bereitstellung der Möglichkeiten zur Selbsthilfe in den sechziger Jahren. Wie schwer die letzte Umstellung ist, kann man ablesen an der Art und Weise, wie diese Organisationen im eigenen Land das Bewußtsein der Entwicklungsproblematik zu beeinflussen versuchen. Hier bleibt man noch sehr oft bei den traditionellen Appellen an die christliche Nächstenliebe, die die Not der anderen lindern soll, während die eigenen Experten in ihren Analysen der Entwicklungsproblematik sehr wohl wissen um die Notwendigkeit struktureller Veränderungen und sich dies schon auf die Entscheidung darüber, welche Projekte konkret unterstützt werden sollen, und auf die Art der Unterstützung und die Planung ihrer Zukunft auswirkt.

Man sollte sich nicht darüber wundern, daß wenigstens die Experten im eigenen Denken schon weiter sind. Denn schon einige Jahre wird von verschiedenen Gruppen in den Kirchen dieses neue Konzept der Entwicklungshilfe vertreten, und zum Teil sind einige Gruppen in ihrem ethischen und sozialen Denken sogar weiter und wollen den Austausch in gegenseitiger Solidarität, der von der vierten Spalte unseres Schemas dargestellt wird. Daher sollte man sich die Frage stellen: Wie kommt es, daß man mit der Ausführung einer auf strukturelle Veränderungen orientierten Entwicklungshilfe noch nicht weiter ist?

Natürlich hat man schon versucht, diese Frage zu beantworten. So beschränkten sich die Organisationen auf einen behelfsmäßigen Pragmatismus der Entwicklungshilfe, weil sie es mit denjenigen, von denen sie ihr Geld bekommen, den Gläubigen und Regierungen der reichen Länder, nicht verderben wollten. Dadurch hielten sie das eigene Interesse am Überleben als Institution und an der Sicherung des Finanzaufkommens für wichtiger als ein radikales Engagement für Gerechtigkeit und Wahrheit. Wir halten aber diese Antwort in dieser Form für wenig gerecht. Denn wie alle anderen menschlichen Institutionen es auch tun, versuchen die kirchennahen Organisationen der Entwicklungshilfe ihre Prinzipien, Ideale und Ziele einerseits und die konkreten Bedingungen, unter denen sie leben und arbeiten müssen und die auch das legitime Eigeninteresse dieser Institutionen konstituieren, mit Hilfe des genannten und getadelten «Pragmatismus» zu versöhnen. Dies ist gar kein so leichtes Unterfangen. Daher macht es sich der Vorwurf des Pragmatismus zu einfach, denn er übersieht die konkreten Schwierigkeiten, mit denen die Organisationen als Instrumente ihrer Kirchen bei der Bewältigung einer so großen und komplizierten Aufgabe der allgemeinen Entwicklung auf Weltebene zu tun haben. Der Vorwurf überschätzt wohl auch die konkreten Möglichkeiten. Dennoch besitzt er einen Kern von Wahrheit, der zwar die pauschale Verurteilung der kirchlichen Entwicklungshilfe und deren Pragmatismus nicht zuläßt, der aber durchdacht werden soll. Wir möchten hier wieder auf das Buch von Lissner und auf die in diesem Buch vorgestellten Quellen hinweisen, weil dort die hier behandelten Fragen ausführlicher dargestellt werden, als uns das hier möglich ist.

5. Schwierigkeiten beim Übergang von einer auf die Mittel zielenden zu einer strukturorientierten Hilfe

Es ist deutlich, daß die kirchennahen Organisationen der Entwicklungshilfe ihr eigenes Ziel verfehlten, wenn sie sich von den Gläubigen im eigenen Lande entfremdeten würden. Denn sie wollen doch gerade bei diesen Gläubigen das Bewußtsein für die Probleme und Nöte der Menschen in den Entwicklungsländern wecken und die Unterstützung, die sie von diesen Gläubigen zur Behebung der Unterentwicklung, der Armut und des Elends bekommen, weiterleiten. Daher müssen sie in ihrem Denken weiter sein als die Gläubigen, damit sie diesen Orientierung geben können. Wenn sie aber zu weit und zu radikal weiterdenken, gelingt es ihnen nicht mehr, die Gläubigen zu beeinflussen, sie von dem Sinn der Spenden zu überzeugen und dieses Geld gezielt einzusetzen. Sie haben daher nicht die Freiheit, die diejenigen sich nehmen können und müssen, die das prophetische Element in der Kirche sind. Natürlich haben die Organisationen der Entwicklungshilfe die Aufgabe zu lehren, aber man kann nicht erfolgreich lehren und anderen helfen, offener und bewußter zu denken, wenn dieser andere zu seinem Lehrer kein Vertrauen haben kann, sich von ihm überfordert und überrannt fühlen muß. Jedes Lehren kann nur gelingen, wenn es der Aufnahmefähigkeit der Lernenden Rechnung trägt und ihren Horizont allmählich erweitert. Das hat gar nichts mit einem verderblichen Pragmatismus zu tun, sondern gehört zu den ersten Prinzipien der Pädagogik. Lissner geht breit ein auf diese Problematik eines richtigen Mittelweges zwischen dem erreichten theoretischen Stand bei einigen und der Rücksichtnahme auf die anderen, damit diese mitkommen (279–298). Die Organisationen der Entwicklungshilfe werden dadurch eingeengt, daß sie eine pädagogische Aufgabe

gegenüber dem Volk Gottes haben, das noch nicht den Schritt von der Einsicht in die Notwendigkeit, Hilfen zur Selbsthilfe zu geben, zu der Einsicht, daß strukturelle Veränderungen unabdingbar sind, getan hat.

Durch diese Feststellung werden wir gezwungen, unsere Frage neu zu stellen: Wie kommt es, daß die Gesamtheit der Christen noch nicht so weit ist, die Notwendigkeit struktureller Veränderungen einzusehen? Man kann hier nicht antworten, das sei so, weil die Organisationen der Entwicklungshilfe die Christen der reichen Welt nicht genügend aufgeklärt haben, denn dann denkt man im Kreis. Andere prägen in der Kirche viel mehr das moralische Bewußtsein der Gläubigen als die Vertreter der Organisationen der Entwicklungshilfe: Kirchenleiter, Prediger, Theologen, Laienorganisationen, kirchliche Gremien, die sich mit Mission und Dritter Welt befassen. All diese sind auch mitverantwortlich, wenn das Problembewußtsein in Sachen Entwicklungshilfe noch nicht weiter gereift ist.

Wenn man behauptet, daß die erwähnten Personen und Gruppen weit mehr hätten tun können für die Entwicklung eines reiferen Problembewußtseins bei den Gläubigen, dann macht man nur eine allgemeine Feststellung über die Natur des Menschen, der immer Besseres und mehr hätte tun können. Man unterschätzt allzu leicht die Arbeit, die hier geleistet worden ist, und die Schwierigkeiten, die diese Arbeit behinderten. Denn nicht nur sollten die Kirchen Wege finden, mehr für die Bewußtseinsbildung der Gläubigen zu tun, sondern diese Bewußtseinsbildung selbst wird immer schwieriger. Es war weit leichter, in den sechziger Jahren darzulegen, wie wichtig es ist zu helfen, damit die Notleidenden sich selbst helfen können, statt daß ihnen nur Nahrungsmittel geschenkt werden, als es heute ist, die Gläubigen zu überzeugen, daß die Weltwirtschaftsordnung geändert werden muß und auch wir unseren Lebensstil ändern sollten, damit Gerechtigkeit auf Weltebene möglich wird.

Diese Herausforderung der achtziger Jahre sollte sorgfältiger durchdacht werden, als dies bis heute der Fall war. Es steht nirgendwo geschrieben, daß jeder Schritt der Menschheit auf dem Weg zu mehr Wohlstand und Gerechtigkeit für alle gleich schwierig oder gleich leicht sein muß. Heute ist der nächste Schritt sehr schwierig, erstens weil die Betonung der Notwendigkeit struktureller Veränderungen eine Forderung nach sozialer Gerechtigkeit ist. Es scheint den Christen leichter zu sein, sich auf der Ebene des persönlichen Gewissens und des eigenen Gefühls zu Taten der Nächstenliebe bewegen zu lassen, als sich für Fragen der sozialen Moral zu interessieren.

Zweitens kann es keine strukturellen Veränderungen geben, wenn man sich dafür nicht politisch engagiert. Durch die Forderung nach strukturellen Veränderungen werden so die Praxis und die Theorie der Entwicklungshilfe *politisiert*. Man kann sich aber nicht politisch engagieren, ohne daß man sich politisch entscheidet. Dies bringt auch die Entscheidung für eine politische Ideologie mit sich, die das eigene Handeln orientiert. Die Kirchen des Nordens wünschen sich aber nicht in einer bestimmten politischen Richtung zu engagieren und möchten auch nicht mit einer bestimmten politischen Ideologie in Zusammenhang gebracht werden. Diese Haltung geht zurück auf eine historische Erfahrung: sie hat ihre guten Gründe. Sie wird sich vielleicht aus noch besseren Gründen ändern müssen.

Dieses Problem ist aber zu schwierig und zu umfassend, als daß wir es hier diskutieren könnten. Es liegt übrigens auch nicht in der Verantwortung der Organisationen der Entwicklungshilfe, dieses Problem zu entscheiden. Das Beste, was sie tun können, ist, aus den konkreten Situationen mit den konkreten Möglichkeiten das Maximum an erreichbarem sozialen Nutzen und an sozialer Veränderung herauszuholen und dabei so weit wie möglich zu vermeiden, sich ideologisch oder politisch vereinnahmen zu lassen. Aber gerade das ist doch *pragmatisches* Handeln!

Auf die anderen Vorwürfe gegen die kirchennahen Organisationen der Entwicklungshilfe kann kürzer geantwortet werden. Es stimmt, daß sie sich einige Male dadurch, daß sie größere Geldbeträge ihrer Regierungen annehmen, bewußt oder unbewußt zu Instrumenten der Außenpolitik dieser Regierungen machen ließen. Es stimmt, daß sie sich in ihrer Entwicklungspolitik oft zu sehr von weltlichen Vorstellungen von Entwicklung und menschlichem Glück und Wohl auf Kosten authentisch christlicher Werte leiten ließen. Ohne die Geldbeträge, die sie von der eigenen Regierung zur Verfügung gestellt bekamen, hätten sie aber viel weniger für die Linderung der Not tun können. Daher war die Versuchung groß. Man kann sich allerdings fragen, weshalb es dann eigenständige, kirchliche Entwicklungshilfeorganisationen neben den staatlichen oder denen auf privater, freiwilliger Basis geben sollte.

Die kirchennahen Entwicklungshilfeorganisationen haben auch der Versuchung bürokratischer Aufblähung nicht widerstanden. Gelegentlich bauten sie Repräsentationsbauten und konkurrierten mit den anderen in Werbeaufwand und in Managementgebaren. Sie suchen Prestige und Anerkennung für sich selbst als Spezialisten der Weltprobleme und der Entwicklungsländer. Dennoch haben sie bei den eigenen

Regierungen kaum die eigenen Standpunkte dieser Entwicklungsländer vertreten oder versucht, die Fehler der nationalen Entwicklungspolitik zu benennen und zu kritisieren. Über das unmoralische Gebaren einiger multinationaler Konzerne haben sie diskretes Schweigen bewahrt. Lissner hat allerdings dargelegt, daß diese Haltung nicht so sehr von Beweggründen eingegeben wurde, die zu tadeln wären, als von dem Wunsch, sich aus Diskussionen und Konflikten herauszuhalten, die das eigene Wirken beeinträchtigt hätten (121–124). Ihr Verhalten gegenüber den Partnern aus den Entwicklungsländern war nicht immer frei von einem herablassenden Paternalismus und von einem kulturellen Imperialismus, durch die sie den Partnern aus dem Süden Entwicklungsmodelle, Wertvorstellungen und Arbeitsmethodik und -besessenheit aus dem Norden aufdrängten.

Wir wollen hier diese Mängel und Unzulänglichkeiten nicht verteidigen, es sei denn, um darauf hinzuweisen, daß sie eher die Folgen menschlicher Schwäche, «Pragmatismus» im schlechten Sinn des Wortes, als Folge eines schlechten Willens sind, daß auch die allermeisten nichtkirchlichen Entwicklungshilfeorganissationen dieselben Fehler machen und daß die kirchennahen Organisationen ihre Fehler öfter zugegeben haben und versuchten, sie abzustellen. Das Gute, das auf sie zurückgeht, gleicht übrigens reichlich die Fehler und Unvollkommenheiten aus. Die kirchennahen Entwicklungshilfeorganisationen gehören der Kirche an. Sie sind nicht viel besser und nicht viel schlechter als die Gesamtheit des Volkes Gottes im Dienst an der Welt. Wenn sie in Zukunft entschiedener und christlicher die Entwicklungsproblematik angehen wollen, dann brauchen sie dazu die Unterstützung und die Mitarbeit der ganzen Kirche und der vielen Ortskirchen in der einen großen Kirche. Dazu muß aber die Kirche selbst sich verändern und entwikkeln. Die Herausforderung, soziale Gerechtigkeit durch die Veränderung der Strukturen herzustellen, ist keine leichte Aufgabe: alle müssen mit all ihren Kräften daran teilnehmen. Das setzt voraus, daß die Kirche die soziale Dimension des Evangeliums in ihrer Verkündigung besser und deutlicher darstellt, daß die offiziellen Verantwortlichen und die mehr prophetisch Engagierten und Inspirierten Wege finden, miteinander zu reden und sich zu begegnen, daß die Entwicklungshilfeorganisationen besser zusammenarbeiten, daß alle sich, so gut sie können, für eine Veränderung der ungerechten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse einsetzen. Es geht hier um nicht weniger und nicht mehr als um die Sendung der Kirche in der Welt.

6. Für eine neue Basis: Solidarität

Die Zukunft ist nicht vielversprechend. Unsere Welt ist voller Konflikte, die gewaltsam ausgetragen werden. Die Spirale der gegenseitigen militärischen Bedrohung und Aufrüstung droht die Menschheit zu vernichten. Die Unterdrückung der Armen zur Stabilisierung sozialer Ungerechtigkeit nimmt zu, und der Norden bleibt gleichgültig gegenüber den Problemen des Südens, während die wirtschaftliche Lage sich besonders im Süden verschlechtert. Es ist zweifelhaft, ob in einer solchen Atmosphäre der Verteidigung der eigenen Interessen, der Selbstsucht, der Angst und des Hasses wirkliche Strukturänderungen noch möglich sind. Der Ruf nach mehr Gerechtigkeit für alle droht zu verhallen. Die einzige Lösung scheint darin zu liegen, daß der Gedanke universaler Solidarität als Basis gegenseitiger und brüderlicher Hilfe mit allen Kräften, überall wo dies möglich ist, so schnell wie möglich verbreitet wird. Dieses Ideal von Solidarität, das Gerechtigkeit durch entschiedene, von einer authentischen Liebe inspirierte Anstrengungen herstellen will, ist schon in verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche lebendig. Die kirchennahen Organisationen der Entwicklungshilfe könnten viel besser wirksam für eine Veränderung der Strukturen arbeiten, wenn an der Stelle eines allgemeinen Klimas des Hasses der Wille zur Solidarität herrschen würde. Wir werden abwarten müssen, ob sie selbst eine solche Solidarität als Voraussetzung für die Bereitschaft anstreben, auf grundsätzliche Veränderungen in dieser Welt hinarbeiten und ob schließlich solche Veränderungen tatsächlich gelingen werden. Inzwischen aber können wir dessen sicher sein, daß, was auch in nächster Zukunft geschehen wird, die Entwicklungshilfeorganisationen sehr «pragmatisch» arbeiten werden. Alles andere wäre zu unsicher.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

JOHN LUCAL

Geboren in Chicago (USA). Studium der politischen Wissenschaften in Harvard und Georgetown. 1951 Jesuit. Zwei Jahre Lehrtätigkeit in Äthiopien. Lizentiat der Theologie und M.A. der Philosophie. Promovierte an der Columbia University (New York) über ein Thema aus dem Bereich «internationale Beziehungen». In New York auch Mitherausgeber der Wochenschrift der Jesuiten, *America*. Berater der Ständigen Vertretung (Beobachterstatus) des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen. Zur Zeit Generalsekretär des gemeinsamen Komitees des Heiligen Stuhls und des Weltrates der Kirchen für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX). in Genf. In dieser Funktion viele Kontakte mit sowohl protestantischen als auch katholischen Organisationen der Entwicklungshilfe. Herausgeber von *Church Alert*, Veröffentlichungsbulletin von SODEPAX. Anschrift: SODEPAX, Centre Oecuménique, Case Postal 66, 150 Route de Ferney, CH-1211 Genève 20.

Gustavo Gutiérrez

Die Gewalt eines Systems

Die Armut, in der zwei Drittel der Menschheit leben, ist ein menschliches Problem, das schwerwiegende *Auswirkungen und Infragestellungen für das christliche Gewissen* mit sich bringt[1]. Es handelt sich nicht nur um eine wirtschaftliche oder gesellschaftliche Angelegenheit, sondern um eine Frage der Gerechtigkeit und Liebe, um die Frage einer ethischen Forderung also. Mit dieser Aussage wollen wir uns weder auf die ruhige Ebene der Prinzipien begeben noch einer oberflächlichen, neutralen Harmonisierung mit anderen menschlichen Anliegen den Boden bereiten, noch uns auf einen Appell im Hinblick auf persönliche Verhaltensweisen beschränken. Wir verbinden damit vielmehr die Absicht, die Radikalität dessen deutlich zu machen, was auf dem Spiel steht: nämlich der Sinn des menschlichen Lebens und des gemeinsamen Abenteuers der Menschheit selbst. Eine größere Rationalität des Wirtschaftsgeschehens oder eine bessere Organisation der Gesellschaft sind lediglich der – allerdings unverzichtbare – Ausdruck einer menschlichen Haltung von anderer Qualität: Ein Ausdruck, aber – in einer Kreislaufbeziehung – auch eine Bedingung für das Entstehen dieser anderen menschlichen Qualität. Wenn man all dies unter einem spezifisch theologischen Blickwinkel betrachtet, gelangt man zu der Behauptung, daß das vom Vater immer angebotene Gnadengeschenk der Kindschaft nur in der Bemühung angenommen wird, eine echte menschliche Brüderlichkeit in der Geschichte aufzubauen. Gerade deshalb, weil es Verheißung und Gnade ist, ist das Reich Grund für und Forderung nach Gerechtigkeit und Freiheit, Frieden und Liebe.

Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Liebe, große Worte, die ständig für die Interessen jener mißbraucht werden, die sie verleugnen und sich selbst verweigern, indem sie eine Gesellschaftsordnung auf der Ausbeutung und Ausplünderung der Mehrheit des Volkes aufbauen. Um so erstaunlicher, daß nach wie vor diese Begriffe unbeirrt tiefe Sehnsüchte der Menschheit zum Ausdruck bringen, zu großmütigen Taten anstiften und historische Bewegungen prägen. Aus der Sicht der armen Länder wird immer klarer, daß diese Sehnsüchte die Wege bezeichnen und bereichern, die zur Verteidigung einer grundlegenden Errungenschaft führen: *des Rechts auf Leben*. Dies ist in der Tat das letzte Feld, auf dem sich die Diskussion über Wirtschafts- und Gesellschaftsfragen, der Kampf um die Befreiung, der Aufbau einer gerechten Gesellschaft und das evangelische Zeugnis der Liebe Gottes in den Ländern der Dritten Welt abspielt. Es ist eine einfache, elementare Ebene, aber auf ihr ereignet sich das alltägliche Schicksal des Armen. In einem von mehr als tausend in meinem Land Peru arbeitenden Ordensfrauen und Priestern unterzeichneten Text wird folgende Begebenheit berichtet: Bei der wöchentlichen Reflexionsversammlung einer Vorortgemeinde sagt eine betagte Dame: ‹Nachdem ich nun schon ziemlich lange lebe, bereite ich mich auf den Tod vor; wir Alten sind dem Tod näher.› Eine junge Frau erwidert sofort: «Nein, Großmütterchen, so war es früher, heute sind die Kinder dem Tod näher.»[2] Sich dessen bewußt werden heißt, der Sache auf den Grund zu kommen.

Die Verteidigung des Lebens ist in der christlichen Tradition immer eine der großen Angelpunkte ethischen Verhaltens gewesen. Auch wenn diese Einstellung von einer gewissen Ambivalenz nicht frei ist[3], bleibt sie doch als Grundforderung bestehen; aber die Situation der armen, ausgeplünderten, beiseitegeschobenen, hungernden Massen der Welt stellt eine Forderung nach größerer Radikalität und Konsequenz dar. Sich dessen bewußt zu sein, bedeutet im übrigen für die Kirche eine Bedingung für ihre Glaubwürdigkeit bei ihrer Verteidigung des Rechts auf Zugang zum Leben, bei ihrer Ablehnung der militärischen Auseinandersetzung als Lösung internationaler Konflikte und anderer Angriffe auf das menschliche Leben.

Auf diesem letzten Feld von Leben und Tod entscheidet sich der Sinn, den die Armen und Unterdrückten ihrem Kampf um eine vollständige Befreiung geben, der keine menschliche Dimension fehlt. In die Dialektik zwischen Glaubensleben und materiellem Leben (dem Bereich der Ausplünderung des Armen und der Verletzung seiner elementarsten Rechte), zwischen dem Glauben an die Auferstehung und dem zeitlichen Tod hinein treten die Anklage gegen die Sünde eines Unterdrückungssystems und das ethische Verhalten der Jünger Christi.

I. Eine Situation der Sünde

Die armen und unterdrückten Mehrheiten der Länder der Dritten Welt leben in einer Situation ständiger Verletzung ihrer elementarsten Menschenrechte. In Lateinamerika, dem mehrheitlich armen und zugleich christlichen Kontinent, ist dies als ein Zustand «institutionalisierter Gewalt» gekennzeichnet worden[4]. Gewalt in der Tat, denn es handelt sich um die Leugnung und Verachtung des menschlichen Lebens. Diese Situation ist um so schlimmer, als wir es nicht mit einer

gelegentlichen oder vorübergehenden Erscheinung zu tun haben, sondern mit einem institutionalisierten Gesellschaftssystem, das auf dem Tod des Armen zum Nutzen – und Reichtum – einiger weniger aufbaut.

Diese Ausdrücke mögen in den Ohren derjenigen stark und vielleicht sogar übertrieben klingen, für die diese Tode statistisches Material und nicht Inhalte täglicher Erfahrung sind. Es ist aber dringend nötig, diese alltägliche Tatsache in ihrem für jeden Menschen und jeden Christen skandalösen, herausfordernden Charakter erkennbar zu machen[5].

Diese Realität des Todes, der «institutionalisierten Ungerechtigkeit» und «ständigen Verletzung der menschlichen Würde» bezeichnet, wie die Bischofskonferenz von Puebla sagt, nicht nur die von Hunger, Krankheit, Analphabetismus und Mangel an Freiheit geprägte Situation der Völker Lateinamerikas. Zu dieser *Bedrängnis (opresión)* tritt die *Unterdrückung (represión)*, die von den Verteidigern der herrschenden Gesellschaftsordnung bei jedem Versuch, deren Privilegien in Frage zu stellen, gegen sie praktiziert wird[6]. Dies macht die Situation noch härter und konfliktreicher, öffnet uns aber auch die Augen dafür, daß wir nicht die ganze Realität im Blick haben, wenn wir uns darauf beschränken, sie zu beschreiben. Es ist erforderlich, die Ursachen zu ergründen; denn sie erklären die Härte der Repression; sie nicht zu analysieren heißt, sich der Möglichkeit zu begeben, die ethische Forderung nach Veränderung eines unmenschlichen Zustands zu verwirklichen. Aus diesem Grund kritisieren sowohl Medellín als auch Puebla die Situation der Armut als Ergebnis der herrschenden Gesellschaftsordnung, als Resultat einer sozioökonomischen Struktur, mehr noch, als Konsequenz eines «Strukturkonflikts», in dem der Reichtum weniger auf Kosten der Armut vieler zustande kommt[7]. Es handelt sich um Ursachen, um einen Konflikt noch raffinierterer Art auf der Ebene des internationalen Kapitalismus: äußere Abhängigkeit, multinationale Konzerne usw.

All dies meint das in Medellín und Puebla als «Situation der Sünde» oder «soziale Sünde» Gekennzeichnete. Wir haben es hier mit einem theologischen Urteil über eine gesellschaftliche Realität zu tun. Zu der Behauptung einer Situation des Bruchs der Freundschaft mit Gott und der Menschen untereinander, das heißt, der Sünde, gelangt man nicht auf dem Weg einer sozioökonomischen Analyse. Für diese Überlegung muß man einen anderen Gesichtspunkt heranziehen. Wenn die Armut, die von der zum Gesellschaftssystem gewordenen Ungerechtigkeit hervorgerufen wird, eine Sünde ist, dann darum, weil diese Situation dem von Jesus angekündigten Reich entgegensteht. Sie steht ihm entgegen, und zwar hier und heute. Die Annahme des Geschenks des Reiches in der Geschichte führt zu der Notwendigkeit, eine menschliche und gerechte Gesellschaft aufzubauen, andernfalls akzeptiert man eine Situation der Sünde und beteiligt sich an ihr.

Wenn es in dieser Hinsicht in der Perspektive der Theologie der Befreiung etwas Konstantes gibt, dann ist es ihre Ablehnung des naiven Optimismus der Fortschrittstheologien, die der Sünde innerhalb des geschichtlichen Dramas der Menschheit nicht den ihr gebührenden Ort zuweisen. Aber es geht nicht um die Sünde als private, intime Wirklichkeit, die man zugibt, soweit sie lediglich einer «spirituellen» Erlösung bedarf, aber ohne die Gesellschaftsordnung in Frage zu stellen, in der man lebt. Wir haben es vielmehr mit der Sünde als gesellschaftlicher, geschichtlicher Tatsache, als mangelnder Brüderlichkeit und als Bruch der Freundschaft mit Gott und in der Folge als innerer, persönlicher Zerrissenheit zu tun. Die Sünde zeigt sich in bedrückenden Strukturen, in der Unterdrückung und Ausplünderung von Völkern, Rassen und Gesellschaftsklassen; was sich dem Reich der Liebe und des Lebens entgegenstellt, erscheint so als die letzte Wurzel einer Situation von Ausbeutung und Ungerechtigkeit.

Diese Grundaussagen wollen die zuvor genannten strukturellen Ursachen der Armut nicht einfach überspringen. Es geht lediglich darum, an das Urteil zu erinnern, das diese Situation angesichts der Hoffnung des Reiches verdient; es geht also darum, die menschliche Wirklichkeit in ihrer ganzen Vielfalt und Tiefe zu erfassen. So traditionell dies auch aussehen mag, eine Ethik aus der Sicht einer theologischen Reflexion über die Befreiung darf nicht vergessen, welche Rolle die Sünde, die Verleugnung des Gottes der Liebe in der Zurückweisung des Bruders, in ihren Analysen und Vorschlägen spielt. Das Gesellschaftssystem, das den Tod sät, wird im Lichte des Reiches des Lebens in all seiner Grausamkeit und Perversität gesehen. Diese Wahrnehmung ist in letzter Zeit schärfer geworden, aber sie hat historische Vorbilder.

II. Gold und Tod

Im 15. und 16. Jahrhundert findet ein äußerst wichtiges Ereignis in der Geschichte der Menschheit statt: die Begegnung von Völkern, die bis dahin getrennte Wege gegangen waren. Dies führte – dank Franz von Vitoria und anderen – zu neuen Perspektiven eines Völkerrechts und eines internationalen Rechts. Man versuchte so auf ethischen Grundlagen die Beziehung

zwischen verschiedenen Nationen zu regeln. Es ist interessant, diese Anfangsmomente zu erwähnen, denn oft wird das, was in Amerika, dem damaligen Indien, geschah, für den Ausgangspunkt dieser Reflexion in Sachen internationaler Moral gehalten. In Wirklichkeit aber ging das, was an der indianischen Erfahrung am wertvollsten und evangelischsten war, nicht in diese Arbeit ein.

Neunzehn Jahre lang litten die Bewohner des sogenannten Indien bereits unter der Besetzung, der Mißhandlung, der Ausbeutung und dem Tod durch jene, die sich von ihrem eigenen Standpunkt aus, dem der «christlich-abendländischen Kultur», für die Entdekker dieser Länder hielten. Das Leiden der Indios, die von denjenigen, die nur danach trachteten, «mit dem Blut jener Elenden reich zu werden», behandelt wurden, «als seien sie unnütze Tiere», dies Leid veranlaßte eine Gruppe von spanischen Ordensleuten, «das Recht mit der Tatsache zu verbinden». Das heißt, es brachte sie dazu, die Reflexion mit der Kenntnis der Situation zu verknüpfen und jene Unterdrückung mit dem «Gesetz Christi» zu vergleichen[8].

In berühmten Predigten prangern sie die Unterdrückung an, denen die Indios ausgesetzt waren. Ihre Ideen wurden, wie immer in solchen Fällen, als neu und gefährlich eingeschätzt, abgesehen davon, daß sie – so sagten der König von Spanien und selbst der Superior dieser Ordensleute im Mutterland – im Gegensatz zu dem Ziel der Erlösung in Jesus Christus stünden. Hier ist nicht der Ort, um diese Diskussion im einzelnen wiederzugeben, aber es ist durchaus wichtig, den Sinn zu ergründen, den diese Mönche ihrer Verteidigung der Indios geben.

In Briefen nach Spanien greifen die Dominikanerpatres das Gesellschafts- und Wirtschaftssystem an, das sich zu etablieren begann, und erklären, es stehe im Widerspruch zu den göttlichen Gesetzen, den Naturgesetzen und den menschlichen Gesetzen. Sie glauben, dies auf vielfältige Weise belegen zu können, aber statt irgendwelcher Überlegungen erscheint ihnen eine handfeste Tatsache als der beste Beweis: «All diese Indios sind bereits oder sie werden an Leib und Seele und in ihrer Nachkommenschaft zerstört..., so daß sie weder Christen sein noch leben können». Wir haben hier einen Ausgangspunkt der Argumentation zugunsten des Indios, der später von Bartolomé de las Casas wieder aufgenommen wird und häufig bei all jenen anzutreffen ist, die den Standpunkt des Unterdrückten einnehmen: die Tatsache des ungerechten Todes des Armen.

Die Dominikaner verlangen also die Befreiung der Indios: «Daher scheint uns, daß sie der Gewalt der Christen entzogen und in die Freiheit entlassen werden müssen»; und in aller Klarheit stellen sie fest, bei der Ausbeutung, der sie ausgesetzt seien, sei es für die Indios besser, zu ihrer ursprünglichen Situation zurückzukehren. Dies aus zwei Gründen. Einmal, «weil sie, auch wenn sie für ihre Seele keinen Gewinn hätten, wenigstens an Leben und zeitlicher Vermehrung gewönnen, was immerhin besser ist, als all dies zu verlieren». Eine gewagte Behauptung, die soviel heißt wie: die Freiheit und leibliche Gesundheit der Ungläubigen ist mehr wert, als aus ihnen gefangene, dem Tod geweihte Christen zu machen; oder mit Worten, die mehr an Las Casas erinnern: besser ein ungläubiger Indio, der lebt, als ein christlicher Indio, der tot ist. Niemandem entgeht der «Materialismus» dieser Auffassung, aber diese Mönche fühlen sich in großer spiritueller Freiheit mehr vom Evangelium und dem, was sie in Indien sehen, gedrängt als von den Distinktionen und Rangordnungen, welche die Theologen eingeführt haben.

Nicht weniger bedeutsam ist der zweite Grund. «Weniger schlimm ist es», so schreiben die Dominikaner, «wenn die Indios in ihren Gebieten so bleiben, wie sie sind, als den Namen Christi so zu lästern, wie er bei den Ungläubigen gelästert wird». Den Namen Christi lästern genau jene, die die Indios ausbeuten und – wie die Missionare sagen – eher als mit dem Ziel, Indien zu bevölkern, «gekommen sind, um es zu entvölkern». Schwerlich kann daher der Encomendero (Statthalter einer Indianersiedlung) die ihm anvertrauten Indios im christlichen Glauben unterrichten, «denn wie soll derjenige den Ungläubigen im Glauben unterweisen, der ihn für sich selbst nicht kennt und, was noch schlimmer ist, ihn nicht praktiziert». Den Glauben nicht zu praktizieren ist schlimmer als ihn nicht zu kennen, oder genauer gesagt, heißt in Wirklichkeit, ihn nicht zu kennen, denn den Armen auszubeuten bedeutet, den Glauben an Jesus Christus zu verleugnen. Der Blickwinkel des Armen und des Unterdrückten holt uns immer aus der Welt der abstrakten Prinzipien heraus, um uns ohne Entrinnen auf den anspruchsvollen Boden der Praxis zu stellen und auf den Boden der Wirklichkeit des Evangeliums[9].

Die Stellungnahmen und Überlegungen dieser mutigen Gruppe spanischer Dominikaner sind der Beginn der sogenannten *Indienkontroverse*. Die Fortentwicklung der ausgefeilten juridisch-theologischen Doktrinen von Vitoria, Domingo de Soto und anderen, die auf der Theologie des Thomas von Aquin basieren, führte dazu, daß man die von uns berichteten Tatsachen im Licht des Völkerrechts oder aber des Naturrechts und seiner theologischen Implikationen interpretierte. Im Protest der Mönche ist zweifellos die Behauptung der fundamentalen Gleichheit aller Men-

schen enthalten, und auf dieser Grundlage läßt sich ihre Einstellung und ihre Verteidigung als Postulat eines Menschen- und Naturrechts verstehen. Aber dahinter steht in einem tieferen Sinne die Wahrnehmung des Indios als des Unterdrückten, des Armen, als des Nächsten schlechthin, den es zu lieben gilt. Mit einem Wort, natürlich geht es um Menschenrechte, aber nicht in einer liberalen, formal egalitären Perspektive, sondern in der Linie des *Rechtes der Armen*. Und in diesem Fall – dieser Punkt ist von außerordentlicher Wichtigkeit – sind die Armen nicht als isolierte Einzelwesen gemeint, sondern als Volk, als unterdrückte Nation, als verachtete Rasse, die vom Unterdrücker zu Tod und Vernichtung verurteilt sind. Bei dieser Sicht gibt es keinen Verlust an Universalität der Prinzipien, wie manche zu befürchten scheinen, sondern hier ist wirkliche Universalität durch den Gewinn an historischer Konkretion und evangelischem Realismus, den Wurzeln jeder echten Prophetie.

Im gleichen Gedankenkomplex insistiert Las Casas auf der Verbindung zwischen *Gold* und *Tod*. Die Habgier des Eroberers, der sich nur darum kümmert, «Gelder zu erwerben», ist das, was den Indio tötet. Dieses Streben nach Gold nimmt «Leben vor der Zeit». So verwandelt sich das Gold in den neuen Herrn und das Idol, das man anbetet und dem man menschliches Leben opfert.

Mit gedanklicher Schärfe zeigt Fray Bartolomé jedoch auf, daß dies über die Frage der Intentionen hinausweist und aufgrund der Logik des Systems geschieht, das man etabliert. «Ich behaupte nicht», schreibt er scharfsinnig an den Indienrat, «daß sie sie direkt töten wollen, aus Haß gegen sie, sondern daß sie reich sein und Überfluß an Gold haben wollen, worin ihr Ziel besteht, durch die Strapazen und den Schweiß der niedergedrückten, verängstigten Indios, die von ihnen wie Mittel und tote Werkzeuge gebraucht werden, worauf zwangsläufig ihrer aller Tod folgt.» Der Tod des Indios wurde demnach als Konsequenz der entfremdeten Arbeit notwendig, auf der die neue Ordnung, das auf die Befriedigung der Interessen und der Habgier des Unterdrückers ausgerichtete Gesellschaftssystem, aufbaute. Den Armen ermordet in Wirklichkeit also nicht ein von bösen Instinkten angetriebener Einzelmensch, sondern ein unterdrückerisches Gesellschaftssystem, das auf dem Interesse und Gewinn des Herrschenden und der Anhäufung des Reichtums in wenigen Händen basiert. So wird eine Situation schweren Unrechts geschaffen, die daher dem Willen Gottes widerspricht. Las Casas kritisiert vom Glauben her die vom Gold als ihrem Mittelpunkt bestimmte Gesellschaftsordnung; «denn», so schreibt er nicht ohne Sarkasmus, «Christus tat es nicht so; er kam nicht auf die Welt, um für Geld zu sterben, sondern um für die Menschen zu leiden, um so die Menschen zu retten».

Und genau auf seine Liebe zu Christus und seinen Wunsch, ihm nachzueifern, gründet Fray Bartolomé seine Verteidigung des Indios. Eine Leidenschaft beseelt ihn: die Liebe zu dem in den «armen Gefangenen» Indiens lebendigen, gegeißelten, geohrfeigten, gekreuzigten und gestorbenen Jesus Christus. Daher seine Überzeugung, daß Christus lieben heißt, den Indio zu befreien und zu verhindern, daß «man ihm das Leben vor der Zeit nimmt». Wiederum finden wir, diesmal in der Identifikation des Indios mit Christus, jenen tiefen Sinn für den Armen und dessen konkretes, materielles, zeitliches Leben. In der Theologie von Las Casas stoßen wir hier auf den Kern: Christus spricht mahnend aus dem Leben und Tod der Unterdrückten. Auf diese Weise wird ein von «denen, die sich Christen nennen» aufgezwungenes Ausbeutungssystem angeprangert und zu einer größeren Treue gegenüber dem Evangelium aufgerufen.

Diese Sicht des Armen finden wir bei Franz von Vitoria, dem großen Humanisten, nicht. Bei dem Unternehmen, die Grundlagen einer internationalen Moral und eines internationalen Rechts zu setzen, ist sein Standpunkt der der fortschrittlichen Menschheit, die sich dem Verkehr und dem Handel der Nationen untereinander öffnet. Ihm fehlen weder Einsicht in die geschichtliche Phase der Moderne noch die Fähigkeit, die neuen Elemente theologisch zu systematisieren, und erst recht nicht der Sinn für die Gleichheit der Menschen; aber es mangelt ihm an unmittelbarem Kontakt mit der Unterdrückungssituation der indianischen Völker und den sich daraus ergebenden evangelischen Forderungen. Obgleich er die allgemein angeführten Motive, die Indios zu bekriegen und sich untertan zu machen, energisch zurückweist, räumt er ihre Möglichkeit in der Form von Hypothesen wieder ein, die in gewissen Fällen diese Kriege rechtfertigen würden.

Über diese Position, die eher die Anliegen des fortschrittlichen, modernen Flügels der herrschenden Völker als die der indianischen Nationen im Auge hat, ragt die Einstellung eines Las Casas und anderer Missionare hinaus. Ihnen genügt das ehrenwerte Eintreten für die formale Gleichheit aller Menschen nicht; was sie in Indien erleben, läßt sie einen anderen Standpunkt einnehmen: den der ausgebeuteten Menschheit, des Indios, des Armen nach dem Evangelium, letzten Endes des Gottes des Lebens.

Diese Stellungnahme geschah im Rahmen der Beziehung zwischen Europa und dem, was man später Lateinamerika nennen sollte, aber sie gilt natürlich für

jede Kolonial- und Sklavenherrschaft auf der Erde. Und angesichts dessen, was François Perroux als «die Habsucht der Nationen» bezeichnet, zu der die Gewinnsucht der herrschenden Kreise innerhalb der armen Länder selbst hinzukommt, bewahrt diese Einstellung für eine internationale Moral heute ihre volle Gültigkeit[10].

III. «Mir ist es nicht gegeben, mein Leben auszudrücken, sondern meinen Tod»

Diese Radikalität des Ausgangspunktes hindert uns daran, den Kampf um die Befreiung des Indios im 16. Jahrhundert als etwas zu betrachten, das in den Bereich der Vergangenheit gehört oder nur den Kontinent selbst betrifft. Ganz im Gegenteil sind die Infragestellungen, die von den Armen und Unterdrückten ausgehen, in den letzten Jahren nur noch stärker und dringlicher geworden. Es ist das, was die christlichen Basisgemeinden – zweifellos eine der fruchtbarsten Tatsachen der kirchlichen Erfahrung dieser Jahre in Lateinamerika – mit Nachdruck, Phantasie und prophetischer Gabe sagen.

Die Forderungen des Evangeliums ergehen fortwährend und sind eben darum immer neu. Sie lehnen eine auf Ausplünderung und Ausbeutung errichtete Welt ab, denn die elementarsten Rechte der Armen und Unterdückten mit Füßen treten heißt, den Sohn Gottes zurückzustoßen, der in der Geschichte einer von ihnen geworden ist. Im Verlauf der Jahrhunderte ist dies eine der tiefsten mystischen Erkenntnisse und eine der größten Quellen der Inspiration für das geschichtliche Handeln der christlichen Gemeinschaft gewesen. Auf dieser Begegnung mit Christus im Armen gründet die Ethik des Jüngers. Sie ist das große Thema des Mattäusevangeliums. Die Verkündigung Jesu beginnt dort mit der Verheißung des Reichs an die Armen (Kap. 5) und endet mit dem Eintritt in das Reich durch die konkrete Geste zum Armen (Kap. 25). Das Reich und die Armen sind unlösbar miteinander verknüpfte Wirklichkeiten.

Die Jüngerethik bewegt sich in der Dialektik Gnade – Forderung. Die Forderung ergeht in der Zeit, in der Geschichte, an den Jünger, das heißt, an die Gemeinschaft der Nachfolger Jesu, an die Kirche. Sie ist Forderung nach Treue zur Praxis Jesu[11]. All dies ist im Geschenk des Reichs enthalten und dessen Konsequenz. Am Anfang von allem steht die grundlegende Gnadenhaftigkeit. Von dorther wird das Handeln des Jüngers beurteilt, und Mattäus gibt uns das Kriterium für dieses Urteil an: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen» (vgl. Kap. 7). Diese Früchte, deren Fehlen die Ausübung jeden Charismas für das Reich wertlos macht (vgl. Mt 7 und 1 Kor 13), werden in der Bibel mit einem Fachausdruck als «Werke der Barmherzigkeit» oder «gute Werke» bezeichnet. Es handelt sich um konkrete Gesten gegenüber dem Armen: zu essen, zu trinken geben, kleiden. Typisch für Mattäus – und das verleiht diesem Kriterium endgültige Kraft – ist die Aussage, daß wir in jenen Werken gegenüber dem Armen, in der Erfüllung dieser Forderung, Christus selbst begegnen. Und diese Begegnung ist Gnade.

Auf ihrer elementarsten Ebene bedeuten diese Werke Leben geben. Leben, das wir «materiell» zu nennen pflegen, aber es geht um jenes menschliche Leben, das wir die Missionare des 16. Jahrhunderts so energisch haben verteidigen sehen. Dies zeigt uns, daß das Reich Gottes etwas mit Essen, Gesundheit, Kleidung, Trinken zu tun hat, mit alltäglichen Realitäten, außerhalb derer man weder die konkreten geschichtlichen Forderungen der Liebe zum Vater noch die Gnade des Lebens in Fülle und Überfluß wahrnimmt, für die er seinen Sohn in die Welt sandte.

Auf dieser Ebene einfacher und grundlegender Erkenntnisse spielt sich der Versuch der christlichen Basisgemeinden ab, sich in der Gegenwart des lateinamerikanischen Subkontinents in die Dialektik zwischen Gnade und Forderung hineinzustellen. Und es scheint klar, daß diese nur im Kampf gegen das, was den Armen zerstört und umbringt, gelebt werden kann. Um nur ein Beispiel zu nennen: was dieser Tage in El Salvador geschieht – eine Erfahrung, von der diese Seiten geprägt sind –, stellt die Dinge in diesen Rahmen.

Die Ermordung Erzbischof Romeros markiert sicherlich im Leben der lateinamerikanischen Kirche einen Einschnitt. Mit Sonntagspredigten, Interventionen angesichts des Drucks der großen Staaten[12], mit seiner Unterstützung der Organisationen des Volkes, mit seinem ständigen Eintreten für einen auf Gerechtigkeit gegründeten Frieden setzte Erzbischof Romero sein Leben aufs Spiel. Verschiedentlich erhielt er Morddrohungen. Die Ermordung von sechs Priestern war bereits eine deutliche Warnung[13]. Einen Monat vor seinem eigenen Tod sagte er, an die Machthaber seines Landes gewandt: «Bringen Sie uns nicht gewaltsam zum Schweigen, die wir diese Forderung erheben, fahren sie nicht fort, uns zu töten, die wir durchzusetzen versuchen, daß es eine gerechte Aufteilung der Macht und der Reichtümer unseres Landes gibt!» Und ruhig und mutig fügte er hinzu: «Ich spreche in der ersten Person, denn in dieser Woche erhielt ich die Nachricht, ich stünde auf der Liste derjenigen, die in der kommenden Woche beseitigt würden. Dies aber sei festgestellt: die Stimme der Gerechtigkeit kann niemand töten.»

Er starb, man tötete ihn, weil er vom lebendigen Gott Zeugnis ablegte – ein beharrliches Thema seiner Verkündigung – in der Solidarität mit dem Leben und den Befreiungsanstrengungen der Armen und Unterdrückten. Sein Glaube veranlaßte ihn zu diesem Engagement, darin war er parteiisch – in seiner Option für die Armen[14]. Deswegen lag für ihn bei seiner menschlichen und christlichen Absage an die Gewalt nicht alles auf einer Ebene. Bei zahlreichen Gelegenheiten stellte er fest, der Hauptgrund für das, was in El Salvador geschehe, liege in der jahrhundertealten Situation von Ausbeutung und institutionalisierter Ungerechtigkeit, die mit repressiver Gewalt verteidigt werde. Von daher läßt sich nicht alles befürworten, und Erzbischof Romero tat dies auch nicht, aber es ist wichtig, dies zu berücksichtigen, um die Dringlichkeit und Leibhaftigkeit der Liebe und des Friedens zu verstehen, die er predigte. Am 23. März 1980 appelliert er mit einem angsterfüllten, eindringlichen Schrei an das salvadorianische Militär: «Im Namen Gottes und dieses leidgeprüften Volkes, dessen Klagerufe täglich zum Himmel aufsteigen, ich bitte Sie, ich flehe Sie an, ich befehle Ihnen: hören Sie auf mit der Repression!» Am Nachmittag des folgenden Tages besiegelte sein Blut den Bund, den er mit seinem Gott, mit seinem Volk und mit seiner Kirche geschlossen hatte.

Das Martyrium ist das letzte Lebenswerk, die konkrete Geste gegenüber dem Armen und in diesem die Begegnung mit dem Herrn. Im Gegensatz zu dem, was man uns oft glauben machen will, bedeutet der Kampf gegen ein unterdrückerisches System, das sich vom Blut des Armen nährt, eine Entscheidung für das Leben. Hierin besteht die Botschaft des Märtyrerbischofs und so vieler anderer vor und nach ihm. Sie alle können mit dem Dichter César Vallejo sagen: «Mir ist es nicht gegeben, mein Leben auszudrücken, sondern meinen Tod.» Mit diesem Märtyrerblut werden diejenigen immer konfrontiert werden, die aus praktischem oder theoretischem Interesse behaupten, in der Verteidigung des Unterdrückten in der Form, wie sie sich heute in unserer Gesellschaft darstellt, gebe es eine Abweichung oder eine Verkürzung der Botschaft des Evangeliums. Angesichts dieses Zeugnisses werden alle Machtspiele, alle Anschuldigungen und Vorbehalte in ihrer Schäbigkeit und ihrer Entfernung vom Evangelium offenbar. Diese Zeugen des Glaubens und der Auferstehung des Herrn, des endgültigen Sieges des Lebens über die Sünde und das Unrecht, beweisen, daß jene, die den Tod säen, mit leeren Händen davongehen werden und nur die Armen die Hände voller Geschichte und Leben haben.

[1] Zu dieser Situation siehe das Dokument «Hacia una Iglesia solidaria con los pobres», veröffentlicht von der «Kommission zur Beteiligung der Kirchen an der Entwicklung» des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1979).

[2] Danos nuestro pan de cada día: Páginas (Lima, Peru) Dez. 1979 (Übersetzung ins Französische von Entr'aide et Fraternité, Brüssel 1980).

[3] M. Vidal, El discernimiento ético (Madrid 1980) 69–87.

[4] Bischofskonferenz von Medellín 1968, Dokument «Frieden».

[5] Vergessen wir nicht, was mit der Negersklaverei und ihrer Folge von Tod geschah. Für lange Zeit – die noch nicht ganz überwunden ist – wurde diese skandalöse Mißachtung einer Menschenrasse zur Alltagstatsache, akzeptiert von einer christlichen weißen Welt, die all die Verkehrtheit und Sündhaftigkeit des Rassismus nicht wahrnahm. Dies prangert die Schwarze Theologie heute mit allem Nachdruck an.

[6] Puebla erhebt Anklage wegen «einer systematischen oder selektiven Repression..., die von Denunzierungen, der Verletzung der privaten Sphäre, einem unangemessenen Druck, Foltern und Verbannung begleitet ist» (Nr. 42).

[7] Puebla Nr. 1209, gestützt auf eine Aussage Johannes' Pauls II. in seiner Ansprache an die Konferenz von Puebla.

[8] Zur Vereinfachung der Anmerkungen: die auf den folgenden Seiten zitierten Texte sind entnommen Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias, Bd. I–II: Obras escogidas (Madrid 1957–1958) sowie Briefen und Aufzeichnungen dieser Zeit, nachgedruckt in Libro Anual, hg. v. Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (Mexiko 1974).

[9] Worum es hier geht, ist die Art und Weise, den Glauben zu verstehen. Im Hinblick auf Joh 3,21 («die Wahrheit tun»), einen in diesem Zusammenhang häufig zitierten Text, kommt I. de la Potterie zu dem Ergebnis, es handle sich um eine «biblische und jüdische Ausdrucksweise», die besage «Gerechtigkeit üben». In der Absicht, nun zu beweisen, daß dieser Sinn im Johannesevangelium «Gegenstand einer radikalen Neuinterpretation» sei, behauptet er jedoch, daß diese Formel «keine moralische Verhaltensweise beschreibt», das heißt, ein «Handeln in Übereinstimmung mit der Wahrheit und von dieser inspiriert». Es gehe vielmehr um den «Zugang zum Glauben», den «Weg des Glaubens, die zunehmende Verbundenheit der Menschen mit Jesus». Faire la vérité: devise de l'orthopraxie ou invitation à la foi?: Le supplément Nr. 118 (Sept. 1976) 283–293). Es ist zu fürchten, daß die Bemühung, eine bestimmte «Orthopraxie» zu kritisieren, den Autor allzu sehr gefangengenommen hat. Denn trotz der sorgfältigen Darlegung ist schwer zu erkennen, worin die von Johannes vorgenommene «radikale Neuinterpretation» bestehen soll. Tatsächlich ist die Verbundenheit mit Jesus, der lebendige Glaube, nicht die Erkenntnis einer abstrakten Wahrheit, sondern die Nachahmung eines Lebens und einer Praxis. Vgl. dazu J. Mateos – J. Barreto, El Evangelio de Juan (Madrid 1979).

[10] Vgl. zu diesen Themen das kürzlich erschienene Buch von V. Cosmao, Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise (Paris 1979).

[11] Vgl. die solide und wertvolle Arbeit von H. Echegaray, La práctica de Jesús (CEP, Lima 1980).

[12] Wochen vor seinem Tod sandte Erzbischof Romero einen Brief an Präsident Carter, in dem er im Namen eines hingeschlachteten Volkes forderte, die nordamerikanische Regierung solle davon Abstand nehmen, in seinem Land militärisch zu intervenieren, und die Sperrung von Militärhilfe für das salvadorianische Heer verlangte.

[13] Nach seinem Tod ist ein weiterer Priester ermordet worden.

[14] Vgl. die von elf Bischöfen unterzeichnete Stellungnahme vom Tag der Beerdigung Erzbischof Romeros, jenem tragischen Tag, der mit Dutzenden von Toten besiegelt wurde: Páginas (Mai 1980).

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

GUSTAVO GUTTIERREZ

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). Veröffentlichungen: 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 ²1976). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.

Enrique Dussel

Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft

Wir werden einige Aspekte der Beziehungen untersuchen, die in den Schlußdokumenten der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla de los Angeles (Mexiko) enthalten sind.

1. Christliche Ethik und Wirtschaft

Zur Einführung müssen wir, auch wenn dies nur sehr kurz geschehen kann, den Inhalt klären, den wir den beiden Gliedern der Beziehung: christliche Ethik – Wirtschaft geben wollen[1].

1.1 Das Ethische

Oft meint man, das Ethische bestehe im wesentlichen in Prinzipien, Normen, Gesetzen, Werten. Der *wirkliche* Ort des Ethischen ist jedoch die *Praxis* selbst, und ethisch ist diese nicht etwa darum, weil sie Normen entspräche, Werte beachtete oder Tugenden verwirklichte, sondern aus einem diesem vorausgehenden und wichtigeren Grund. *Praxis* nennt man eine Handlung, die auf eine andere Person ausgerichtet ist (*poíesis* richtet sich auch im Griechischen an die Natur). Solange Robinson Crusoe auf seiner Insel allein war, vollzog er keinerlei *Praxis*, sondern lediglich produktive Akte (*poíesis*). Die erotische (ein Kuß), die pädagogische (der Unterricht), die politische (die Abstimmung in der Versammlung), die religiöse Praxis (die Anbetung des Absoluten) sind praktische Akte. Die Praxis ist der *Ort* des Ethischen. Das Ethische ist ein *realer* Aspekt oder eine *reale* Bestimmung der interpersonalen Praxis. *Das Ethische* der Praxis ist gerade – abgesehen von seinem konkreten *Inhalt* (der ein Kuß, eine Unterrichtsstunde, eine Wahl, ein Gebet sein mag) – die *Weise*, wie ich auf den andern als andern, auf die Person als Person zugehe. Das Ethische besteht darin, *wie* ich den andern als solchen behandle, respektiere, gebrauche, unterstütze...

Das Problem liegt nun darin, entscheiden zu können, *wann* eine Praxis ethisch positiv oder gut und wann sie negativ oder verkehrt ist. Das Urteil *über* die Praxis ist nicht das Wesen des Ethischen, sondern ein sekundäres, reflexives, akzidentelles Moment. Auf jeden Fall nannte das klassische Denken als allgemeines praktisches Kriterium: «Tu das Gute!» Aber eine solche Richtschnur ist überaus abstrakt (da ja jeder, jedes System usw. meint, das «Gute» sei sein eigenes Vorhaben: selbst die Absicht der Unterdrückung ist für den Unterdrücker das Gute). Kant glaubte, der Satz «Nimm den andern als Ziel und nicht als Mittel!» sei ein gültiges Kriterium. Aber ein Masochist kann die Person des Unterdrückers als Ziel nehmen, und doch ist deshalb die Praxis nicht gut. Es scheint so, als ob das absolute (für jede mögliche Situation gültige), aber zugleich auch konkrete und geschichtliche Kriterium (immer ist jemand *dieser*, aber er kann jederzeit auch ein *anderer* sein) lautet: «Befreie den Unterdrückten, den Armen!» In jedem System und jeder menschlichen Beziehung stellt sich dieses Kriterium der Beherrschung des Menschen durch den Menschen entgegen und tritt für den Beherrschten ein. Dieser ethische Maßstab ist absolut, und er ist der kritischste und gültigste. Das Handeln zur Befreiung des Unterdrückten ist dasjenige Tun, das den Maßstab für jede andere ethisch gute Handlung abgibt. Der Satz «Beherrsche den andern, führe deine Absicht mit seiner Hilfe durch!» ist dagegen das Kriterium der Perversität, der Bosheit. Es würde zu weit führen, dies Problem genauer darzulegen[2].

1.2. Christliche Ethik

Die christliche Praxis hat sehr viel radikalere Beweggründe, dem absoluten ethischen Maßstab zu entsprechen, als die menschliche Güte. In Puebla heißt es: «Menschen..., die fähig sind, die Geschichte in Übereinstimmung mit dem *Wirken* Jesu zu gestalten» (P 178/B 279)[3]. In der Tat ist die christliche ethische Handlung oder besser: die christliche Praxis diejenige, die unter Wahrung der Analogie sich mit dem andern so in Beziehung setzt, *wie* Jesus Christus es in seiner konkreten historischen Situation getan hätte.

Die Praxis wird definiert durch jenes «er entäußerte sich und wurde ein Sklave» (Phil 2,7, in Puebla dreimal zitiert: P 213, 585, 905/B 316, 744, 1141). Das Einnehmen der Position des in der Sklaverei Unterdrückten, des Armen, des Knechts ist der Ausgangspunkt der christlichen Praxis, der christlichen Ethik. Als «einer unter vielen» (Phil 2,7) Unterdrückten, Armen versteht man den allgemeinen Sinn der Praxis Jesu: «Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich *den Armen* eine gute Nachricht bringe» (Lk 4,18; Jes 61,1). (Dies ist der in Puebla am häufigsten, nämlich sechsmal, zitierte Bibeltext, z.B. in P 224, 262, 905, 906 usw./B 327, 382, 1141, 1142 usw.). Die subjektive Armut (nichts besitzen, um frei zu sein), der Kampf gegen die objektive Armut (der Armen) bildet den Rahmen der christlichen ethischen Praxis im Gegensatz zu der fetischistischen Praxis (P 364ff./B 493ff.) jener, die das Reich von dieser Welt errichten.

Selbstverständlich gibt es keinen Armen ohne Reichen. Denn die Armut des Armen ist das Ergebnis der Sünde des Reichen: der Vorenthaltung der Früchte seiner Arbeit[4], und auch der «Arme *im Geiste*» (nicht «der Arme *dem Vorsatz nach*») existiert nicht, wenn da nicht ein Reicher, ein Sünder, ein Unterdrücker ist, dem gegenüber dieser Arme Demütigung, Verfolgung und Leid um seiner Brüder, der Armen willen, erdulden muß. Wenn es keine Reichen gäbe, dann gäbe es keine Unterdrücker, keine Sünder, und dann befänden wir uns nicht in der Zeit der Geschichte, sondern in der Zeit des schon verwirklichten Reiches, jenseits der Parusie.

1.3. Das Ökonomische

Wie wir in jüngster Zeit bereits verdeutlichten[5], macht das Ökonomische in seinem tiefsten anthropologischen und theologischen Sinn die *praktischen* (erotischen, pädagogischen, politischen, religiösen) und *produktiven* (die Arbeit, welche die Natur umgestaltet, um die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen) zu *realen* Beziehungen. Das heißt, die bloße praktische Beziehung (ein Kuß) ist abstrakt, punktuell, noch nicht Institution, wenn sie nicht mit dem Geschenk, dem Haus in einer Verbindung steht, die aus der erotischen Beziehung eine Paarbeziehung machen. Die ökonomische Beziehung ist jene praktisch-produktive Beziehung, durch die Personen über das Erzeugnis ihrer Arbeit miteinander in Verbindung treten oder Dinge über ihre Erzeuger miteinander in Verbindung gebracht werden. Jemandem etwas schenken, abkaufen oder rauben sind daher ökonomische Beziehungen. Der Gottesdienst ist die theologische Ökonomie (durch die das Brot, der Leib des Märtyrers dem absoluten Anderen dargebracht wird).

Das Ethische liegt im Wesen des Ökonomischen, denn letzten Endes handelt es sich dabei um den Typ oder Aspekt der Beziehung, die zwischen zwei Personen als den Erzeugern bestimmter Produkte zustande kommt, die unter verschiedenen Bedingungen verteilt, ausgetauscht und konsumiert werden – je nach dem Typ der zuvor bestehenden praktischen Beziehungen. Wenn z.B. der Indoeuropäer mit seinen eisernen Waffen und seinem Pferd die Agrarkulturen Mesopotamiens beherrscht und der Sklaverei unterwirft, so wird diese Sklaverei *real*, wenn der Herrscher (die Klasse, der zum Beispiel Aristoteles angehörte) sich die Frucht der Arbeit der Unterdrückten aneignet. Sich die Frucht der Arbeit des Sklaven anzueignen ist ungerecht, ist böse, aber nicht in sich selbst (das Getreide nehmen und in der Vorratskammer aufbewahren), sondern wegen der Unterdrückung, die für die Beziehung Herr – Sklave konstitutiv ist und dieser vorausgeht. Das praktische Moment (Beziehung Mensch – Mensch) wird im Ökonomischen *real*, aber das Ethische des Ökonomischen ergibt sich aus der wesentlichen praktischen Beziehung. Wenn in der machistischen Gesellschaft der Mann die Frau unterdrückt, ist das Haus das Gefängnis der Frau, und ihre Arbeit wird vom Mann ausgebeutet.

1.4. Christliche Ethik und Wirtschaft

Die christliche Praxis, den Unterdrückten zu befreien, weil der Arme Christus ist, bringt Bewegung in das konkrete, historische, materielle Wesen der ökonomischen Beziehungen als solche. Die Forderung «... ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben» (Mt 25,35; zitiert in P 111) ist streng ökonomischer Natur: jemandem etwas geben, das Produkt der Arbeit ist. Aber dem Armen, dem Unterdrückten (weil er arm ist, hat er Hunger), diesem Beherrschten zu essen zu geben, das heißt: das *System*, seine *Strukturen*, seine *Mechanismen*, seine *Institutionen* untergraben (all dies, wie wir sehen werden, Begriffe, die man in

Puebla verwendet). Die christliche Ethik, die Praxis, welche die Praxis Christi nachahmt, hat ihren Ort in der Beziehung der Handelnden selbst (zwischen *dem, der jemandem* «etwas» tauscht, schenkt, abkauft, raubt usw. und letzterem) und bejaht diese oder lehnt sie ab, unterstützt sie oder verändert sie aufgrund des absoluten Kriteriums: «Befreie den Armen, den Unterdrückten!»

Die christliche Ethik ist *antigötzendienerisch* gegenüber der Verabsolutierung der Unterdrückungspraxis und daher gottlos im Sinne dieser Idololatrie, die sich einen Gott erschafft. Die christliche Ökonomie (oder der an der christlichen Praxis ausgerichtete Typ von Beziehungen zwischen Personen über das Produkt ihrer jeweiligen Arbeit) macht die christliche Ethik *real*, macht sie geschichtlich, konkret, institutionell, materiell. Wir sprechen weder vom kosmologischen oder dogmatischen Materialismus (P 210 oder 406/B 313 oder 544 f.) noch vom praktischen oder konsumistischen Materialismus (P 211 usw./B 311 usw.), sondern von einem angemessenen und mit dem Christentum zu vereinbarenden *produktiven* Materialismus (in dem Sinne, daß das *materielle* Produkt der Arbeit ein unverzichtbarer Bezugspunkt dafür ist, um jede geschichtliche Handlung letztlich beurteilen zu können; es geht um den sakramentalen oder kultischen, liturgischen Sinn der Natur als Schauplatz der verändernden Wirkung der Arbeit).

Die christliche Ökonomie erfüllt offensichtlich eine Funktion der prophetischen Anklage (P 234, 833, 897, 973, 1068 usw./B 338, 1029, 1134, 1213 usw.). Die sogenannte «Soziallehre» der Kirche konnte die Gesamtheit der Anklagen darstellen, die zu einem Zeitpunkt der Geschichte von bestimmten Positionen aus gegen Auswüchse des Kapitalismus (aber nicht gegen dessen Wesen) und gegen das Wesen des Sozialismus (so wie er vom Kapitalismus aus verstanden wurde) erhoben wurden. Die christliche *Ökonomie* hingegen, die weder ein System noch einen «dritten Weg» darstellt, ist nur der «intentionale Brennpunkt», der ein gegebenes Wirtschaftssystem, das heißt, die Beziehungen der Handelnden über das Produkt ihrer jeweiligen Arbeit, aufgrund der christlichen Ethik beurteilen kann. Oder, besser noch, sie ist die produktive oder ökonomische Praxis des Christen, der die ökonomische Praxis Jesu in analoger Weise nachahmt: «Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel» (Mt 5,40). Wie man beobachten kann, zeigt diese Praxis, daß die Logik der ökonomischen Systeme nicht das absolute Kriterium der christlichen Ökonomie ist, sondern daß im Gegenteil das ökonomische Handeln immer ein kritisch-prophetisches Moment der Utopie, der Unordnung, der Suche nach einer *gerechteren* Ordnung materieller Beziehungen zwischen Personen über das Produkt ihrer jeweiligen Arbeit enthält. Jede geschichtliche ökonomische oder produktive Beziehung wird von der Beziehung der Personen im Reich her beurteilt, wo die zwischenmenschlichen Beziehungen in der vollkommenen Ökonomie bestehen, das heißt, in ihrem Verschwinden als bloßem Kult oder reiner Liturgie des Lammes für den Vater.

2. Christliche Ethik in Puebla

In einer Konferenz wie der von Puebla waren Konfrontationen und unterschiedliche Positionen unvermeidlich («schmerzliche Spannungen», P 62/B 102; «Spannungen und Konflikte», P 146, 579, 623/B 246, 737, 782)[6]. Oft ist man sich des Ursprungs der Meinungsverschiedenheiten nicht bewußt: der unterschiedlichen *realen* Situationen und praktischen Optionen (z. B. hinsichtlich der Gesellschaftsklassen). Wir jedenfalls greifen das auf, was unserer Meinung nach die wesentliche Struktur des wertvollsten Beitrags von Puebla ausmacht, werden dann aber auch andere Positionen darstellen (in *3.2.* und *4.1.*).

2.1. Die soziale, strukturelle, institutionelle Sünde: ihre Mechanismen

Auffallend ist die Tatsache, daß von allen Teilnehmern der Konferenz die Sünde als *strukturelle* Wirklichkeit (P 8, 19, 225/B 16, 30, 328 – «Struktur der Sünde» ist eine Aussage des Papstes in Zapopán – P 981, 984, 993 usw./B 1221, 1224, 1232), als *institutionelle* Realität (P 25, 1020 usw./B 46, 1259 usw.) mit *Mechanismen* (P 19, 38 usw./B 30, 70 usw.) angenommen wurde, die *Systeme* begründet (besonders P 51/B 92: «Systeme der Sünde»). Die so verstandene Sünde schließt die rein individuelle Sünde ein (P 38, 40, 101 ff., 226, 227 usw./B 70, 73, 185 ff., 329, 330 usw.). Am wichtigsten aber ist die Tatsache, daß die genannte geschichtliche oder soziale Sünde als Ursache betrachtet wird; das heißt: die Sünde hat eine *Auswirkung*: «In diesen Ängsten und Schmerzen sieht die Kirche eine *soziale* Sünde... unmenschliche Armut... Untersuchen wir die Situation eingehender, so stellen wir fest, daß diese Armut keine *vorübergehende* Phase (B: nicht Zufall), sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer und politischer Strukturen ist..., obgleich es auch andere *Ursachen* der Armut gibt» (P 17–18/B 28–30; übersetzt nach P). Man bringt die Sünde mit der Armut in Verbindung und erkennt in letzterer ihre Wirkung: strukturelle Ursache, strukturelle Wirkung. Es han-

delt sich um eine christliche Ethik, die den subjektivistischen Individualismus überwunden hat und in einen objektiven, strukturellen historischen oder sozialen Realismus vorstößt. Die Subjektivität bringt den Mechanismus der institutionellen Strukturen hervor und schließt ihn mit ein. In Puebla, so könnte man sagen, ist das absolute *Ego* verschwunden, das von seinem individuellen Horizont her als gut oder böse bezeichnet wird. Der einzelne wird immer nach seinen geschichtlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Rollen, Funktionen und Verhaltensweisen beurteilt[7].

2.2. Die Option für die Armen

Ebensowenig kam eine Gruppe, auch wenn sie subjektiv dagegen war, an der grundlegenden Option für die Unterdrückten und die Armen vorbei (z.B. für die -zig Male, die diese *Option* wiederholt wird: «Das Engagement für die Armen und *Unterdrückten*...» P 911/B 1147). Diese «klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen» (P 897/B 1134) reiht Puebla in die Grundlinie von Medellín ein und stellt in der Geschichte der bischöflichen Dokumente der Kirche eine für die reichen Kirchen unbequeme Neuheit dar («Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein... eine soziale Sünde, die um so schwerer wiegt, da sie in Ländern begangen wird, die sich katholisch nennen und die Fähigkeit haben, dies abzuändern» P 17/B 28).

Wie es keinen Armen ohne Reichen gibt und wie die Armut strukturell, institutionell und gesellschaftlich ist und auf der Ebene der Aneignung des Produkts der Arbeit des einen durch den anderen anzusiedeln ist (also auf der ökonomischen Ebene, vgl. *3.1.*), so ist diese ethische Option nicht subjektiv, individualistisch und moralistisch. Es geht vielmehr um eine geschichtliche, gesellschaftliche, objektive und gemeinschaftliche ethische Option: «Der persönlichen Haltung der Sünde ... entspricht auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen stets ... der Kampf zwischen Individuen, Gruppen, *sozialen Klassen* und Völkern» (P 225/B 328). Das heißt: sich für den Armen entscheiden bedeutet, in einem Kampf zwischen Gruppen, Klassen und Völkern eine Entscheidung zu treffen. Es bedeutet, *in die reale Geschichte, in die ganze Geschichte einzutreten*. Es bedeutet, das Wesen des Christentums in umfassender Weise anzunehmen.

2.3. Die Armen als «Volk»

Aber mehr noch: der Arme wird als kollektives Subjekt mit der Fähigkeit zur Organisation und zu einem kämpferischen, befreienden historischen Selbstbewußtsein verstanden. Der Arme, das ist nicht nur *dieser* Einzelmensch, sondern das sind die Indios, die Afroamerikaner, die Landbevölkerung, die Arbeiter, die Randgruppen, die Arbeitslosen (P 20/B 34–38); Das sind die «Interessen des größeren Teils der Bevölkerung» (P 26/B 47); «es ist der Schrei eines Volkes, das leidet und Gerechtigkeit ...fordert (P 49/B 87); die «armen Länder» (P 73/B 130); «Jesus von Nazareth wurde geboren und lebte arm inmitten seines Volkes» (P 105/B 190) usw. Der Arme ist Teil einer *Klasse* («Die Kirche hat ihr Engagement zugunsten der besitzlosen Schichten – hier vermeidet man das Wort *Klasse* – verstärkt...Dies läßt mancherorts den Eindruck aufkommen, die Kirche übergehe die wohlhabenden *Klassen*.» P 84/B 147), aber Teil eines *Volkes* zu sein ist eine noch wertvollere, geschichtlichere, realere Vorstellung. Und aufgrund der Evangelisierung vor nun schon fast einem halben Jahrtausend ist in Lateinamerika der Arme «Volk Gottes»: «Der Schrei des lateinamerikanischen Volkes... nach Gerechtigkeit, eines zutiefst religiösen Volkes, eines Volkes, das sein ganzes Vertrauen in Gott setzt» (P 52/B 93; übersetzt nach P).

Natürlich wird man eine «populistische» Interpretation vermeiden müssen (die, wenn sie von «Volk» spricht, die herrschenden Klassen im Hinblick auf einen von der Bourgeoisie angeführten nationalen Kapitalismus einschließt, die sich selbst als Teil des «Volkes» bezeichnen würde) und die Kategorie «Volk» in einen nicht bloß nationalen, sondern grundlegend sozialen Kontext der Befreiung zu stellen haben: der Befreiung der unterdrückten Klassen.

2.4. Die «Volkskirche»

Da die Armut nicht nur die durch biographische Umstände verursachte individuelle Situation eines Menschen ist, sondern ein historisch und strukturell enteignetes Volk meint, kann die Option der Kirche für sie nicht einfach die «Hilfe» der Reichen, das «Almosen» der Guten, die moralische und subjektive Entscheidung einzelner bedeuten, sondern sie muß das Engagement der Kirche für dieses Volk sein: als *Volks*kirche, die «wie ein Sklave» wird (Phil 2,7), der «unter uns gewohnt[8]» hat (Joh 1,14). In Puebla heißt es: «Diese Sicht der Kirche als historisches und gesellschaftlich *gegliedertes* (Übers. nach P: *strukturiertes)* Volk... Die Kirche als historisches und institutionelles

Volk stellt die umfassendste... Struktur dar...» (P 160/B 261). «Das Problem der ‹*Volkskirche*›, die aus dem Volk *oder dem Heiligen Geist* (diese Erläuterung läßt B 263 weg) hervorgeht, weist verschiedene Aspekte auf. Wenn sie sich als eine Kirche versteht, die in den breiten Volksschichten des Kontinents Gestalt annehmen will und die daher aus der Antwort des Glaubens dieser Schichten an den Herrn entsteht...» (P 162/B 262), dann handelt es sich um eine gültige Erfahrung. Das heißt, das christliche ethische Engagement hat zum Ausgangspunkt ein «Modell» von Kirche, ein «Modell», das *in der* prophetischen *Praxis* zahlreicher Christen existiert: nämlich der großen Mehrheiten, die von Geburt her, strukturell, unterdrücktes Volk sind, und der Gruppen, die sich für das Volk entscheiden, um unter ihnen zu leben, für sie zu kämpfen, und ihre Interessen als die Position einer unterdrückten, armen, enteigneten Klasse wahrnehmen. Eine missionarische Kirche, ein ethisches Licht in Lateinamerika, auch in Nicaragua, in El Salvador mit einem Erzbischof Arnulfo Romero, dem Märtyrer und Helden der Volkskirche.

3. Ökonomische Kritik in Puebla

Die christliche prophetische Praxis selbst verwandelt sich aus ethischer Notwendigkeit in Anklage gegen das «Wirtschafts*system*» (P 33, 35 usw./B 47, 64 usw.), das nicht als Mikroökonomie (z. B. das Unternehmen), sondern als strukturelle, geschichtliche Makroökonomie interpretiert wird. Wir wollen im beschränkten Rahmen dieses Artikels nur einige Aspekte aufzeigen.

3.1. Die Sünde im wesentlichen als ökonomische Ungerechtigkeit

Anders als in früheren Zeiten ordnet man in Puebla die Sünde nicht mehr der Ebene der Sexualität, des individuellen praktischen Horizonts zu, sondern erkennt ihre größte Schwere auf historischer, struktureller, *ökonomischer* Ebene. Schon in der «Botschaft an die Völker Lateinamerikas» heißt es:

«Wir sind davon überzeugt, daß die Überprüfung des religiösen und moralischen Verhaltens der Menschen sich im politischen und ökonomischen Prozeß unserer Länder niederschlagen muß, und daher fordern wir, ohne irgendwelche Klassenunterschiede zu machen, alle auf, sich hinter die *Sache* der Armen zu stellen, als ob es sich um ihre eigene *Sache*, nämlich die Sache Christi selbst, handelte. ‹Alles, was ihr für diese meine Brüder, auch die geringsten, getan habt, das habt ihr für mich getan› (Mt 25 40).»

Mit anderen Worten: «Vielfältig sind die Ursachen dieser Situation der Ungerechtigkeit, aber an der Wurzel aller steht die Sünde, sowohl die des einzelnen als auch die, welche den Strukturen selbst innewohnt.» (P 1019/B 1258)

Oder auch: «Wir können uns nicht mit einer bloßen Beschreibung der Tatsachen zufriedengeben, sondern wollen deren tiefere Wurzeln erkennen...» (P 31/B 63; Übers. nach P). «Zu diesen Ursachen gehören: die Wirtschaftssysteme, die den Menschen nicht als Mittelpunkt der Gesellschaft betrachten und nicht die tiefgreifenden Änderungen herbeiführen, die für eine gerechte Gesellschaft erforderlich sind... Schließlich stellen wir Hirten, ohne den technischen Charakter dieser Ursachen festlegen zu wollen, fest, daß in deren tiefstem Grund ein Mysterium der Sünde vorhanden ist...» (P 31–38/B 63–70).

Das heißt, die Sünde (Praxis fetischistischer Herrschaft) wird in Puebla sehr nachdrücklich als Ungerechtigkeit auf der Ebene von Produktion, Verteilung, Austausch und Konsum der Güter ausgedrückt, Güter, die den Armen und Unterdrückten vorenthalten werden wegen «der ungerechten gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen» (P 920/B 1155), wegen der «Mechanismen..., die diese Armut hervorrufen» (P 925/B 1160). Das «Du sollst nicht stehlen» (Dtn 5,19) zeigt sich in Puebla als die bevorzugte, die erste Form des «Du sollst neben mir keine anderen Götter haben» (Dtn 5,7), und zwar in historischem, strukturellem und politischem Sinn.

3.2. Lösungen des «desarrollismo», eines «dritten Wegs»

Hinsichtlich des Kampfes gegen die Armut und die institutionalisierte, strukturelle Ungerechtigkeit gibt es in Puebla verschiedene Optionen. Sehr stark vertreten wurde bei der III. Konferenz die Position des «*desarrollismo*» (= Entwicklungsideologie):

«Der bemerkenswerte wirtschaftliche Fortschritt unseres Kontinents *beweist*, daß es möglich ist, die extremste Armut zu besiegen und die Lebensqualität unseres Volkes zu verbessern» (P 14/B 21).

Wenn daran gedacht ist, die «extremste» Armut zu beseitigen (eine auch von der *Trilateral Commission* verwendete Ausdrucksweise), so ist damit nicht gesagt, daß man die Armut beseitigen wird. Man wird den Armen in einem «lebensfähigen Zustand» belassen. Jedenfalls meint man, im abhängigen kapitalistischen System sei es «möglich», die Armut abzuschaffen; deshalb sei die äußerste Armut nicht institutionell, strukturell und ihrem Wesen nach mit den Mechanismen des Kapitalismus verbunden, sondern ein mögliches, zufälliges Ergebnis, das sich vermeiden lasse. Dieser innerkapitalistische Optimismus be-

stimmt die entwicklungsideologische (*desarrollista*) Option, die sich in Puebla nicht nur in ökonomischen, sondern auch in christologischen (ein «reformistischer» Christus) und ekklesiologischen Lösungen zeigte (eine Kirche, die anklagt, aber von einer kleinbürgerlichen Position aus: sie kritisiert nicht das Wesen des Kapitalismus, sondern dessen Auswüchse; wie der Kleinbürger, der auf das Kapital des Großbürgers neidisch ist, kritisiert sie nicht das Kapital als solches, sondern die Tatsache, daß *ein anderer* es besitzt, noch dazu in *großer* Menge).

Die Position zugunsten eines «dritten Weges» (eines – weder kapitalistischen noch sozialistischen – christlichen «dritten Weges») trat in Puebla deutlich zutage, zum Teil aufgrund des Redaktionsmechanismus. Es gab vier Redaktionen; dazwischen konnten jeweils Änderungsvorschläge (*modi*) eingebracht werden. Wenn eine Kommission einen kritischen Text gegen den Kapitalismus angenommen hatte, schlug eine andere Gruppe bei den Änderungsanträgen eine Kritik am Sozialismus vor (vgl. P 23, 25, 26, 29, 30, 42, 50, 51, 58, 312, bes. 402–406, 409 usw./B 42–43, 46, 47–48, 54–58, 59–62, 79, 90–91, 93, 98, 437, bes. 542–546, 550 usw.). Da wird uns gesagt:

«Angesichts dieser Realität ‹will die Kirche frei bleiben von gegensätzlichen Systemen, um *sich allein für den Menschen zu entscheiden...*›. Für dieses mutige und schöpferische Unternehmen muß der Christ seine Identität durch die ursprünglichen Werte des christlichen Menschenbildes stärken» (P 410–411/B 551–552).

Nach dieser Lehre hätte das Christentum ein eigenes historisches Modell einzubringen (etwa die Democracia Cristiana, die heute in El Salvador eine Junta unterstützt, die das Volk der Armen quält?); ein Modell einer Neuen Christenheit, das die Kirche in reformistische kapitalistische «Abenteuer» verwickelt und im Hinblick auf die Evangelisierung ihr Bild trübt, das ja leider häufig das «Bild der Kirche als Verbündete der Mächtigen dieser Welt» ist (P 46/B 83). Im übrigen beschwört die Aussage «sich allein für den Menschen zu entscheiden», wie man feststellen wird, sofort die Frage herauf: für den unterdrückten Menschen oder den Unterdrücker? Ungefähr auf dieser Ebene liegen die «Soziallehre» (P 343–350/B 472–479) und eine kulturalistische Sicht, die die Notwendigkeit erkennt, den Übergang von einer «Agrarkultur» zu einer Modernisierung der «städtisch-industriellen Zivilisation» (P 307/B 432) zu fördern, ohne dabei die realen Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Übergangs in freier Selbstbestimmung und nicht mit einem Mehr an Abhängigkeit und Unterentwicklung zu bedenken.

3.3. Strukturelle Kritik am Wirtschaftssystem

Aber in Puebla läßt sich auch mit Leichtigkeit eine andere Option entdecken. Wenn es zutrifft, daß «die Erarbeitung realisierbarer Alternativen» anzuregen ist (P 993/B 1232), so kann man nicht verhehlen, daß «die umfassenden Hoffnungen auf eine Entwicklung gescheitert sind» (P 1021/B 1260), und daher ist es nötig, «die Pforten für Alternativlösungen zur Konsumgesellschaft» zu öffnen (P 917/B 1152). Diese Alternativen, die für einige utopisch, für die unter der strukturellen Armut Leidenden aber der einzige Ausweg sind, tendieren dazu, die heutige Wirklichkeit negativer erscheinen zu lassen, wenn man sich radikal für die Armen entscheidet: «Dieses Eintreten, das durch die *ärgerniserregende* Realität (Zusatz von B: des wirtschaftlichen Ungleichgewichts) in Lateinamerika notwendig wird, muß dazu führen, ein würdiges und brüderliches menschliches Zusammenleben herzustellen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen» (P 919/B 1154).

Bei dieser Position bietet der Christ keine eigene Alternative an – wie beispielsweise die Christdemokratie – (so wie auch Jesus keine Option mit genauem politischen oder ökonomischen Inhalt anbot), sondern zeigt die Unvereinbarkeit des lateinamerikanischen abhängigen Kapitalismus mit den Forderungen des Evangeliums auf und macht den Weg frei für neue – nicht reformistische, sondern wirklich *neue* – Alternativen: «Die freie Marktwirtschaft (Zusatz von B: in ihrer reinsten Ausprägung), die auf unserem Kontinent immer noch als Wirtschaftssystem in Geltung steht und durch gewisse liberale Ideologien legitimiert wird, hat den Abstand zwischen Reichen und Armen vergrößert, weil sie das Kapital vor die Arbeit setzt» (P 26/B 47); «wenn eine kalte Technologie Entwicklungsmodelle zur Anwendung bringt, die von den ärmsten Schichten wahrhaft unmenschliche Sozialkosten fordert, die um so ungerechter sind, als sie nicht von allen getragen werden» (P 27/B 50). Kurzum, für diese Schichten ist z. B. die nicaraguanische Revolution ein Zeichen dafür, daß die Geschichte Fortschritte macht und für den Herrn der Befreiung David Goliat noch besiegen kann.

4. Wirtschaftsethische Themen in Puebla

In exemplarischer Weise wollen wir nun kurz zusammengefaßt einige wirtschaftliche Probleme behandeln, die in Puebla zur Sprache kamen.

4.1. Entwicklungsideologischer Industrialismus

Es gibt Texte, die, wie wir bereits in *3.2.* gezeigt haben, sich für eine Modernisierung *innerhalb* des abhängigen Kapitalismus aussprechen (den sie nicht nennen, und dessen Existenz sie auch nicht zu kennen scheinen): «Wir befinden uns in einer bedrängenden Situation. Der Übergang der Agrar-Gesellschaft zur städtisch-industriellen Gesellschaft...» (P 332/B 460), einer städtisch-industriellen Zivilisation» (P 338/B 466)...Obgleich man sich «der verheerenden Wirkungen einer unkontrollierten Industrialisierung und einer Verstädterung..., die alarmierende Ausmaße annimmt» (P 367/B 496), bewußt ist, findet man Ursachen und Lösungen eher auf seiten der Ökologie. Aber es ist eine Verblendung, das fetischistische Bedürfnis nach Expansion und Kapitalgewinn als Ursache für die unangemessene Industrialisierung anzusehen. Das kapitalistische System kann den unterentwickelten Ländern keine Industrie zur Verfügung stellen, die ihrem Entwicklungsgrad und den Bedürfnissen der großen Mehrheiten des Volkes entspricht. Nach der Logik des Kapitals sind die Industrien vielmehr dazu da, um in die Länder des Zentrums zu exportieren (man beutet den niedrigen Lohn des Arbeiters der Peripherie aus) oder um den herrschenden Klassen der armen Länder zu dienen (einer Minderheit, die in der Lage ist, Produkte zu erwerben, die eine hohe Gewinnrate ermöglichen). Sowohl die Industrialisierung als auch die Urbanisierung sind Nebenprodukte des imperialistischen, abhängigen Kapitalismus; man vermeidet es jedoch sorgfältig, über das Problem zu sprechen. Es handelt sich um einen innerkapitalistischen Reformismus.

4.2. Wirtschaftliche Abhängigkeit

Im Gegensatz dazu finden sich in Puebla jedoch auch deutliche Texte, die sich von der vorigen theoretischen und praktischen Option abheben und auf die Existenz der strukturellen Abhängigkeit hinweisen: «die Tatsache der wirtschaftlichen, technologischen, politischen und kulturellen Abhängigkeit: die Anwesenheit multinationaler Firmenzusammenschlüsse, die häufig (wann nicht? fragen wir) nur ihren eigenen Interessen auf Kosten des Wohles des Empfängerlandes dienen» (P 36/B 66). Wiederholt kritisiert man das «sozio-politische Ungleichgewicht auf nationaler und internationaler Ebene» (P 1026c/B 1266), «das Ungleichgewicht der internationalen Gesellschaft» (P 1035/B 1275). Dies bedeutet, daß Puebla bereits eine kritische Sicht der Wirtschaft besitzt, in der verstanden wird, daß es *eine* internationale Ordnung gibt und der Reichtum der einen die Ursache für die Armut der andern ist und man von daher «den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen» (P 17/B 28) erklären muß.

Selbstverständlich kann der Kampf gegen die Abhängigkeit unter der Vorherrschaft einer nationalen Bourgeoisie stehen, die mit der Bourgeoisie der entwickelten Länder des Zentrums konkurriert. Ein solcher Befreiungsprozeß wäre «populistisch» (zwar vom Volk unterstützt, aber dennoch kapitalistisch). Der von den Volksklassen angeführte Kampf für die Befreiung und gegen die Abhängigkeit richtet sich jedoch gegen den Kapitalismus selbst und macht sich den Aufbau einer nachkapitalistischen Gesellschaft zur Aufgabe. Beide Positionen kommen in Puebla zum Ausdruck.

Die Armut als Ergebnis der Sünde interpretiert man jedenfalls als «Ausbeutung durch die Organisationssysteme der Wirtschaft und der internationalen Politik»; infolgedessen «kann die Unterentwicklung der Hemisphäre zunehmen und sogar zu einem ständigen Phänomen werden» (P 1026/B 1265).

4.3. Ausbreitung der supranationalen Unternehmen

Die Abhängigkeit des zentralen Kapitalismus wird gegenwärtig durch die Ausbreitung der supranationalen Unternehmungen organisiert. Man kritisiert «die Macht der multinationalen Unternehmen, (die) die Ausübung der Souveränität der Nationen und die volle Herrschaft über ihre natürlichen Ressourcen behindert» (P 1025/B 1264). Daher hat jede Nation das Recht, «die eigenen Interessen gegenüber den transnationalen Unternehmen zu schützen und zu fördern, wobei auf internationaler Ebene die Erarbeitung eines Statuts erforderlich wird, das die Tätigkeit dieser Unternehmen regelt» (P 1035/B 1277). Dies hieße, «eine neue internationale Ordnung» zu schaffen, «die von den menschlichen Werten der Solidarität und der Gerechtigkeit geprägt ist» (P 1039/B 1279).

4.4. Militaristischer Charakter des abhängigen Kapitalismus

Seit den 60er Jahren ist der Druck der Massen in Lateinamerika so bedeutend gewesen – und die Volkskirche hat diesen Prozeß mit ihren Helden und *Märtyrern* begleitet und sogar vorangetrieben –, daß die Entwicklung eines Modells des abhängigen Kapitalismus nur in einem Staat möglich ist, der das Volk

unterdrückt und über das Heer als sein ausführendes Organ verfügt. Die Ideologie dieses Repressionsstaates heißt «Nationale Sicherheit». Die Verurteilung der Militärregime, die unter nordamerikanischem Einfluß zum Nutzen der multinationalen und der abhängigen nationalen Bourgeoisien eingesetzt wurden, und die Forderung nach Respektierung der Menschenrechte stießen in Puebla schnell auf Einmütigkeit (ausgenommen einige Episkopate des Südzipfels wie der argentinische, bei dem einige Bischöfe der genannten Verurteilung ihre Unterstützung versagten). Die «Theorie von der nationalen Sicherheit... stellt den einzelnen Menschen in den uneingeschränkten Dienst eines vermeintlich totalen Krieges... gegen die Bedrohung des Kommunismus» (P 211/B 314). Sie wird in P 379/B 510 genannt und verurteilt, und es heißt sogar: «In gewissen Ländern Lateinamerikas will man diese Lehre sogar als eine Doktrin der Verteidigung der westlich-christlichen Zivilisation rechtfertigen. Sie entwikkelt ein repressives System in Übereinstimmung mit ihrer Auffassung vom «ständigen Krieg»» (P 407/B 547). Allerdings fehlen auch militaristische Positionen nicht (P 1008/B 1247), die ihre Hoffnung eher auf eine Evangelisierung der Militärs (und folglich der tatsächlichen Inhaber der Macht in Lateinamerika) als auf die des Volkes der Armen setzen.

4.5. Verteidigung der wirtschaftlichen Rechte der Unterdrückten

Interessant ist schließlich noch der Hinweis darauf, daß Puebla sich für die Verteidigung der «Grundrechte» «angesichts der Situation der Sünde» ausspricht (P 1028ff./B 1268ff.). Genannt werden das Recht auf Leben, *auf Arbeit* (ein oft vergessenes Grundrecht, das der abhängige Kapitalismus mit seiner strukturellen Arbeitslosigkeit schon nicht mehr garantieren kann), auf Wohnung, auf Gesundheit, auf Entwicklung; das Recht der Emigranten aus wirtschaftlicher Not oder aus politischen Gründen auf Asyl, Schutz und Amnestie; gegenüber der Folter das Recht auf Achtung der Person, vor allem bei Volksbewegungen. Schließlich plädiert Puebla angesichts der Ängste des Volkes gegen die «systematische oder selektive Repression..., die von Denunzierungen, der Verletzung der privaten Sphäre, einem unangemessenen Druck, Foltern und Verbannung begleitet ist» (P 23/B 42).

Die Ursache für solche Aktionen ist nicht psychischer Sadismus, sondern diese sind «das Ergebnis *wirtschaftlicher*, sozialer und politischer *Strukturen*, die diese Armut hervorbringt» (P 19/B 30; übersetzt nach P), eine Situation der Armut, des Hungers, die die Völker dazu bringt, sich für ihre Befreiung einzusetzen.

[1] Siehe mein Buch De Medellín a Puebla (1968–1979) (Edicol-CEE, Mexiko 1979) 610 S. und meinen Artikel Condiciones de la producción e interpretación del Documento de Puebla: Servir 81 (1979) 267–282. Zur «Ökonomie» siehe meinen Artikel: Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika: CONCILIUM 16 (1980) 106–113 und: Filosofía de la liberación, 4.3.

[2] Diese Frage ist die Grundproblematik meines Werks Ética filosófica latinoamericana (kürzlich erschienen sind die Bände IV und V [USTA, Bogotá, 1979–1980]). Siehe auch das populärwissenschaftliche Werk Ethic and theology of liberation (1978).

[3] P verweist auf die Numerierung des Schlußdokuments von Puebla in der Form, wie es von den Bischöfen verabschiedet wurde, B auf die Numerierung des endgültigen Textes, der in Bogotá herausgegeben wurde. (Die vorliegende Übersetzung folgt im allgemeinen der von der deutschen Bischofskonferenz genehmigten Übersetzung der revidierten und vom Papst approbierten Fassung, die im Text mit B gekennzeichnet wird. Bei Abweichungen dieser Übersetzung von der vom Autor zugrundegelegten Originalfassung (P) orientiere ich mich am spanischen Text. Zu den näheren Umständen der Revision des Schlußdokuments vgl. Orientierung Nr. 19 vom 15. Okt. 1979. Anm. d. Ü.)

[4] Siehe meinen Artikel The Kingdom of God and the poor: International review of Mission 270 (April 1979) 115–130.

[5] Siehe meine jüngste Arbeit: Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika: CONCILIUM 16 (1980) 106–113.

[6] Vgl. den in Anm. 4 zitierten Artikel in Servir (Mexiko). Man geht so weit zu sagen: «Diese soziale Lage hat auch Spannungen in das Innere der Kirché selbst hineingetragen» (P 50/B 90).

[7] Man spricht sogar despektierlich davon, daß «in einigen Fällen... solche Haltungen mit einem subjektiven Bekenntnis zum christlichen Glauben verbrämt werden» sollen (P 260/B 49).

[8] «hat gewohnt», «hat sein Zelt aufgeschlagen» vom griechischen *skene* (= Zelt) oder vom hebräischen *schekina* (= das Wohnen) (Ex 33,7). – Wenn wir unsere eigenen Arbeiten zitiert haben, so geschah dies um der Kürze willen, um diesen Artikel nicht zu sehr auszudehnen, der durch seine Kürze das Denken des Autors verfälscht zum Ausdruck bringen könnte.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza (Argentinien) geboren. Doktor der Philosophie und Geschichte (Sorbonne), Lizentiat der Theologie (Paris). Professor an der Universidad Autónoma de México und an der Abteilung für Religionswissenschaften der Universidad Iberoamericana. Vorsitzender der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Teilnahme am Ökumenischen Dialog von Theologen aus der Dritten Welt in Daressalaam, Akkra und Sri Lanka. Neuere Veröffentlichungen: 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 Latin America (Eerdmans, Grand Rapids 1980); Filosofía ética latinoamericana I–III (Edicol, Mexiko 1977), IV–V (USTA, Bogotá 1979–1980); 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) (Edicol, Mexiko 1979). Anschrift: Apdo. 11–671, México 11, D.F., Mexiko.

Nachträge

I. Zu dem Beitrag von Marie-Augusta Neal, Pathologie der Männerkirche: CONCILIUM 16 (1980/4) S. 262, Sp. 1, Zeile 10–8 von unten: Der Satz muß richtig lauten: Neue Modelle von Beziehungen auf der Basis der Gleichheit und ebenso neue Fertigkeiten in einem entsprechenden Handeln sind notwendig.

II. Zu Heft «X», «Was ist Religion?»: CONCILIUM 16 (1980/6–7) S. 450, Sp. 1, Zeile 8 und S. 451, Anm. 9 sowie S. 458, Sp. 1, Zeile 13: Das hier genannte Werk von Mircea Eliade liegt jetzt auch in einer deutschprachigen Ausgabe vor: Geschichte der religiösen Ideen, Bd. I: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis (Herder, Freiburg i. B. ^{3}1980); Bd. II: Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums (Herder, Freiburg i. B. 1979). – Zu S. 455 u. Anm. 21: Der Name des hier besprochenen Autors heißt richtig: Dumézil. – Das S. 458, Sp.1, Zeile 12 genannte Werk «From Primitives to Zen. A thematic sourcebook of the history of religions» erscheint zur Jahreswende 1980/81 in deutscher Übersetzung unter dem Titel: Geschichte der religiösen Ideen: Quellentexte. (Übersetzt und hgg. von G. Lanczkowski. Herder, Freiburg i. B.)

7. JUNI 1982

27. AUG. 1982
14. DEZ. 1982
20. JAN. 1983